Realencyklopädie
für protestantische
Theologie und Kirche

Begründet von J. J. Herzog

In dritter verbesserter und vermehrter Auflage

unter Mitwirkung

vieler Theologen und anderer Gelehrten

herausgegeben

von

D. Albert Hauck
Professor in Leipzig

Sechzehnter Band

Preger — Riehm



Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1905

K. b. Hof- und Universitäts-Buchdruckerei von Junge & Sohn in Erlangen.

Verzeichnis von Abkürzungen.

1. Bibliſche Bücher.

Gen = Geneſis.
Ex = Exodus.
Le = Leviticus.
Nu = Numeri.
Dt = Deuteronomium.
Joſ = Joſua.
Ri = Richter.
Sa = Samuelis.
Kg = Könige.
Chr = Chronika.
Esr = Esra.
Neh = Nehemia.
Esth = Esther.
Hi = Hiob.
Pſ = Pſalmen.
Pr = Proverbien.
Prd = Prediger.
HL = Hohes Lied.
Jeſ = Jeſaias.
Jer = Jeremias.
Ez = Ezechiel.
Da = Daniel.
Ho = Hoſea.
Joe = Joel.
Am = Amos.
Ob = Obadja.
Jon = Jona.
Mi = Micha.
Na = Nahum.
Hab = Habacuc.
Ze = Zephania.
Hag = Haggai.
Sach = Sacharia.
Ma = Maleachi.
Jud = Judith.
Wei = Weisheit.
To = Tobia.
Si = Sirach.
Ba = Baruch.
Mak = Makkabäer.
Mt = Matthäus.
Mc = Marcus.
Lc = Lucas.
Jo = Johannes.
AG = Apoſtelgeſch.
Rö = Römer.
Ko = Korinther.
Ga = Galater.
Eph = Epheſer.
Phi = Philipper.
Kol = Koloſſer.
Th = Theſſalonicher.
Ti = Timotheus.
Tit = Titus.
Phil = Philemon.
Hbr = Hebräer.
Ja = Jakobus.
Pt = Petrus.
Ju = Judas.
Apk = Apokalypſe.

2. Zeitſchriften, Sammelwerke und dgl.

A. = Artikel.
ABA = Abhandlungen der Berliner Akademie.
AdB = Allgemeine deutſche Biographie.
AGG = Abhandlungen der Göttinger Geſellſch. der Wiſſenſchaften.
ALKG = Archiv für Litteratur und Kirchengeſchichte des Mittelalters.
AMA = Abhandlungen d. Münchener Akademie.
AS = Acta Sanctorum der Bollandiſten.
ASB = Acta Sanctorum ordinis s. Benedicti.
ASG = Abhandlungen der Sächſiſchen Geſellſchaft der Wiſſenſchaften.
AT = Altes Teſtament.
Bd = Band. Bde = Bände.
BM = Bibliotheca maxima Patrum Lugdunensis.
CD = Codex diplomaticus.
CR = Corpus Reformatorum.
CSEL = Corpus scriptorum ecclesiast. lat.
DchrA = Dictionary of christian Antiquities von Smith & Cheetham.
DchrB = Dictionary of christian Biography von Smith & Wace.
DLZ = Deutſche Litteratur-Zeitung
Du Cange = Glossarium mediae et infimae latinitatis ed. Du Cange.
DZKR = Deutſche Zeitſchrift f. Kirchenrecht.
FdG = Forſchungen zur deutſchen Geſchichte.
GgA = Göttingiſche gelehrte Anzeigen.
HJG = Hiſtoriſches Jahrbuch d. Görresgeſellſch.
Hwh = Halte was du haſt.
HZ = Hiſtoriſche Zeitſchrift von v. Sybel.
Jaffé = Regesta pontif. Rom. ed. Jaffé ed. II.
JdTh = Jahrbücher für deutſche Theologie.
JprTh = Jahrbücher für proteſtant. Theologie.
JthSt = Journal of Theol. Studies.
KG = Kirchengeſchichte.
KO = Kirchenordnung.
LCB = Literariſches Centralblatt.
Mansi = Collectio conciliorum ed. Mansi.
Mg = Magazin
MG = Monumenta Germaniae historica.
MkP = Monatsſchrift f. kirchl. Praxis.
MSG = Patrologia ed. Migne, series graeca.
MSL = Patrologia ed. Migne, series latina.
Mt = Mitteilungen.
NA = Neues Archiv für die ältere deutſche Geſchichtskunde.
NF = Neue Folge.
NJdTh = Neue Jahrbücher f. deutſche Theologie.
NkZ = Neue kirchliche Zeitſchrift.
NT = Neues Teſtament.
PJ = Preußiſche Jahrbücher.
Potthast = Regesta pontificum Romanor. ed. Potthast.
RQS = Römiſche Quartalſchrift.
SBA = Sitzungsberichte d. Berliner Akademie.
SMA = „ d. Münchener „
SWA = „ d. Wiener „
SS = Scriptores.
ThJB = Theologiſcher Jahresbericht.
ThLB = Theologiſches Literaturblatt.
ThLZ = Theologiſche Literaturzeitung.
ThQS = Theologiſche Quartalſchrift.
ThStK = Theologiſche Studien und Kritiken.
TU = Texte und Unterſuchungen herausgeg. von v. Gebhardt u. Harnack.
UB = Urkundenbuch.
WW = Werke. Bei Luther:
WW EA = Werke Erlanger Ausgabe.
WW WA = Werke Weimarer Ausgabe.
ZatW = Zeitſchrift für altteſtamentl. Wiſſenſchaft.
ZdA = „ für deutſches Alterthum.
ZdmG = „ d. deutſch. morgenl. Geſellſch.
ZdPV = „ d. deutſch. Paläſtina Vereins.
ZhTh = „ für hiſtoriſche Theologie.
ZKG = „ für Kirchengeſchichte.
ZKR = „ für Kirchenrecht.
ZkTh = „ für katholiſche Theologie.
ZkWL = „ für kirchl. Wiſſenſch. u. Leben.
ZlThK = „ für luther. Theologie u. Kirche.
ZPK = „ für Proteſtantismus u. Kirche.
ZprTh = „ für praktiſche Theologie.
ZThK = „ für Theologie und Kirche.
ZwTh = „ für wiſſenſchaftl. Theologie.

Preger, Joh. Wilhelm, gest. 1896. — Zum Gedächtnis J. W. Pr.s, 1896 (die Ansprachen bei der Beerdigung, geh. von Dekan Kelber und Präs. v. Stählin; Nekrolog von Prof. Cornelius SMA 1896; Th. Kolde, Zum Gedächtnis J. W. Pr.s, Beiträge zur bayer. KG, 1896.

Wilhelm Preger, geboren zu Schweinfurt den 25. August 1827, absolvierte das dortige Gymnasium 1845 und studierte 1845—1849 Theologie in Erlangen, wo namentlich der Theologe Hofmann großen Einfluß auf ihn ausübte, und in Berlin. 1851 wurde er Stadtvikar und Professor der protestantischen Religionslehre und Geschichte an den Studienanstalten in München, 1868 Gymnasialprofessor. Siebzehn Jahre lang gab er auch an der dortigen Handelsschule Religionsunterricht. Als die konfessionelle Trennung des Geschichtsunterrichtes an den Studienanstalten aufgehoben worden war, beschränkte er seine Lehrthätigkeit auf den Religionsunterricht; in den letzten Jahren seines Lebens war er nur noch am Wilhelmsgymnasium thätig. Die kgl. bayer. Akademie der Wissenschaften ernannte ihn 1868 zum außerordentlichen Mitglied, 1875 zum ordentlichen. Nach dem Erscheinen des ersten Bandes der Geschichte der deutschen Mystik promovierte ihn die theologische Fakultät zu Erlangen 1874 zum Ehrendoktor der Theologie: **propter singularem eruditionem sagacitatem dexteritatem qua quum pridem Matthiae Flacii vitam ac doctrinam tum nuper Mysticorum mediae aetatis Germanicorum rationem investigavit examinavit enarravit.** 1890 wurde er Mitglied des protestantischen Oberkonsistoriums. Am 30. Januar 1896 starb er an einem Schlaganfalle, der ihn außerhalb seines Hauses hinwegraffte.

Fünfundvierzig Jahre verbrachte er in München, im Kreise der Seinen, seiner Gattin und seiner Kinder, im Kreise treuer Freunde, zu denen, um Verstorbene zu nennen, der Oberkonsistorialrat von Burger, der Präsident von Stählin, der Pfarrer K. H. Caspari, der Luthermaler G. König, der Kupferstecher J. Thäter, der Theosoph J. Hamberger gehörten. In Anbetracht der vielverzweigten Berufsarbeit, die noch dazu mit zeitraubenden Korrekturen verbunden war, ist es geradezu staunenswert, daß ein so viel beschäftigter Mann eine schriftstellerische Thätigkeit entfaltet hat, wie Preger es gethan, zumal er sich nahezu ausschließlich auf wissenschaftlichen Gebieten bewegte, für welche schon das Arbeitsmaterial schwer aufzufinden und zu beschaffen war. Das erste seiner selbstständigen theologischen Werke: Die Geschichte der Lehre vom geistlichen Amte auf Grund der Geschichte der Rechtfertigungslehre 1857, ist wohl infolge der Bewegung entstanden, welche durch Löhes Kirche und Amt 1853 und Kliefoths Acht Bücher von der Kirche I, 1857 in lutherischen Theologenkreisen erregt worden war. Preger lehnt die gesetzlichen Ansichten, wie er die Amtstheorien der Genannten nennt, ab und bestimmt den Unterschied zwischen Laien und Geistlichen dahin, daß letztere öffentlich für die Gemeinde thun, was jeder Christ für sich thun soll, Gottes Wort nehmen und anwenden. Der Grundgedanke des Buches ist, daß die Lehre vom geistlichen Amte immer abhängig ist von der Rechtfertigungslehre, die in der jeweiligen Kirchenperiode herrscht. Auf dieses die Gesamtentwickelung der Kirche in ihren Hauptmomenten betrachtende Werk folgte eine Monographie aus dem zweiten Zeitalter der Reformationsgeschichte: M. Flacius Illyricus und seine Zeit, 2 Bde 1858, 1861. Pr. wollte keine Apologie des Genannten liefern, sondern eine geschichtliche Arbeit, in welcher mit Unbefangenheit „die Licht- und Schattenseiten dieses Charakters nach den Bedürfnissen der Gesamtheit bemessen sind, welcher er sich zu Dienste gestellt hatte.“ Beigegeben ist ein möglichst vollständiges Verzeichnis der gedruckten Schriften des Flacius mit der dankenswerten Angabe der Bibliotheken, wo sie zu finden sind. Die folgenden Jahre waren mit Vorstudien und Vorarbeiten zu dem umfangreichsten Werke seines Lebens ausgefüllt, der Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, von welchem Werke drei Bände erschienen 1874, 1881, 1893. Die Hauptpersönlichkeiten sind Eckarth, Suso

und Tauler, aber umgeben von vielen Gesinnungsgenossen. Der vierte Band sollte neben den Büchern von der geistlichen Armut und der deutschen Theologie die niederdeutsche Mystik umfassen, erschien aber nicht mehr. Einen sachlichen Zusammenhang dieses Werkes mit dem vorausgehenden über Flacius deutet Preger in der Vorrede zu Bd I an: Vielleicht haben diejenigen Recht, welche in der mittelalterlichen Mystik eine der wichtigsten Vorbedingungen der deutschen Reformation sehen. Am Schluß dieses unvollendeten Werkes begegnet der Grundgedanke von Pr.s erstem Werke wieder: der Gottesfreund ist der Repräsentant eines Christentums, das unabhängig von priesterlicher Bevormundung in der unmittelbaren persönlichen Gemeinschaft mit Christus seinen Frieden findet. Der Schwierigkeit, bei dem gegenwärtigen Zustand der Quellen eine Geschichte der Mystik zu schreiben, war Pr. sich sehr wohl bewußt, und seine Kritiker haben es wahrlich nicht daran fehlen lassen, das Anfechtbare in grelles Licht zu stellen (z. B. Denifle, DLZ Jahrg. 3). Pr. war zufrieden, wenn man in seiner Arbeit wenigstens die Grundmauern und Pfeiler für einen künftigen Bau erkennen werde. Man kann getrost einen Schritt weiter gehen und sagen, daß jeder, der ein Interesse daran hat, die deutsche Mystik kennen zu lernen, die reichste Belehrung aus diesem Werke schöpfen wird; er wird in die Gedankenwelt der Mystiker eingeführt. Wir reihen die hiermit zusammenhängenden Spezialarbeiten Pr.s an: Ein neuer Traktat Meister Eckhardts, ZhTh 1864; Kritische Studien zu Meister Eckhardt, ZhTh 1866; Vorarbeiten zu einer Geschichte der deutschen Mystik, ZhTh 1869; Meister Eckhardt und die Inquisition, AMA 1869; Die Theosophie Meister Eckhardts, ZlThK 1876; Der altdeutsche Traktat von der wirkenden und möglichen Vernunft, SMA 1871; Das Evangelium aeternum und Joachim von Floris AMA 1874; Die Briefe Heinrich Susos, Leipzig 1867; Die Briefbücher Susos, ZdA, NF VIII; Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegung in den Niederlanden in der zweiten Hälfte des 14. Jahrh., AMA 1898; Eine noch unbekannte Schrift Susos (das Minnebüchlein der Seele) 1896 (auch abgedruckt AMA) 1898; Beiträge zur Geschichte der Waldesier, AMA 1875; Der Traktat des David von Augsburg über die Waldesier, AMA 1878; die Waldesier im MA, ZkWL 1883; Über das Verhältnis der Taboriten zu den Waldesiern des 14. Jahrh., AMA 1888; Über die Verfassung der französischen Waldesier in der älteren Zeit, AMA 1890. Auf die zweite Hälfte der deutschen Gesch. d. MA, insonderheit auf Ludwig den Baier beziehen sich: Albrecht von Österreich und Adolf von Nassau (ursprünglich ein Gymnasialprogramm) 1869; Der kirchenpolitische Kampf unter Ludwig dem Baier, AMA 1877; Beiträge und Erörterungen zur Geschichte des Deutschen Reiches 1330—34, AMA 1880; Über die Anfänge des kirchenpolitischen Kampfes unter Ludwig d. B., AMA 1882; Die Verträge Ludwigs d. B. mit Friedrich dem Schönen, AMA 1883; Die Politik des Papstes Johann XII. in Beziehung auf Italien und Deutschland, AMA 1886. Pregers Arbeiten über Mechthild von Magdeburg: Über das unter dem Namen der Mechthild von Magdeburg herausgegebene Werk: Das fließende Licht der Gottheit, SMA 1869; Dantes Matelda, SMA und separat, haben für die Danteforschung Bedeutung, indem darin der Nachweis versucht wird, daß jene Mechthild die Matelda ist, die an die Stelle Virgils tritt (Purgat. XXVIII, 37; XXXIII, 119). Für die Realenc. f. prot. Th. u. K., 2. Aufl., lieferte er die Artikel: Amalrich von Bena, Mechthild von Hackeborn, Mechthild von Magdeburg, Rulman Merswin, Tauler, Theologie mystische, J. Hamberger (Suppl.). Über seine Artikel in der AdB und seine Recensionen und Aufsätze in verschiedenen Zeitschriften vgl. Almanach der b. Akad. d. Wissensch. 1884. Als Lehrer der Geschichte schrieb er ein Lehrbuch der bayer. Gesch. (1864; 13. Aufl. 1895) und einen Abriß d. bayer. Gesch. (1866; 10. Aufl. 1893), worin er einen sehr zersplitterten und teilweise etwas spröden Stoff mit gründlicher Quellenkenntnis übersichtlich und anregend darstellte. Endlich seien noch genannt: Tischreden Luthers aus den Jahren 1531 und 1532 nach den Aufzeichnungen von Johann Schlaginhaufen, 1888. Zweimal ließ Pr. auch in Zeitfragen seine Stimme vernehmen, 1870 in dem Artikel: Die Unfehlbarkeit des Papstes u. s. w. (Ev. Kirchenz. 1870, auch als Broschüre bearbeitet, 1871), worin er auf die Schwäche der deutschen Opposition hinwies, die nicht beachte, daß aus der gesetzlichen Richtung des christlichen Lebens, aus der Lehre von der Verdienstlichkeit der Werke die Lehre von dem unfehlbaren Papste und seiner über alle Gewalt auf Erden sich erstreckenden Herrschaft mit Notwendigkeit folge; und in der Simultanschulfrage mit einer Broschüre (Von der Gefahr, welche unserer evangelischen Volksschule droht. Von einem alten Magister 1874), worin er mit ganzem Ernst den Eltern zuruft, sich nicht durch die scheinbare Harmlosigkeit der Einrichtung um ein kostbares Gut des evangelischen Bekenntnisses bringen zu lassen. Für die christliche Erbauung sind

Pr.s Stimmen aus dem Heiligtum (2. Aufl. 1888) bestimmt, strophische Bearbeitungen einzelner Psalmen im Anschluß an Choralmelodien. Sie sollten dazu beitragen (Vorrede), den Geist der Psalmen im Feierkleide der Kunst auf uns wirken zu lassen, indem wir ihn in der unserer eigenen Volksweise gemäßen Dicht-Tonweise wieder erstehen lassen.

Preger war ein glücklicher und ebenso gewissenhafter wie liebevoller Gatte und Familienvater. Im Umgang zeigte er sich als feiner Kopf und als allgemein gebildeter Mann mit vielen Interessen und Kenntnissen ausgerüstet; seine christtichen Überzeugungen sprach er im Privatverkehr offen aus, wie er sie auch vor der Körperschaft der kgl. bayer. Akademie der Wissenschaften in der Rede über die Entwickelung der Idee des Menschen durch die Weltgeschichte entfaltete (1870); er konnte aber auch Andersdenkende wohl verstehen und mit ihnen auskommen. Als Lehrer verstand er es, wenn die persönlichen Erinnerungen und Eindrücke des Verfassers dieses Artikels richtig sind, anschaulich zu erzählen und klar und eindringlich vorzutragen. Auch solche Schüler, die nachher durchaus nicht bei dem geblieben sind, was er sie gelehrt hatte, haben ihm doch persönliche Hochachtung bewahrt. Über seine Thätigkeit im kgl. Oberkonsistorium äußerte sich der Präsident von Stählin an seinem Grabe, wie folgt: „Die Schwierigkeiten des neuen Amtes, die sich ihm erhöhen konnten, da er nie im selbstständigen praktischen Kirchendienst stand, überwand seine hohe Geistesbildung, sein weiter klarer Blick, seine männliche Entschiedenheit in christlichen und kirchlichen Dingen gepaart mit Milde und edlem Maß. Gerade das sachlich Schwierige zog ihn besonders an; sein Geistesstreben, stets den Dingen auf den Grund zu sehen, zeigte ihm den Weg zu befriedigender Lösung. Er arbeitete mit uns in vollster Eintracht und Sinnesgemeinschaft auf sicherer Glaubens- und Bekenntnisgrundlage für sehr reale und sehr ideale Ziele zugleich" **Caspari.**

Pregizerianer. — Quellen: Haug in Studien d. ev. Geistl., 1839; Grüneisen in Ilgens ZhTh, 1841; Palmer, Gem. u. Sekten, 1877, Württemb. KG 1893; Calwer Kirchenlexikon 1893; Dietrich und Brockes, Die Privaterbauungsgemeinschaften 1903. Mitteilungen von Pf. Bilfinger in Maichingen.

Kirche und Pietismus sind beide betroffen worden von der Erschlaffung des religiösen Lebens, welche den Ausgang des 18. Jahrhunderts kennzeichnet. Aber die namentlich durch den Pietismus genährten unvertilgbaren religiösen Bedürfnisse haben sich in dreifachem Ausstoß wieder Luft geschafft: in dem revolutionär-kommunistischen Separatismus des Rapp, in der theosophisch-asketischen Gemeinschaft Mich. Hahns (s. Bd VII S. 343 u. 432) und in dem einen direkten Gegensatz zu letzterem bekundenden Pregizerianismus. Im Unterschied von Rapp und Hahn ist Pr. nicht eigentlich Stifter, sondern nur Haupt der vor ihm und unabhängig von ihm entstandenen Bewegung.

Christian Gottlob Pregizer ist geboren 18. März 1751 in Stuttgart. Die überstrenge Askese, in welche der Student durch seine Erweckung geführt wurde, mag nach dem Gesetz des Gegensatzes nicht ohne Rückwirkung auf seine spätere Richtung gewesen sein. Als Schloßprediger in Tübingen (damals wurde für diese Stelle noch ein besonderer Geistlicher bestellt) erwies er sich schon als mächtiger Erweckungsprediger. Auf seiner ersten Pfarrei Grafenberg aber (seit 1783) erscheint er eher unter dem Einfluß des theosophischen Pietismus stehend, auch fand er in seiner Gemeinde keinen empfänglichen Boden. Aber als Stadtpfarrer in Haiterbach auf dem Schwarzwald seit 1795 entfachte er, klein von Gestalt, doch voll feurigen Geistes und von gewaltiger, volksmäßiger — nicht immer edler — Beredsamkeit eine tiefgehende Bewegung in den Gemeinden der Umgegend. Es entstanden hin und her Konventikel, mehrere unter seiner eigenen Leitung. Seit 1801 trat er in Gemeinschaft mit den sogenannten Seligen. Es tauchen nämlich im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts im Remsthal, diesem alten Herd sektiererischer Bewegungen, auch auf den Fildern und dem Schwarzwald, Leute auf, wohl im Zusammenhang mit dem Separatismus, welche unter Ablehnung des neuen Gesangbuchs von 1791 nur Lieder des alten und zwar nach lustigen Volksmelodien mit entsprechender Instrumentalmusik sangen. Haben wir hierin einen Gegensatz zur Aufklärung zu erkennen, in welchem sie sich eins wußten mit den andern Vertretern altwürttembergischer Frömmigkeit, so stellten sie dafür nicht bloß gegen den Moralismus der Aufklärung, sondern auch gegen die Betonung der Heiligung bei M. Hahn einseitig die Rechtfertigung in den Vordergrund, dogmatisch korrekt, aber mit Übertreibung. Ob, wie angedeutet wird, ein Zusammenstoß mit Hahn mitbestimmend war bei Pregizers Anschluß an diese Seligen oder Hochseligen, wie sie sich nannten, ist nicht mehr festzustellen. Daß doch persönliche Lebenserfahrung ausschlaggebend war, darf wohl angenommen

werden. Pr. selbst hat sich übrigens bei aller Wertschätzung, man darf sagen, Überschätzung von Rechtfertigung und Sakrament dennoch in Schranken gehalten. Als Ausschreitungen seiner Anhänger 1808 seine Verantwortung vor dem Konsistorium herbeiführten, fand man seine Erklärung nicht ganz befriedigend, weil Anlaß zu Mißverständnissen bietend, aber man hatte doch keinen Grund, gegen ihn vorzugehen, Wandel und Amtsführung waren ohnedies untadelhaft. Pr. hat nicht eigentlich die Sündlosigkeit der Begnadigten gelehrt, auch die Notwendigkeit in kraft des Todes Jesu dem Fleisch abzusterben nicht bestritten und bei seinen Anhängern antikirchliche, antinomistische Neigungen zurückgedämmt, so daß die Extremen sich selbst wieder von ihm abwandten. Er starb 1824. Das Schlußurteil pietistischer Pfarrer lautete doch über ihn, daß er von Selbstgefälligkeit nicht frei gewesen sei und mehr zerstreut als gesammelt habe (Blätter für württemb. KG 1899, S. 34).

Auch nach seinem Tod breitete sich die Gemeinschaft noch aus (Remsthal, Schwarzwald, Umgebung von Tübingen, Schönbuch), aber es fehlten in wesentlichem Unterschied von den Michelianern geistig bedeutende Leiter; nur einer, Walz in Döffingen, ist weiterhin bekannt geworden. Hatte es schon zu Lebzeiten Pr. nicht an ärgerlichen Ausschreitungen gefehlt (selbst Exorcismus, in einem Fall mit schlimmen Folgen), so machte vollends nach seinem Tode der Mangel an Zucht sich in einer Weise fühlbar, daß sogar polizeiliches Einschreiten nötig wurde. Wie es zu geschehen pflegt, sonderte sich von der schwarmgeistigen Spreu allmählich ein Häuflein edler Gesinnter, welche, die Uebertreibung verwerfend, im Anschluß an Luther und lutherische Erbauungsbücher ihre Wertschätzung von Rechtfertigung und Taufe ausbildeten. Das Wesen des Pregizerianismus besteht hiernach in folgendem: Während bei M. Hahn alles Prozeß ist, Theogonie, Kosmogonie, Soteriologie, und das Christenleben selbst als Heiligungsprozeß analog einem Naturprozeß gefaßt wird, ist hier alles Akt, der einmalige Akt der Rechtfertigung, in welchem alles beschlossen sein soll, und zwar wird diese Rechtfertigung durchaus geknüpft gedacht an die Taufe, deren Auffassung von Sakramentsmagie sich nicht frei hält. Grundstimmung des Christen ist demnach Freude über die erfahrene Gnade, sie kommt zum Ausdruck in dem Namen Selige, Hochselige, heitere, fröhliche, Juchhe-Christen. Daher sangen sie auch ihre Lieder am liebsten nach fröhlichen Melodien, selbst nach Gassenhauern, so daß die vor den Fenstern lauschende Dorfjugend danach tanzte. Die Überspannung des forensischen Aktes läßt es nicht zu einer wahrhaft ethischen Auffassung von der Entwickelung des christlichen Lebens kommen, die Bekehrung kann schnell, in einer halben Stunde, abgemacht werden. Daher „Galopp-Christen" Von Sünde kann also eigentlich nicht geredet werden, folglich wird auch die Beichtformel verworfen und an ihre Stelle (schon von Pregizer selbst) die Gnadenbeichte von Phil. David Burk gesetzt. Die fünfte Bitte soll von einem Christen nicht für sich, nur für andere gebraucht werden. Auch bedarf er keiner Buße mehr. Daß der theoretische Antinomismus bisweilen auch in praktischen ausartete, läßt sich leicht begreifen, nicht nur in Geringschätzung und womöglich Uebertretung der Sonntagsfeier, sondern auch in Libertinismus. Damit verband sich Verachtung anderer Pietisten, namentlich der Michelianer als Gesetzler, Werkler. In ihrer Stellung zur Kirche verriet sich ein separatistischer Zug. Sie traten nicht aus, aber sie hielten sich von dem Gottesdienst in dem „Steinhaufen" fern und wo sie anwohnten, gaben sie ihre Mißbilligung der Predigt durch auffallendes Kopfschütteln kund (daher Schüttler genannt). Auch die einzelnen Fälle von Eidverweigerung verraten diesen Zug. An Taufe und Abendmahl beteiligten sie sich, doch nicht an der Beicht. Mit dem übrigen Pietismus verbindet sie das Konventikelwesen und die Hoffnung des tausendjährigen Reiches und der Wiederbringung; sie weichen jedoch von ihm ab dadurch, daß sie die Beteiligung an den Werken der äußeren und inneren Mission ablehnen, gegen erstere unzureichende biblische Gründe, gegen letztere die Beschuldigung des Werkchristentums vorwendend. Auch hier ein Beweis, daß der Übergang aus der ruhenden Glaubensseligkeit zur Glaubenswirksamkeit mitunter schwer wird. Tragen sie auch in diesem Stück lutherisches Gepräge, so führte doch die Annäherung, welche jener Walz von Döffingen bei den Lutheranern Stefan und Haag in Ispringen suchte, zu keinem Ergebnis.

Während M. Hahn eine große Anzahl von Schriften hinterlassen hat, aus denen seine Lehre entnommen werden kann, ist dies bei den Pregizerianern nicht der Fall. Als Quellenschrift kann nur etwa betrachtet werden die „Sammlung geistlicher Lieder zum Gebrauch für gläubige Kinder Gottes" nebst angehängten Glaubens- und Hoffnungsbekenntnis des Ch. Pregizer. Dem Vernehmen nach meist Dichtungen, Lieder von Pr. enthaltend, lauter Freudenlieder, ohne poetischen Wert, z. T. abstoßend.

Pregizerianische Gemeinschaften sind da und dort noch vorhanden, in Württemberg und Baden etwa 80, doch in immer mehr schwindender Zahl der Orte und der Glieder. Der junge Nachwuchs fehlt noch mehr als bei den Michelianern. Das exzentrische ist längst abgestreift, charakteristisch ist geblieben die Freude an der Musik und an heiteren Weisen, auch der vorwiegend lutherische Zug ihrer Frömmigkeit und der Gebrauch lutherischer Schriften neben der Bibel. Als Gesangbuch wird außer einer in Boston erschienenen Sammlung auserlesener geistlicher Lieder besonders Hillers Schatzkästlein benützt. Zur Kirche halten sie treu, mit den Michelianern besteht keine Gemeinschaft, unter sich sind sie verbunden durch eine Konferenz, die sich in Württemberg dreimal jährlich an verschiedenen Orten versammelt. **C. Kolb.**

Prekarien s. d. A. Benefizium Bd II S. 592, 6.

Presbyter (in der alten Kirche). — Litteratur. I. Für die älteste Zeit: Die altprotestantische Auffassung vgl. etwa bei David Blondel, Apologia pro sententia Hieronymi de episcopis et presbyteris, Amsterdam 1646; J. Chr. W. Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie, Bd. 11, Leipzig 1830, S. 172 ff.; Bingham(=Grischowius) Bd 1 S. 266 ff. — Die altkirchliche Tradition s. bei Suicer Thesaurus s. v. ἐπίσκοπος und πρεσβ.; Hase, Polemik, 4. Aufl. S. 99 ff. Als Stellensammlung ist auch zu gebrauchen HRG Bd 21 (1900), S. 221 ff. — Ueber Vereinswesen und Priesterschaft in der Antike und ihre Beziehungen zur Kirchenverfassung vgl. C. F. G. Heinrici, ZwTh Bd 19 (1876), S. 465 ff., 20 (1877) S. 89 ff., ThStKr Bd 54 (1881), S. 505 ff.; Erich Ziebarth, Das griechische Vereinswesen (Preisschrift der Jablonowskischen Gesellschaft), Leipzig 1896; H. Hauschild, ZntW Bd 4 (1903), S. 235 ff. — Die Hatch-Harnacksche Hypothese s. bei Edwin Hatch im DchrA s. v. Priest, ferner in desselben The organisation of the early christian churches, London 1881, 2. Aufl. 1882. Uebersetzt von A. Harnack: Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirche im Altertum, Gießen 1883. Vgl. ferner Harnack in TU Bd II, 1. 2 (1884), S. 88 ff.; II, 5 (1886) und ThLZ 1889, S. 417 ff. Von Hatch beeinflußt sind die Juristen E. Loening, Die Gemeindeverfassung des Urchristentums, Halle 1889 und R. Sohm, Kirchenrecht, Bd I S. 81 ff., auch wenn sie sich im einzelnen anders entscheiden. Gegen Hatch erklärten sich unter anderen Hilgenfeld, ZwTh Bd 29 (1886), S. 1 ff., Loofs, ThStKr Bd 63 (1890), S. 619 ff., Bonwetsch in Kurtz KG I, 13. Aufl. (1899), S. 133 ff.; W. Möller (v. Schubert), KG Bd. I S. 88 ff., 135 ff.; zweifelhaft blieb K. Müller, KG Bd 1 S. 43. In der Exegese der einschlägigen Stellen ist unübertroffen Weizsäcker, Apost. Zeitalter[1], S. 606 ff. — Die offizielle katholische Auffassung ist durch die Rücksicht auf die Verhältnisse der Gegenwart gebunden. Vgl. etwa Wetzer-Welte II, 863 ff., oder, in abgeschwächter Form, F. X. Kraus, RE s. v. — II. Für die Zeit der bischöflichen Kirche: Bingham I S. 266 ff.; Suicer Thesaurus s. v. πρεσβύτερος. — Dies ist etwa das Wichtigste aus der massenhaften Litteratur; wer mehr wünscht, findet es in den angeführten Schriften.

Die Frage nach der Verfassung der ältesten Kirche ist in Fluß gekommen durch die verdienstvollen Anregungen von Heinrici und Hatch. Heinrici wies seit 1876 in wiederholten Aufsätzen auf die Vereine der Antike als Parallelerscheinungen der christlichen Gemeinden hin. Über sie ist — leider erst später: 1896 — das gründliche Buch Ziebarths erschienen, wodurch die Hinweise Heinricis, wenn auch nicht in allen Einzelheiten bestätigt, so doch als höchst fruchtbar erwiesen wurden. Von demselben inschriftlichen Material, das freilich damals noch nicht so vollständig war, war Hatch 1880 bei seinen Bampton-Vorlesungen in Oxford ausgegangen, die sich durch eine Fülle neuer Gesichtspunkte und eine glänzende Diktion auszeichneten. Sie wurden ins Deutsche übersetzt von A. Harnack 1883. Er führte die Gedanken Hatchs weiter in den, der Übersetzung beigegebenen Analekten S. 229 ff. und gab ihnen die pointierte Fassung; dann gab ihm die Auffindung der Didache Veranlassung, ein vollständiges System der altchristlichen Gemeindeverfassung vorzulegen, auf das er später öfter zurückkam. Das Neue der Hatch-Harnackschen Hypothese bestand darin, daß sie die Ausdrücke *πρεσβύτεροι* und *ἐπίσκοποι* auf verschiedene Ämter bezog. Die „Presbyter", denen die „Jungen" gegenüberstehen, wären die bejahrteren Mitglieder der Gemeinde, später ein Ausschuß aus ihnen gewesen, die wesentlich als Gerichtsbeamte fungiert hätten. Die „Bischöfe", denen die „Diakonen" zur Seite standen, wären die geschäftsführenden Leiter der Gemeinde, speziell die Ordner im Gottesdienst und die Finanzbeamten gewesen; es wurde auf inschriftliche Belege verwiesen, die erhärten sollten, daß der Titel *ἐπίσκοπος* auch außerhalb der Christenheit den Sinn von Finanzbeamten gehabt hätte. Presbyter und Episkopen-Diakonen repräsentierten also eine verschiedenartige Organisation, eine patriarchalische und eine administrative. Aus der Verschmelzung beider wäre die Gemeindeverfassung entstanden. Und die weitere Entwickelung

hätte sich derart vollzogen, daß die Episkopen mit der Zeit in das Kollegium der Presbyter aufgenommen wurden, und endlich der Präsident des Presbyteriums als der eine Bischof an die Spitze des Ganzen trat. Damit schien die altprotestantische These, daß Episkopen und Presbyter ursprünglich dasselbe bedeutet hätten, beseitigt, was um so auffallender war, als sich die evangelischen Autoren auf die Tradition der alten Kirche, die dasselbe besagte, berufen konnten, und man daher die Äußerungen des Hieronymus u. a. als wesentlich richtige Erinnerungen an die Urzeit aufgefaßt hatte. Bald bemerkte man von vielen Seiten, daß der neuen Hypothese manche Einzelbeobachtungen widersprechen. Wenn Paulus zu den „Presbytern" von Ephesus sagt: „Euch hat der heilige Geist zu Episkopen bestellt" AG 20, 17. 28, so hat der Verfasser der AG am Ende des ersten Jahrhunderts die beiden Bezeichnungen promiscue gebraucht; dieselbe Erklärung ist bei Tit 1, 5. 7, und I. Clem. 44, 4f. die nächstliegende. Andrerseits werden die Presbyter ebenso, wie in Didache 15, 1 die Episkopen und Diakonen, als Leiter der Gottesdienste bezeichnet; so wird II. Clem. 17, 3. 5 von den Presbytern gesagt, daß sie ermahnen, daß sie predigen vom Heil; 1 Ti 5, 17 ist die Rede von Presbytern, „die mit Wort und Lehre arbeiten"; und wenn Hermas seine Visionen der römischen Gemeinde vorlesen will, so geschieht das in Gemeinschaft mit den „Presbytern, die der Gemeinde vorstehen" Vis. II, 4, 2f. Der stärkste Einwand gegen Hatch wird aber der bleiben, daß er ein immerhin kompliziertes System der Kirchenverfassung voraussetzt für eine Zeit, deren Eigenart gerade der Mangel aller festen Ordnungen ist, und daß infolgedessen die Ausdrücke Presbyter, Episkop, Diakon als richtige Titulaturen behandelt werden. Die Analogie des antiken Vereinswesens brachte nicht die erhoffte Stütze. Ziebarth formuliert seine Ergebnisse zu einem deutlichen Widerspruch: „Nun ist ein besonderes Kennzeichen der griechischen Vereinsterminologie die mangelnde Bestimmtheit der Bezeichnungen. *Ἐπίσκοποι* wie *ἐπιμεληταί* bedeuten ganz allgemein Aufsichts- und Verwaltungsbeamte. Die nicht genügende Berücksichtigung dieser Thasache ist der Forschung verhängnisvoll geworden. Es steht heute fest, daß der Titel *ἐπίσκοποι*, welcher sich auch vereinzelt als Amtsbezeichnung in griechischen Vereinen findet, nicht als Beweis für eine Entlehnung des christlichen Amtes aus den heidnischen Kultvereinen angeführt werden kann." S. 131. Und es läßt sich gerade für das Wort *πρεσβύτερος* belegen, wie mannigfach der Sinn war, den man mit ihm verband. Zunächst bezeichnet es einen Stand der alten Männer in der Gemeinde, wie z. B. 1 Ti 5, 1; I. Clem. 1, 3; 21, 6 (vgl. darüber H. Achelis, ZntW Bd I S. 94ff. und oben Bd XI S. 219, 29ff.); dann aber die gewählten Vorsteher der Gemeinde (vgl. etwa AG 11, 30; 14, 23; 15, 2. 4. 6. 22f.; 16, 4; 20, 17; 21, 18; II. Clem. 17, 3. 5; I. Clem. 44, 5; 47, 6; 54, 2; 57, 1); um die „Presbyter" von den „Ältesten" zu unterscheiden, gebrauchte man Zusätze, die eine Verwechselung ausschlossen, wie etwa *οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι* 1 Ti 5, 17, *οἱ πρεσβύτεροι οἱ προϊστάμενοι τῆς ἐκκλησίας* Hermas Vis. II, 4, 3, oder *οἱ καθεστάμενοι πρεσβύτεροι* I. Clem. 54, 2. „Ebenso wie in den heidnischen Vereinen hat sich in den christlichen Gemeinden *πρεσβύτεροι* als Amtsbezeichnung entwickelt aus einem Stand der älteren Mitglieder der Gemeinde" (Ziebarth S. 131). Nicht minder wesentlich als diese ältere Beobachtung ist aber die andere, daß „Presbyter" auch gerade als Bezeichnung für geisterfüllte Männer galt. In Asien wenigstens war *ὁ πρεσβύτερος* eine apostolische Persönlichkeit 2 Jo 1, 1; 3 Jo 1; daher *ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης* bei Papias (Eus. h. e. III, 39, 4) und, ihm folgend, Eusebius und Irenäus h. I, 15, 6: *ὁ θεῖος πρεσβύτης*; und der apostolische Verfasser von 1 Pt nennt sich 5, 1 den *συμπρεσβύτερος* der „Presbyter" Man sieht, wie vage der Ausdruck Presbyter in der ältesten Zeit der Kirche ist. Wo in der Litteratur des ältesten Zeitalters ein Christ als *πρεσβύτερος* bezeichnet ist, muß der Zusammenhang es ergeben, ob damit ein bejahrtes Mitglied der Gemeinde oder ein gewählter Gemeindevorsteher gemeint ist; obwohl aber zunächst eine bloße Altersangabe, schien der Titel doch so viel Ehrfurcht zu gebieten, daß auch apostolische Männer, deren Name weithin berühmt war, sich seiner bedienten, um ihre Stellung in der Kirche anzuzeigen und sich von andern Männern gleichen Namens zu unterscheiden.

Die Entstehung der Gemeindeverfassung haben wir uns etwa folgendermaßen zu denken. Die Gemeinden wurden gegründet von wandernden Aposteln, die in dem Bewußtsein lebten, von Gott selbst zu dieser höchsten Ehre berufen zu sein; vgl. Ga 1, 1ff. Der Geist Gottes bezeugte sich ihnen stets aufs neue in wirksamer Predigt und in wunderbaren Thaten, die sie der direkten Wirkung des Geistes zuschrieben. Ihre Verkündigung weckte in Heiden und Juden Glauben und Bekehrung, und brachte bei verwandten Naturen dieselbe Begeisterung hervor, so daß sie als Apostel und Evangelisten ebenfalls das Evan-

gelium verkündeten, oder ihre neugeweckte Propheten- und Lehrgabe zur Erbauung der heimatlichen Gemeinde verwandten. Mußten die Apostel auf ihren Reisen eine Gemeinde verlassen, so werden sie in der Regel einige vertrauenswürdige Mitglieder der Gemeinde mit der Leitung der Geschäfte beauftragt haben. Es wird dabei zugegangen sein, wie es die alte Quelle der AG 6, 5 schildert: die Apostel schlagen vor und die Gemeinde stimmt zu, oder es geschah umgekehrt. Jedenfalls wirken beide Instanzen zusammen; weder die Rechte der Apostel noch die der Gemeinde waren definiert; die Unbestimmtheit ist charakteristisch. Es war überhaupt nichts festgesetzt, sondern alles dem Impuls des Moments überlassen. Darum wird bald erzählt, daß die Apostel die Vorsteher eingesetzt hätten vgl. AG 14, 23; Tit 1, 5; I. Clem. 42, 4, so daß sie also „vom Geist bestellt“ waren AG 20, 28. Bald heißt es, sie wären von der Gemeinde gewählt, vgl. Didache 15, 1; I. Clem. 44, 3. Die Bestellung durch die Gemeinde wird je länger desto mehr die Regel geworden sein. Damit gab es also, fast von Anfang an, zwei verschiedene Prinzipien der Autorität in der Kirche: vom Geist berufene Verkündiger des Worts und von der Gemeinde eingesetzte Beamte. Eine strenge Scheidung der Ämter ist wohl erst allmählich eingetreten. Zwischen den Geistesträgern hat gewiß keine Rangordnung geherrscht. Ein Apostel wird in der Regel auch Prophet und Lehrer gewesen sein. Wer längere Zeit der Gemeinde als Prophet diente, wird bei Gelegenheit die Aufgabe eines Apostels oder Evangelisten übernommen haben; und die Geistesgaben waren überhaupt in der ältesten Zeit so reichlich ausgeteilt, daß es wenige Lehrer gegeben haben wird, die nicht zuweilen im Geiste sprachen. Wer sein Leben auf Missionsreisen verbrachte, nannte sich Evangelist oder Apostel; wer häufiger Visionen gewürdigt war, und damit die Gemeinde seiner Heimat erbaute, wurde als Prophet geehrt; erteilte er Unterricht, so hieß er Lehrer. Sie alle konnten im Namen des Geistes Gottes unbedingte Autorität für ihre Eingebungen und Weisungen verlangen. Auch nach der andern Seite hin, im Verhältnis zu den Beamten der Gemeinde, wird die Grenze fließend gewesen sein. Wenn die Charismen so häufig waren, ist es schwer zu sagen, warum gerade die Beamten davon ausgenommen gewesen sein sollten. Bei ihnen trat der Beamtencharakter nur mehr hervor. Sie vertraten im Leben der Gemeinde das Prinzip der Ordnung und der Tradition. Sie werden die angesehensten Mitglieder der Gemeinde gewesen sein, sei es, daß sie die Erstbekehrten waren, oder die vornehmsten Persönlichkeiten, die durch ihr Alter, ihren Reichtum oder ihre weltliche Stellung hervorragten. Sie werden häufig ihr Haus für die Versammlungen zur Verfügung gestellt haben, so daß sie als die Patrone der Gemeinde gelten konnten (Hermas Sim. 9, 27, 2). Damit übernahmen sie die geschäftsmäßige Leitung, also das Einsammeln der Gelder und Verteilen der Liebesgaben; ein Einfluß auf die Gestaltung der Gottesdienste war damit von selbst gegeben. Wenn Unordnungen im Leben der Gemeinde vorkamen, so führten die Beamten mit den Geistesträgern das Wort AG 15, 6. 28, wie sie überhaupt einen Ausschuß der Gemeinde darstellten, der freilich zunächst den Rechten der Gesamtheit nicht vorgriff. Wie notwendig solche Chargierte waren, sieht man an der auf guter Überlieferung beruhenden Geschichte AG 6, 1 ff.; bezeichnend ist es, daß dort jede Amtsbezeichnung für „die Sieben“ fehlt. Eine Titulatur entbehren sie auch noch im Jahr 53 in Thessalonich; Paulus nennt sie höchst umständlich die, „welche bei euch die Geschäfte besorgen und euch vorstehen im Herrn und euch vermahnen“ 1 Th 5, 12. Mit der Zeit ergab sich für sie als nächstliegend der allgemein (nicht nur im Judentum) gebräuchliche Name Presbyter, der in den echten Paulusbriefen noch nicht vorkommt. Dagegen ist Paulus ein Zeuge dafür, daß sich schon bald die Ältesten der Gemeinde in zwei Gruppen teilten, in leitende und ausführende Beamte, die ebenso natürlich Episkopen und Diakonen genannt wurden, d. h. Aufseher und Diener. Paulus erwähnt sie im Jahre 63 in Phi 1, 1 und — was das Wichtigste ist — nennt sie ausdrücklich in der Adresse neben dem Plenum der Gemeinde, an das er diesen wie die meisten Briefe richtet. Daneben blieb die Benennung Presbyter gebräuchlich für die Episkopen allein und für Episkopen und Diakonen zusammen. Mit der Zeit gab man der Wahlverwandtschaft, die zwischen den Namen Aufsehern und Ältesten besteht, Folge, und identifizierte, wohl unwillkürlich, Presbyter und Episkopen. Wenn das allgemein und überall geschah, wurde dadurch Diakon der Titel für den untersten Grad der Gemeindevorsteher. Vielleicht gab es Gegenden, in denen die eine Bezeichnung ungebräuchlich war. So kommt in der AG Presbyter sehr häufig, Episkop nur einmal vor 20, 28. — Je länger das Amt bestand, und je mehr es sich konsolidierte, um so deutlicher wurde sein Gegensatz gegen die Propheten. Der Pneumatiker berief sich auf den Geist Gottes, er stellte also eine inappellabele Autorität dar — solange er nicht als Pseudoprophet entlarvt

war —, das Amt dagegen hatte seinen Rückhalt nur in dem Votum der Gemeinde, und es war zunächst nicht festgestellt, ob die Gemeinde das einmal bewiesene Vertrauen, das die betreffenden Presbyter mit der Leitung ihrer Geschäfte betraute, nicht auch bei gegebener Gelegenheit rückgängig machen konnte. Eine möglichst lange Geschäftsführung war aber wünschenswert. Die Gemeinde muß daher stets ermahnt werden, den Presbytern die nötige Ehrfurcht zu erweisen 1 Th 5, 12ff.; Didache 4, 1; 15, 2; Hbr 13, 7. 17. 24. Wenn man bedenkt, daß die Presbyter die im Dienst der Gemeinde ergrauten Geschäftsträger waren, die Propheten häufig wie Kometen auftraten und verschwanden, kann man sich die Konflikte zwischen den beiden Verfassungsformen vorstellen, von denen die altchristliche Litteratur manchen Beleg enthält. Nach Wrede (Untersuchungen zum 1. Clemensbrief S. 30ff.) hängen die Wirren in Korinth, die zum 1. Clemensbrief Anlaß gaben, hiermit zusammen; nach Harnack TU 15, 3 ist 3 Jo gegen den ersten monarchischen Bischof gerichtet (nicht unmöglich); Hermas tadelt Vis. 3, 9 die Uneinigkeit der gegenwärtigen Vorsteher in scharfen Worten und bezeugt im Gegensatz dazu den heimgegangenen „Aposteln, Episkopen, Lehrern und Diakonen", daß sie „allerorten einträchtig zusammengewirkt, unter sich den Frieden bewahrt nnd aufeinander gehört" haben; die malitiöse Bemerkung Vis. 3, 1, 8 ist ebenfalls hierher zu ziehen. Die Mahnung des Paulus „Löschet den Geist nicht, verachtet die Prophetie nicht; prüfet Alles, behaltet das Gute" 1. Th 5, 19ff. ist sichtlich zunächst an die Vorsteher in Thessalonich gerichtet. Mit der Zeit ist das Amt siegreich gewesen gegen den Geist. Zugleich hat es die letzte Stufe seiner Entwickelung durchgemacht, indem es die Namen Bischof und Presbyter zu Titulaturen verschiedener Ämter prägte. Das Kollegium der aufsichtsführenden Beamten wurde nun ständig „die Presbyter" genannt, und es stand über den dienenden Diakonen; an die Spitze der ganzen Gemeinde aber trat der monarchische Bischof. Aus den gärenden Urzuständen war eine gegliederte Hierarchie erwachsen. Diese Entwickelung hat schon in den Briefen des Ignatius ihren Abschluß erreicht. Aber noch Irenäus nennt die römischen Bischöfe Presbyter (Eus. h. e. 5, 24, 14). — Von da ab ist die Geschichte des Presbyterats einfach.

Die Anzahl der Presbyter richtete sich nach der Größe der Gemeinde. In Rom waren es im Jahre 251: 46, in Cirta im Jahre 303: 4. Die Wahl geschah, wie im Anfang durch die Gemeinde, so später durch den Klerus. Es ist ein Zeichen hoher Altertümlichkeit, wenn die Canones Hippolyti, und ebenso die ältere Rezension der Ägyptischen KO für Bischof und Presbyter noch dasselbe Weihegebet vorschreiben (TU 6, 4 S. 61); in den Statuta ecclesiae antiqua c. 3. 4 legen Bischof und Presbyter zusammen ihre Hände auf den neuen Presbyter; in den Apost. Konst. 8, 16 ist ein besonderes Weihegebet angegeben. Die Rechte des Presbyters bestanden im Predigen, Taufen, in der Abhaltung der Liturgie; an der Kirchendisziplin hatten sie als Kollegium Anteil; in den Synoden hatten sie ihren Sitz. Es waren, mit einem Wort, dieselben Rechte, wie sie der Bischof hatte, mit Ausnahme des Rechts der Ordination, das ihm allein zustand. Die Zusammengehörigkeit von Bischof und Presbyter wird oft hervorgehoben: auf sie beide wurde der Priestertitel angewandt, sie saßen bei jedem Gottesdienst zusammen im Fonds der Kirche; darum wird der Presbyter vom Bischof genannt sein *συλλειτουργός, συμπρεσβύτερος* (compresbyter), *συμμύστης, συγγέρων*. Wo eine größere Gemeinde mehrere Kirchen hatte, versahen die Presbyter selbstständig das gottesdienstliche Amt an einer derselben; so war es in Alexandrien zur Zeit des Arius der Fall (Epiphanius h. 68, 4). Zumal auf dem Lande waren die Presbyter selbstständige Geistliche, wenn sie auch meist unter dem Bischof der Stadt standen. Hatte eine Gemeinde nur eine Kirche, so traten die Presbyter zurück. In der Syrischen Didaskalia (TU NF 10, 2, S. 272ff.) sind sie lediglich Gerichtsherren. In der späteren Zeit wurde der Bischof meistens aus ihrer Mitte gewählt, gemäß dem Grundsatz, daß ein Kleriker alle Stufen zu durchlaufen habe. Man wählte also zum Bischof etwa den ältesten oder tüchtigsten Presbyter. Damit in Zusammenhang stehen die Bestimmungen über das Alter der ordines; für den Presbyter wurde das 35., später das 30., noch später das 25. Jahr festgesetzt. Über die Ehebeschränkungen vgl. oben Bd. IV S. 205. Seit alter Zeit war verpönt die zweimalige Ehe und die Heirat nach der Weihe. Dabei ist der Orient im ganzen geblieben, während im Westen seit dem Anfang des vierten Jahrhunderts absolute Verbote der Ehe auftauchten. Noch im vierten Jahrhundert differieren die Vorschriften sehr. In der Apostolischen KO c. 18 wird die Ehelosigkeit gefordert; in Armenien waren die Presbyter damals regelmäßig verheiratet; auch die Syrische Didaskalia kennt kein Eheverbot. Ein weltlicher Beruf ist ihnen erst allmälich untersagt worden. Interessant ist es, wenn wir einmal

einen Kalligraphen als Presbyter kennen lernen (TU NF 5, 4 b S. 13); noch häufiger ist der Nebenberuf als Arzt gewesen (TU NF 10, 2 S. 381 ff.). **H. Achelis.**

Presbyter, Presbyterialverfassung seit der Reformation. — Für die Litteratur ist auf den A. Kirchenzucht in der ref. Kirche zu verweisen. Ueberhaupt sind wesentliche Grundzüge dort schon enthalten. Zuzufügen ist zu Nr. 4: H. Edler v. Hoffmann, Das Kirchenverfassungsrecht der niederländischen Reformierten bis zum Beginne der Dordrechter Nationalsynode, Lpzg. 1902; M. Göbel, Geschichte des christl. Lebens in der rhein.-westf. Kirche, Kobl. 1849—1860; Snethlage, Die älteren Presbyterial-Kirchenordnungen der Länder Jülich, Berg, Cleve und Mark, Lpzg. 1837. — Zu Nr. 5: J. Douwes en H. O. Feith, Kerkelijk Wetboek, Groningen 1879, mit späteren Ergänzungen; C. Gareis und Ph. Zorn, Staat und Kirche in der Schweiz, Zür. 1877 f.; A. Zeerleder, Das Kirchenrecht des Kantons Bern, Bern 1896.

1. Presbyteriale Verfassung kennt weder das ursprüngliche Luthertum, noch der Zwinglianismus. Auch der ideale Entwurf evangelischer Ordnungen, den Luthers deutsche Messe 1526 aus der Ferne zeigte, welchen die Homberger Synode verwirklichen wollte (Bd VIII S. 294, 13), enthält keine im strengen Sinne presbyterianischen Elemente: er rechnet zwar auf eine selbstständige Gemeinde, nicht aber auf eine Vertretung, die im Namen der Gemeinde handelt. Selbstverständlich ist Luther einer solchen Regelung auch nicht grundsätzlich abgeneigt gewesen: namentlich im Blick auf die praktische Zuchtübung rät er gelegentlich, daß der Pfarrer nicht auf eigene Verantwortung handle, sondern einige angesehene und ehrliche Männer aus der Gemeinde beiziehe (Vermahnung von der Exkommunikation 1539. EA 59, 164 f.). Wo man dauernde Institutionen in Aussicht nahm, nannte man diese praecipuae personae der Gemeinde wohl seniores oder presbyteri (Melanchthon an die Nürnb. Prediger 1540. CR 3, 965: Restituatur excommunicatio adhibitis in hoc judicium senioribus in qualibet ecclesia vgl. 14, 915, auch honesti homines 4, 544; Brenz' Kirchenordnung für Hall 1526, Richter I, 45; die von Straßburg beeinflußte, von Luther Br. ed. de Wette V, 551 gelobte hessische Kirchenzuchts-Ordnung 1539, Richter I, 291: „daß wir die alte Ordnung des hl. Geistes, die wir in den apostolischen Schriften haben, bei uns wieder aufrichten und zu den Dienern des Worts in jeder Kirchen, nachdem sie groß oder klein an Leuten sein, etliche Presbiteros, das ist Ältesten, verordnen, die verständigsten, bescheidensten, eifrigsten und frömmsten im Herrn"). Da aber so gut wie überall der Bann, wenn davon überhaupt die Rede war, den landesherrlichen Konsistorien übertragen wurde, so kamen solche Gedanken fast nirgends zur Ausführung (Melanchthon de reformatione eccl. 1541 vgl. die sog. Wittenb. Ref. 1545, CR 4, 544. 548, vgl. 5, 603 ff.: alle Elemente erziehender und richtender Gemeindeleitung, für welche zuerst iudicum decuria empfohlen wurden, erscheinen dann thatsächlich in der Hand des Konsistoriums als des „Kirchengerichts". Vgl. auch Bd X S. 484, 6). Wo in etwas späteren lutherischen Ordnungen vereinzelt von Ältesten oder „Kirchenvätern" die Rede ist (Kurfürstl. sächsische General-Visitationsartikel 1557; KO von Naumburg-Zeitz 1545 und der Superintendenz Gera 1556, Sehling, Die evang. KOn des 16. Jahrh. I, 1 S. 330. I, 2, S. 91. 160), sind die „Kastenherren" gemeint, also Organe der Vermögensverwaltung; wo aber gelegentlich nach Mt 18, 16 eine Ermahnung „im Beisein etlicher Personen" vorgenommen oder der Wandel des Pfarrers durch „etliche von den Ältesten aus der Gemeine" erkundet werden soll (Weimarer Generalia 1570; Mansfelder Visitationsordnung 1554; Sehling I, 1 S. 689. I, 2 S. 195), handelt es sich offensichtlich um kein dauerndes Institut. Wie wenig dergleichen Gedanken in Luthers Gesichtskreis traten, zeigen seine Deutungen der biblischen „Presbyter". Während Brenz (a. a. O.) sich eine förmliche biblische Gemeindeorganisation zurechtlegt, nach welcher der lehrende *ἐπίσκοπος* von einem Kollegium der *πρεσβύτεροι* umgeben ist, hat Luther zwar richtig erkannt, daß nach AG 20, 28 Tit 1, 5. 7 *πρεσβύτεροι* und *ἐπίσκοποι* identisch sind: aber er verwendet diese Erkenntnis nur polemisch gegen die höhere Jurisdiktion der Bischöfe (Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe 1534. EA 31, 358: Bischof und Pfarrherr Ein Ding, vgl. 11, 292; so schon 1519 Resolutio de potest. papae WA 2, 227 f.; 12, 387); daß „die Presbyter" etwas anderes sein könnten, als die Pfarrherren einer Stadt (Vom Mißbr. der Messe 1522. EA 28, 51) hat er niemals erwogen (so noch ein Jahrhundert später die luth. Orthodoxie z. B. Balduin zu 1 Tim 5, 20). — Über die ähnliche Entwickelung in der deutschen Schweiz ist Bd X S. 186 f. hinreichend berichtet worden. Was Oekolampad 1530 dem Rat zu Basel vortrug, daß um des Bannes willen, den man weder der Tyrannei des einzelnen Predigers, noch dem Unverstand der ganzen Gemeinde übertragen könne, Älteste geschaffen werden müßten (Oec. et Zwinglii epistolarum libri. Bas. 1536 p. 44 f.:

seniores quidam, qui olim πρεσβύτεροι dicti, quorum sententia, utpote prudentiorum, totius quoque ecclesiae mens esse constet), bildet wohl die Grundlage der bereits zitierten ähnlichen Äußerungen auf lutherischer Seite.

2. Den eigentlich presbyterianischen Gedanken hat Calvin ausgebildet. Schon seine frühesten Äußerungen zeigen, daß er der Kirche als solcher umfassendere Aufgaben zuwies: im Mittelpunkt steht das verbum Dei, welches jedoch nicht bloß gepredigt (Vorrede zum Kat. 1537. CR Calv. 5, 319), sondern durch entsprechende Organisationen in der Gemeinde fruchtbar gemacht werden soll (schon Inst. 1536. VI. Opp. 1, 208 f. rechnet zu den Pflichten der ecclesiae pastores quocunque demum nomine vocentur, ut dociles exhortentur et instituant, rebelles et pervivaces arguant, increpent, revincant, solvant, ligent; dem entspricht Genf. Bek. 1536, 18. K. Müller, Bekenntnisschriften S. 115, vgl. Bd X S. 487, 36, daß man die Kirche Christi nicht bloß an der Predigt, sondern auch am Gehorsam gegen das Evangelium erkennt, quant son sainct Evangille y est purement et fidèlement presché, annoncé, escouté et gardé). Dazu, insbesondere für die Übung der Exkommunikation, bedurfte es besonderer Organe neben den Predigern (Opp. XV, 214: nunquam utile putavi, ius excommunicandi permitti singulis pastoribus, nam et res odiosa est, nec exemplum probabile, et facile in tyrannidem lapsus, et alium usum apostoli tradiderunt), wie sie Calvin für Genf schon Anfang 1537 forderte (Opp. X¹, 10; ebenso Art. 9 der für den Züricher Konvent bestimmten Sätze 1538 Opp. X², 192: ut a senatu eligantur ex singulis urbis regionibus probi et cordati viri). Frei von allem Doktrinarismus konnte er sich dabei in eine engere oder weitere Verbindung der Kirche mit dem Staate fügen (vgl. auch bez. der Pfarrwahlen Inst. 1536. V Opp. I, 187: utrum totius ecclesiae comitiis aut paucorum suffragiis an vero magistratus sententia episcopum creari satius sit, nulla certa lex constitui potest; sed pro temporum ratione, populorumque moribus capiendum est consilium): er nützte die gegebene Situation aus, um die möglichste Wirksamkeit zu erzielen. Einigermaßen in Calvins Sinne durchgeführt wurden diese Gedanken erst seit 1541. Indem für das Thatsächliche auf Bd X S. 488, 20 ff. verwiesen werden kann, sind hier nur die Grundzüge der alsbald entwickelten Theorie nachzutragen. Es ist charakteristisch, daß die bei dem Erlaß der Ordonnances gemachten Erfahrungen den Reformator zu noch schärferer theoretischer Unterscheidung von Kirche und Staat veranlaßt haben (zum späteren Abschluß des Kampfes zwischen Staatsomnipotenz und kirchlicher Selbstständigkeit vgl. das Edikt von 1560, Richt. I, 352, nach welchem auch äußerlich der kirchliche Charakter der Sitzungen des Consistoire zum Ausdruck kommen soll): die Kirche hat eine eigene spiritualis potestas und bedarf deshalb sua quadam spirituali politia, quae tamen a civili prorsus distincta est, eamque adeo nihil impedit aut imminuit, ut potius multum juvet ac promoveat (Inst. 1559, IV, 11, 1, vgl. 8, 1; 20, 1). Diese besondere kirchliche Organisation gründet Calvin nirgends auf ein Selbstverwaltungsrecht der Gemeinde oder das allgemeine Priestertum (welches nach Komm. zu 1 Pt 2, 5 lediglich Gebet und Opfer des Lebens einschließt), sondern schlechthin nur auf das Bedürfnis einer dem Worte Gottes Bahn schaffenden Zuchtübung, welche im Unterschied von der bürgerlichen Justiz auf persönliche Überführung hinwirkt: hat die Kirche kein Schwert, sondern nur das Wort, so hat der Staat als solcher wiederum kein Mittel innerlicher Einwirkung (Inst. IV, 11, 4: Ecclesia . non hoc agit, ut qui peccavit invitus plectatur, sed ut voluntaria castigatione poenitentiam profiteatur). Hat der Staat seine Strafe verhängt, die vielleicht widerwillig hingenommen wird, so bleibt — wie gegen die Zwinglische Auffaugung durch den Staat dargelegt wird — der Kirche noch ihre eigene Aufgabe (a. a. O.: An illic cessabit ecclesia? At recipi ad coenam tales nequeunt, quin fiat et Christo et sacrae ejus institutioni injuria). Zur Durchführung derselben hat Christus seine Kirche mit den nötigen Ämtern ausgestattet, durch welche er selbst regiert (Inst. IV, 3, 1, vgl. 1, 5: qualiter ad opus quoque faciendum instrumento utitur artifex . . Posset id quidem vel per se ipsum . vel etiam per angelos facere. Ebenso Butzer, de regno Christi 1551. I, 2. Script. Angl. 1577 p. 5: ministris et certis ministeriorum gradibus designatis in administranda salute suorum utitur). Diese Ämter ergeben sich aus Eph 4, 11 (Inst. IV, 3, 4. 8): Apostel, Propheten und Evangelisten als Inhaber eines munus extraordinarium bleiben außer Betracht; sequuntur pastores et doctores, quibus carere nunquam potest ecclesia. Aus Rö 12, 7 und 1 Ko 12, 28 werden, wiederum unter Weglassung der nur für die apostolische Zeit bestimmten Ämter,

zwei weitere Funktionen festgestellt: gubernatio et cura pauperum (welche letztere Butzer a. a. O. I, 14 S. 50 als der Kirche im Unterschied vom Staat propria bezeichnet). So entstehen die vier Ämter Bd X S. 188,25, von denen die doctores (welche die interpretatio scripturae treiben, also vor allem theologische Professoren) nur in den spezifisch-calvinischen Ordnungen vorkommen (sie fehlen bei Butzer a. a. O. und in Laskis Londoner KO 1550, Richt. II, 99, bezw. werden mit den Pastoren zusammengefaßt). Die pastores und seniores gehören letzthin in die eine Kategorie der presbyteri, quorum duo erant genera: alii enim ad docendum erant ordinati, alii morum censores duntaxat erant (Inst. IV, 11, 6 vgl. zu 1 Pt 5, 1; 1 Ti 5, 17; AG 20, 28; Butzer a. a. O. I, 5 S. 35: die literis et linguis, vel etiam facultate publice docendi instructi sind die primarii presbyteri, die insbesondere episcopi heißen. Diese Betrachtung beherrscht die von Laski abhängigen Ordnungen z. B. Richter II, 99 in mehr demokratischem Sinne: der Pastor wird dann wohl zum „Bruder Mitpresbyter", während die betreffenden Äußerungen Calvins mehr exegetisch gemeint sind und keinesfalls dem Pastor seine ganz besondere Würde nehmen sollen. Inst. IV, 12, 1: dividamus ecclesiam in duos ordines praecipuos, clerum scilicet et plebem). Der ganze Apparat funktioniert nun nicht, wie im Katholicismus, kraft seiner ein für allemal wirkenden rechtlichen Einsetzung, sondern nur durch die Gegenwart des lebendigen Christus im Geiste (Inst. IV, 9, 1: hoc est Christi jus, ut conciliis omnibus praesideat . . . Tunc autem demum praesidere dico, ubi totum consessum verbo et spiritu suo moderatur).

3. Zur konsequenten Durchführung konnten die calvinisch-presbyterianischen Grundsätze erst in Kirchen kommen, in welchen kein staatlicher Schutz in eine fremdartige Bevormundung umzuschlagen vermochte. Auf diesem freikirchlichen Boden war dann das selbstständige Organisationsbedürfnis noch dringender, und man betont die Regel des göttlichen Wortes womöglich noch stärker (Londoner KO 1550: „Es ist hie nicht erlaubet allerlei Orden und Geschlechte der Diener der Gemeinde nach menschlichem Gutdünken einzuführen, gleichwie es auch nicht erlaubt ist, die notwendigen auszulassen: denn in diesem muß man folgen der Ordnung Gottes nach seinem heiligen Wort". Vgl. zum Inhalt dieser Ordnung Bd X S. 489,51ff.). — Über die französische KO 1559 ist Bd X S. 489,25ff. hinreichender Bericht gegeben. Wie weit entfernt die Hugenottengemeinden von demokratischen Repräsentationsgedanken waren, zeigen die ablehnenden Beschlüsse mehrerer Nationalsynoden gegen das von Morelli geforderte Stimmrecht der Gesamtgemeinde (vgl. Bd III S. 786 und Aymon I, 29. 58. 122f.). Auch dem Independentismus ist man scharf entgegengetreten (Nationalsynode von Charenton 1641; Aym. I, 679: wenn dieses Prinzip durchgeführt werden sollte, on y verroit former autant de Religions qu'il y avait de Paroisses et d'Assemblées particulières): hatte doch die KO die verstreuten Gemeinden grade durch den Zusammenschluß und die Unterstellung unter die Colloques, die Provinzial- und National-Synoden stärken wollen. Man hielt darauf, daß kein Sonderstatut einer Gemeinde sich mit den Generalartikeln der KO in Widerspruch setzte (KO V, 8), daß Einsetzung und Disziplinierung der Pastoren und Ältesten durch die Colloques oder die Provinzialsynoden erfolgte (I, 4; III, 1. 9) u. s. w.

4. Am nachhaltigsten wirkt die calvinische Gemeindeordnung in Schottland und dem von hier ausgegangenen puritanischen Presbyterianismus. Man gründet auch in Verfassungsfragen allein auf die Schrift (Knox' Book of Comm. Order of the Engl. Kirk at Geneva 1558; Dunlop II, 390: a form and order of a reformed church limite within the compasse of God's Word, which our Saviour hath left unto us as only sufficient to govern all our actions by. So noch in den modernen presbyterianischen Ordnungen z. B. Practice of the Fr. Ch. of Scotl. 5. Ed. 1898 p. 23: carefully based upon principles indicated in the Word of God; p. 83: proceed from a conscientious respect to the authority of Scripture. In dieser Fassung liegt doch angedeutet, was Westm. Conf. I, 6 ermäßigend sagt, daß Einzelnheiten naturali lumine ac prudentia christiana secundum generales verbi regulas entschieden werden sollen). Herr und König seiner Kirche ist Christus allein (Conf. Scot. 16; Westm. Conf. XXV, 6; Book of Church Order of the Presb. Church in the U. St. 1879, I, 1, 2: The Church which the Lord Jesus Christ has erected in this world for the gathering and perfecting of the saints, is his visible kingdom of grace), in dessen Namen alle kirchliche Gewalt durch die drei Ämter der Ministers of the Word, Ruling Elders and Deacons ausgeübt wird. Eben diese Gewalt Christi soll die kollegiale Verfassung der kirchlichen Behörden gegen

die Willkür von Einzelnen möglichst sicher stellen (ebd. I, 1, 5: Ecclesiastical jurisdiction is not a several, but a joint power, to be exercised by Presbyters in courts. Zu diesem letzteren beliebten Terminus macht Rieker a. a. O. S. 115 darauf aufmerksam, daß die Aufgabe der kirchlichen Behörden also nicht eine gesetzgebende, sondern eine richterliche ist: sie wenden Christi fertiges Recht an). Der Aufbau der Instanzen ist der gleiche, wie in der französischen KO: Kirk-Session (d. h. nach deutschen Begriffen Presbyterium oder Kirchengemeinderat), Presbytery (d. h. Bezirkssynode), Provincial Synod, General Assembly. Die Mitglieder des Presbytery werden von den Kirk-Sessions deputiert, die Mitglieder der höheren Körperschaften von den Presbyteries, wobei im allgemeinen sich Pastoren und Laien die Wage halten sollen. Die Leiter aller dieser Körperschaften pflegen als „Moderator" bezeichnet zu werden, wie man denn überhaupt um der grundsätzlichen Gleichheit aller Pastoren und Gemeinden willen jeden dauernden Herrschaftstitel gern vermeidet (Practice of the Fr. Ch. of Sc. II, 2: The scriptural equality of spiritual rulers appears to involve the obligation and privilege of meeting together for consultation, determination and united action). Moderator der Session ist der Pastor, während die Leitung der höheren Instanzen auch wohl in den Händen eines Ruling Elder liegen kann. Das Amt der Ältesten ist überall lebenslänglich (ganz vorübergehend nahm das First Book of Disc. 1560. Dunlop II, 577 eine jährliche Wahl in Aussicht). Die alte Ordnung der Kooptation besteht nur noch vereinzelt (Constitution and Law of the Church of Scotland. Edinb. 1886 p. 6); sie wurde überhaupt anfänglich nicht aus dem französischen Protestantismus übernommen: so fanden die modernen Repräsentationsgedanken, für welche die Wahl durch die Gemeinde wesentlich ist, eine Anknüpfung (Book of Church Order of the Presb. Ch. in the U. S. Richmond, Va. 1879 § 45: Ruling Elders, the immediate representatives of the people, are chosen by them. Wörtlich ebenso Constitution of the Cumberland Pr. Ch., Nashville, Tenn. 1883 § 17 Ohne diese ausdrückliche moderne Begründung auch Practice of the Free Church of Scotl. Edinb. 1898 p. 8; Digest of the Un. Presb. Ch. of North America, Pittsb. 1892 p. 34f. und sonst). Im allgemeinen ist der altpresbyterianische Gedanke in diesen englisch-amerikanischen Kirchen so unverändert geblieben, wie sonst nirgends: seit 1875 haben sich seine Bekenner zu der „Alliance of the reformed Churches holding the presbyterian system" zusammengeschlossen (Zeitschrift: The Quarterly Register, edited by G. D. Mathews, D. D., General-Secretary of the Alliance. London, 25 Christ Church Avenue, Brondesbury NW. Übersichten über den Stand der zugehörigen Kirchen auch bez. Verfassung, Bekenntnis u. s. w. geben die umfangreichen Proceedings and Reports of the General-Council, das alle vier Jahre abgehalten wird, zuletzt 1904 in Liverpool s. u. S. 18f.). Diese große kirchliche Gruppe grenzt ihre Verfassung mit Bewußtsein auf der einen Seite gegen den Episkopalismus (dessen in jeder Gemeinde vorhandene „Churchwardens" grundsätzlich keine das ganze Kirchenwesen tragende presbyteriale Gewalt, sondern wesentlich nur die Vermögensverwaltung haben, vgl. Bd I S. 540, 11; auch der aus dem Anglikanismus entsprungene Methodismus kennt zwar Laiendienst in reichem Maße, aber keine presbyteriale Ordnung: nur die Calvinistic Methodists of Wales gehören zur Presb. Alliance, vgl. Bd XII S. 792, 38 ff.), auf der anderen Seite gegen den Independentismus (der ursprünglich eine presbyteriale Ordnung der Einzelgemeinde kannte, K. Müller, Bek. S. 540, 19, die aber längst hingefallen ist, Bd X S. 692, 34) ab, gegen welchen sie die organische Einheit der Kirche Christi verteidigt (z. B. bezeichnet R. Forbes, Digest of rules and procedure in the inferior courts of the Fr. Ch. of Sc. 3. ed. Edinb. 1869 p. 51 nicht die Kirk-Session, sondern das Presbytery als the radical court of the Church). Das presbyterianische System gilt als göttlich-legitim, nicht aber als heilsnotwendig (Book of Ch. Order of the Pr. Ch. in the U. St. I, 7: This scriptural doctrine of Presbytery is necessary to the perfection of the order of the visible Church, but is not essential to its existence). Die Ansichten über das Verhältnis der jedenfalls nach ihren eignen Prinzipien zu organisierenden Kirche zum Staat haben sich gründlich gewandelt: hat die Westm. Conf. XXIII, 3 noch gefordert, daß der Staat alle corruptelae in cultu et disciplina abstellen solle (vgl. dagegen die von der Presb. Ch. in the U. St. 1788 abgewandelte Form bei K. Müller, Bek. 594, 30), so können sich heute weite Kreise fast nur noch einen freikirchlichen Presbyterianismus vorstellen: und in der That hat die Erfahrung gezeigt, daß die presbyterianischen Grundsätze in unabhängigen Verhältnissen am reinsten bewahrt blieben.

In den Niederlanden gab der seit 1555 von Süden her eindringende Calvinismus den Gemeinden Einheit und Kraft. Die bekannten Grundsätze von Christi Königsherrschaft, welche durch die schriftgemäßen Ämter ausgeübt wird, finden sich in der Conf. Belg. 27. 30 ausgesprochen. Die Einzelgestaltung zeigt sich einerseits durch die französische KO, andererseits auch durch die Laskischen Organisationen beeinflußt. Die Grundzüge, die freilich in den Provinzen variieren, wurden durch den Weseler Konvent 1568, die Synode zu Bedburg 1570 (Simons a. a. O. S. 3f.), die Emdener Synode 1571, die Nationalsynoden von Dordrecht 1578 und 1618f., Middelburg 1581 und Haag 1586 festgelegt. Die Instanzen sind: Kerkenraad, Classis, Provinciaale und Nationaale Synode; die Ämter: Dienaaren des Woords Gods, Ouderlingen, Diaconen, wozu meist auch die Doktoren kommen. Wie beherrschend der Gedanke der seelsorgerlichen Zucht ist, zeigt neben den übereinstimmenden Beschreibungen der Funktionen der Ältesten (vgl. Bd X S. 490,49), was der Weseler Konvent, also eine Versammlung, die im Augenblick auf gar keine obrigkeitliche Hilfe rechnen konnte, über die Wahl der Pastoren und Ältesten sagt (II, 3 vgl. IV, 5), daß eine den Ehrgeiz und die Volksleidenschaft ermäßigende Beteiligung der „Godvrugtigen Overheden" das Erwünschteste wäre (noch nach der freilich zwinglianisierenden KO der Provinzialsynode von Utrecht 1612, Hooijer a. a. O. S. 406, soll der Kirchenrat eine größere Liste für das Ältestenamt aufstellen, aus welcher der Magistrat wählt. Der Repräsentationsgedanke kommt nur einmal Haag 1586 § 9 unter dem Gesichtspunkte vor, daß der Kerkenraad als repraesenteerende die Gemeinte, dem Pastor seine Besoldung garantieren soll). Im allgemeinen werden neue Älteste durch Kirchenrat und Diakonenkollegium gewählt. Einfache Kooptation, aber unter sorgfältigster Kontrolle durch die ganze Gemeinde, schreibt (offenbar in Anlehnung an Laskis Londoner KO 1550, Kuyper II, 65, wo die Gemeindeversammlung überhaupt eine größere Rolle spielte) Dordrecht 1578 § 12 vor. Den holländischen Ordnungen eigentümlich ist die Wahl der Ältesten für zwei Jahre, so daß jährlich die Hälfte ausscheidet. Ganz ebenso verfährt man auch nach der Bergischen KO 1662 § 57, welche als der Niederschlag der in den niederrheinischen Gebieten herrschenden Gewohnheiten gelten kann, die sich mit den niederländischen enge berühren: jedoch gilt am Niederrhein die einfache Selbstergänzung des Presbyteriums, ohne Beiziehung der Diakonen. Natürlich mußten sich die Kirchen in dieser späteren Periode eine gewisse staatliche Beaufsichtigung gefallen lassen (z. B. Berg. KO §§ 18. 73. 140), welche doch die von innen erwachsene eigene kirchliche Organisation nicht aufhob.

In den von vornherein landeskirchlichen deutsch-reformierten Gebieten (Bd X S. 491,16ff.) kreuzen sich kirchlich-presbyteriale und staatlich-konsistoriale Elemente. In der Pfalz war der kurfürstliche Kirchenrat die überragende, längst eingewurzelte Behörde, als endlich auch Presbyterien eingesetzt wurden, die in manchen anderen dieser Kirchen überhaupt nicht für die Dauer zu stande kamen. Wie man die nötige Verbindung mit den bürgerlichen Instanzen suchte, ohne die Kirchengemeinde gar zu stark zu binden, zeigt die Pfälz. Presbyterial-O. 1681: „Was die Anzahl der Ältesten betrifft, soll auf eines jeden Orts Zustand und Anzahl der Gemeinde gesehen, und sonderlich in hiesiger Residenzstadt über die bisher gewöhnliche auch von der Hofkanzlei- und Universitäts-Stäben Personen dazu verordnet, in andern Amtsstädten und Dorfschaften aber aus dem Rat oder Gerichte: jedoch wirkliche Amt-Schultheißen und regierende Bürgermeister, es wäre denn, daß an andern reformierten Subjectis Mangel erschiene, davon ausgenommen, dazu benennet werden." Auf diesem Boden lehnt man auch den regelmäßigen Wechsel der Ältesten ab, nicht mit der französischen KO aus aristokratischem Prinzip, sondern, „weil nicht ratsam, daß die Ältesten, so ihr Amt fleißig verrichten, oftmals verändert werden, man auch auf den Dorfschaften nicht allemal tüchtige Leute haben kann" Für die deutsch-reformierten Gemeinden der brandenburg-preußischen Monarchie erging 1713 eine „Inspektions-Presbyterial-Classical-Gymnasien- und Schulordnung" (Mylius, Corpus Const. March. I, 1 p. 417ff.), in welcher die staatlichen Elemente noch stärker überwiegen. In allen diesen deutsch-reformierten Gebieten lag wie in den lutherischen die kirchliche Aufsicht wesentlich bei den landesherrlichen Konsistorien und Superintendenten.

5. Nachdem mit Ausnahme des englisch-amerikanischen Presbyterianismus und sonst verstreuter kleiner Gemeinden um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts fast überall die bisherige Entwickelung abgebrochen wurde, sind in den weitaus meisten reformierten, unierten und auch lutherischen Kirchengebieten presbyteriale Verfassungen auf stark verschobener Grundlage entstanden. Die Zucht, um deren willen die früheren Presbyterien gebildet wurden, rückt in den neueren Verfassungen meist in den Hintergrund. Der be-

herrschende Gesichtspunkt ist die Selbstverwaltung der Gemeinde, namentlich auch in Vermögenssachen. Das Vorbild, an welchem man sich orientiert, ist nicht die apostolische KO (ganz vereinzelt steht die Aussage der Österr. evang. Kirchenverfassung 1866 § 1, Friedberg S. 1031, daß die Kirche sich „in ihren kirchlichen Ordnungen nach den Lehren und Vorbildern der heiligen Schrift" aufbaut), sondern die parlamentarische Regierungsform. Für die folgende Darstellung ist auf die betreffenden kirchlich-statistischen Artikel zu verweisen.

Die erste Neuorganisation erfolgte in Frankreich 1802 (vgl. Bd VI S. 190, 38 ff.; die **Articles organiques** vom 18 **Germinal an X** stehen auch bei Friedberg 1001 ff.). Charakteristisch für die damals herrschenden Gesichtspunkte ist die Bestimmung, daß die Mitglieder des **Consistoire** aus den meistbesteuerten Insassen des Bezirks gewählt werden sollten. Als 1852 der Unterbau des **Conseil presbytéral** für jede Parochie geschaffen wurde, für dessen Zusammensetzung nichts derartiges verfügt ist, fiel diese Ungeheuerlichkeit von selbst hin: es besteht sogar die leise Möglichkeit, eine Wahl in den Presbyterialrat wegen **indignité notoire** für ungiltig zu erklären (**Arrêté du Ministre etc. 10 sept.** 1852 § 12). Die Ältesten werden auf 6 Jahre gewählt.

Über die KO der Niederländisch-reformierten Kirche von 1816 bezw. 1852 s. Bd VIII S. 267, 31 ff. 268, 12 ff. Die Wahlperiode der Ältesten läuft 4 Jahre (**Reglement voor de Kerkeraaden** 1857 Art. 11).

In der Schweiz gab die Bundesverfassung 1874 in mehreren Kantonen den Anstoß zu kirchlichen Organisationsgesetzen: sämtliche hier bestehende Ordnungen, auch die bereits etwas früher erlassenen, sind derartig nach den dem Volke geläufigen politischen Gesichtspunkten entworfen (z. B. sagt die Berner Kantonsverfassung § 84, daß die Synoden „nach demokratischen Grundsätzen" zu bilden seien), daß die geschichtlichen Verschiedenheiten der deutschen und französischen Schweiz vollkommen ausgeglichen erscheinen. Eine große Bedeutung eignet fast überall der Kirchgemeindeversammlung, zu welcher einfach die politisch-stimmberechtigten Konfessionsglieder zu gehören pflegen. Dieser übertragene Gesichtspunkt bringt es zu stande, daß für die Zugehörigkeit kirchliche Qualifikationen nirgends, wohl aber (mit alleiniger Ausnahme von Appenzell außer Rhoden und Neuenburg) schweizerisches Staatsbürgerrecht gefordert wird. Die Kirchgemeindeversammlung hat nicht nur die Wahl des Pfarrers (meist auf sechs Jahre) und der Mitglieder des Kirchgemeinderats (auch Gemeindekirchenpflege u. a. genannt) direkt zu vollziehen, sondern besitzt auch für lokale Gesetzgebung und Verwaltung weitgehende Rechte der Mitwirkung oder wenigstens Hinderung. Für die Wählbarkeit in den Kirchgemeinderat (in der Regel auf 4 oder 6 Jahre) gilt die gleiche Qualifikation wie für das aktive Wahlrecht, höchstens daß hier und dort die Altersgrenze etwas erhöht ist (Bern 23 Jahre, Schaffhausen und Waadt 25 Jahre). Vorsitzender ist meist der Pfarrer: jedoch besteht grade in den größten Kantonen (Bern 1874, Zürich 1895) die Vorschrift, daß der Pfarrer nicht von Amtswegen Mitglied des Kirchenrats ist, aber in denselben gewählt werden kann. Zürich hat 1900 hinzugefügt, daß ein nicht als Mitglied gewählter Pfarrer Sitz und beratende Stimme hat, daß aber kein Pfarrer jemals den Vorsitz in dieser Versammlung führen soll, welche ja seine Aufsichtsbehörde ist. Die Aufgabe der Kirchspielpflege wird meistens als Verwaltung beschrieben, hier und da findet sich ein Hinweis auf die Sittenaufsicht, wobei die Anzeige strafbarer Gesetzesübertretungen zur Pflicht gemacht wird. Nur in wenigen Kantonen (Aargau 1868 bezw. 1894, Thurgau 1870) sind presbyterial-polizeiliche Bestimmungen in Kraft: der mit sehr weitgehender Sittenzucht beauftragte Kirchenvorstand kann die Gemeindeglieder vorfordern und dafür polizeiliche Hilfe in Anspruch nehmen. Die nächsthöhere Instanz ist die Synode, deren Mitglieder (z. B. in Zürich je eines auf 2000 Protestanten) aus direkten Wahlen hervorgehen. Über ihr steht der Kirchenrat, entweder ein reiner Synodalausschuß für die ständige Verwaltung, oder durch einige Deputierte des politischen Kantonsrats ergänzt. — Die kleinen, aber sehr lebendigen Freikirchen des Waadtlandes 1847, von Genf 1848 und Neuenburg 1874 haben die calvinischen Ämter wiederhergestellt: doch wählt die Gemeindeversammlung (nach **Constitution pour l'Égl. libre du canton de Vaud**, zuletzt revidiert 1898 § 8 mit der ausdrücklichen Bestimmung: **Les Assemblées électorales sont composées des membres de l'Église, hommes et femmes, âgés de vingt ans révolus**) die **anciens** auf 6 Jahre.

In Deutschland bildet die rheinisch-westfälische KO von 1835 (revidiert 1853) den Übergang von den älteren reformierten Ordnungen, deren Art in diesen Provinzen auch von den lutherischen Gemeinden angenommen war, zu den modernen Verfassungen. Ein Rest aus früherer Zeit ist es, wenn § 2 die Einpfarrung in eine Gemeinde von der

Mitgliedschaft unterschieden wird: nur wer durch Kirchenzeugnis oder persönliche Erklärung die letztere erworben hat, besitzt aktive und passive Wahlfähigkeit. § 5: „Jede Ortsgemeinde wird in ihren Gemeindeangelegenheiten durch ein Presbyterium vertreten, bestehend aus dem Pfarrer (wo deren mehrere vorhanden, alterniert nach § 6 das Präsidium unter ihnen nach dem Herkommen) oder den Pfarrern, aus Ältesten, Kirchmeistern (nach § 16 Rechnungsführer, Aufseher über Bausachen und sonstige äußere Angelegenheiten) und Diakonen." Die Wahlperiode der Presbyter läuft 4 Jahre. Sie bedürfen nach § 10 (ebenso § 22 die Repräsentanten) einer positiven Qualifikation: sie müssen „einen ehrbaren Lebenswandel führen und an dem öffentlichen Gottesdienste und dem heiligen Abendmahle fleißig teil nehmen." Zum Geschäftskreise des Presbyteriums gehört die gesamte innere und äußere Gemeindeleitung, wobei § 14 die Handhabung der Kirchendisziplin an erster Stelle genannt und § 15 auch an die jährlichen Hausbesuche, „wo dieselben üblich sind", errinnert wird. Im Vergleich mit den früheren Ordnungen stellt die Schaffung einer größeren Repräsentation neben dem Presbyterium § 18 ff., gewissermaßen zur Kontrolle desselben, ein Novum dar: in Gemeinden unter 200 Seelen tritt die Versammlung der stimmfähigen Glieder an die Stelle. Mitglieder des Presbyteriums müssen das 30., der Repräsentation das 24. Lebensjahr zurückgelegt haben. Aus den Presbyterien geht die Kreissynode hervor, die ihren Vorstand selbst wählt, wobei Superintendent und Assessor vom Oberkirchenrat bestätigt werden müssen (§ 36). Die Provinzialsynode setzt sich aus allen Superintendenten und je einem geistlichen und weltlichen Deputierten der Kreissynoden zusammen (§ 45).

Hinsichtlich der Aufsichtsorgane kommt von den später geschaffenen Ordnungen der rheinisch-westfälischen die österreichische 1866 (Bd XIV S. 322, 35 ff.) am nächsten (Wahl der Senioren und Superintendenten §§ 69. 87; Friedberg S. 1044 ff.). Von der Gemeinde direkt gewählt wird nur die (größere) Gemeindevertretung: diese bestimmt aus sich das Presbyterium.

Für die reichsdeutschen Landeskirchen wurde ohne weitere konfessionelle Unterscheidung vielfach die Kirchengemeinde- und Synodalordnung für die sechs östlichen preußischen Provinzen vom 10. September 1873 maßgebend. Dieselbe deckt sich im Gesamtaufbau mit der rheinisch-westfälischen KO: neben dem Gemeindekirchenrat steht in Gemeinden von über 500 Seelen eine Gemeindevertretung. An wesentlicheren Abweichungen sind folgende zu notieren: in den Gemeindekirchenrat kann der Kirchenpatron eintreten, wenn er die erforderlichen Eigenschaften besitzt, oder einen Vertreter abordnen (§ 6). Die Qualifikation der Ältesten wird nur negativ beschrieben (§ 35: „Wählbar in die Gemeindevertretung sind alle Wahlberechtigten, sofern sie nicht durch beharrliche Fernhaltung vom öffentlichen Gottesdienste und von der Teilnahme an den Sakramenten ihre kirchliche Gemeinschaft zu bethätigen aufgehört haben"). Den Vorsitz im Gemeindekirchenrat führt immer der erste Geistliche (§ 8). Die Unabhängigkeit des Pfarrers in seinen geistlichen Amtsthätigkeiten vom Gemeindekirchenrat wird ausdrücklich festgestellt, auch handelt derselbe in der Zuchtübung (Ausschluß vom Abendmahl) nicht einfach als Glied des Kirchenrats, sondern kann gegen dessen ablehnenden Beschluß an die Kreissynode appellieren (§ 14). Die Superintendenten sind landesherrliche Beamte, werden also nicht gewählt. Der Landesherr ernennt Mitglieder der Provinzialsynoden, deren Zahl den sechsten Teil der von den Kreissynoden zu wählenden Vertreter (zu denen die Superintendenten nicht notwendig gehören) nicht übersteigen soll (§ 59; ähnlich für die Generalsynode der acht älteren Provinzen. Gen.-Syn.O. 1876 § 2). — Abgesehen von Kleinigkeiten decken sich mit der altpreußischen Ordnung fast ganz die Verfassungen der unierten Landeskirchen von Anhalt 1875, Nassau 1877 und der reformierten Kirche von Hannover 1882. Im Großherzogtum Hessen 1874, Schleswig-Holstein 1876, Hessen-Kassel 1885 besteht nur die Abweichung, daß die Aeltesten nicht aus direkten Wahlen der Gemeinde hervorgehen, sondern von der größeren Vertretung gewählt werden. Auf etwas anderer Grundlage ergiebt sich das gleiche Resultat in Baden 1861, ähnlich auch in Württemberg 1887, wo freilich nur ein Kirchengemeinderat ohne größere Vertretung besteht, der aber bei einem Bestande von 8 Mitgliedern ab einen Verwaltungsausschuß für bestimmte Geschäfte bestellen kann. Eine engere und weitere Vertretung ist auch mit besonderen geschichtlichen Modifikationen in Bremen (das nur Ordnungen der einzelnen Gemeinden kennt) und Lübeck vorhanden.

Den Schritt der rheinisch-westfälischen KO, neben dem eigentlichen Kirchenvorstand eine größere Repräsentation anzuordnen, haben eine Reihe neuerer Verfassungen nicht mitgethan: die lutherischen Landeskirchen von Braunschweig 1851, Oldenburg 1853 (wo

jedoch ein Kirchenausschuß für Rechnungssachen vorgesehen ist), Waldeck 1857, Hannover 1864, Sachsen 1878, Hamburg 1883, Schaumburg-Lippe 1893, die unierte Kirche der bayer. Rheinpfalz 1876 (zur Geschichte vgl. Bd II S. 492; Bd V S. 134, 37. 135, 4ff.), die reformierte Kirche von Lippe-Detmold 1876, und die thüringischen Kirchen, soweit sie neuere Ordnungen besitzen. Aber auch hier walten überall modern-presbyteriale Grundsätze. Zur Mitgliedschaft der Kirchenvorstände werden in Thüringen meist die Lehrer grundsätzlich herangezogen (z. B. Meiningen 1876, Großherzogtum Sachsen 1895); in den beiden Schwarzburg (1854 und 1865) wurde überhaupt ein einheitlicher „Kirchen- und Schulvorstand" gebildet. Mehrfach gelten die Bürgermeister als geborene Mitglieder (Württemberg 1887, Reuß j. L. 1893, Großh. Sachsen 1895; in Hamburg 1883 entsendet der Senat in jeden Kirchenvorstand zwei Präsidial-Mitglieder oder Kirchspielsherren; dem Patron giebt Württemberg nur beratende Stimme).

Eine ältere Doppelvertretung der Kirchengemeinde besteht noch in der lutherischen Kirche des rechtsrheinischen Bayern: da die Verwaltung des Kirchenvermögens sowohl in katholischen wie protestantischen Gemeinden schon 1834 den „Kirchenverwaltungen" anvertraut war, so fanden die 1850 gebildeten Kirchenvorstände nur einen verengerten Wirkungskreis vor (vgl. sonst Bd II S. 492, 30ff.).

Die Qualifikationen für die Wählbarkeit zum Ältestenamt sind in den modernen Ordnungen überwiegend negativ, jedenfalls aber sehr vorsichtig gefaßt. Bemerkt zu werden verdient, daß die lutherische Kirche des Königreichs Sachsen die frühere (1868) negative Fassung 1896 (ZKR 1897 V, 261) in positive Form umgestaltete: „Wählbar sind nur stimmberechtigte Gemeindeglieder von gutem Rufe, bewährtem christlichen Sinn, kirchlicher Einsicht und Erfahrung" **E. F. Karl Müller.**

Presbyterianische Allianz. — Alliance of the Reformed Churches holding the Presbyterian System. Minutes and Proceedings of the first General Council, Edinburgh 1877, edited by George D. Matthews, D. D. — The same of the second Council, Philadelphia 1880, — of the third, Belfast 1884 — of the fourth, London 1888 — of the fifth, Toronto 1892 — of the sixth, Glasgow 1896 — of the seventh, Washingthon 1899. — W G. Blaikie, D. D. Edinburgh: The Catholic Presbyterian. An international Journal, Ecclesiastical and Religious (Monatsschrift, 6 Jahrgänge, London, James Nisbet & Co.) — The Quarterly Register. Organ of the Alliance etc. edited since 1885 by Prof. W. G. Blaikie, D. D., since 1889 by G. D. Matthews, D. D. London, Office of the Alliance, 25. Christ Church Ave., Brondesbury N. W — G. D. Matthews, D. D.: Sketch of the History of the Alliance etc. (noch nicht erschienen, von dem Verf. im Manuskript benutzt).

Die „Allgemeine Allianz reformierter Kirchen presbyterianischer Ordnung", kurzhin auch wohl als „Pan-Presbyterian Alliance" bezeichnet, ist im Juli des Jahres 1877 auf dem ersten zu diesem Zwecke in Edinburgh versammelten „Konzil" gegründet worden. Sie will eine Vereinigung sämtlicher presbyterianisch verfaßten Kirchen („throughout the world") sein, aber eben der Kirchen, die nach einem bestimmten Prozentsatze ihrer Mitgliederzahl ihre Vertreter („Delegates") wählen, je einen Pastor und einen Ältesten, um auf den alle vier Jahre zusammentretenden Versammlungen („Councils") die gemeinsamen Angelegenheiten dieser Kirchen zu beraten und in Beziehung auf sie Beschlüsse zu fassen haben, und eben dadurch unterscheidet sich diese Allianz von der sog. „Evangelischen", daß die letztere aus Privatpersonen besteht, die ohne Auftrag bloß in ihrem eigenen Namen zusammentreten, jene aber nur solche zu ihren Versammlungen mit beschließender Stimme zulassen, welche von einem nach presbyterianischer Weise organisierten Kirchenkörper („from an organized body") ihren Auftrag empfangen haben. Zu Grunde liegt der Gedanke, der ja auch in der Schrift seine Begründung findet, daß die christliche Kirche eine Einheit sei, als deren alleiniges Haupt Jesus Christus betrachtet werden müsse, durch welchen aber auch alle, die durch der Apostel Wort an ihn gläubig geworden seien, durch das geistige Band der Liebe als die Glieder an seinem Leibe miteinander zusammenhängen und zwar durch die ganze Welt hin. Da könne und dürfe von einem irdischen Oberhaupte der christlichen Kirche, unter welchem Namen und Vorwande auch immer, nicht die Rede sein, Jesus Christus allein das Haupt und allein die Liebe das Band, das hier die Einheit herzustellen hat. Das nannte man und nennt es auch heute noch die richtige, d. h. schriftgemäß aufgefaßte „Katholicität", und eben deshalb war auch die erste Bedingung, die man bei der Gründung dieser Allianz stellte, daß von einer Herrschaft der einen Kirche über die andere nicht die Rede sein dürfe, daß darum aber auch die Allianz selbst sich nicht in die inneren Angelegenheiten der einzelnen zu ihr gehörenden Kirchen zu mischen habe, und daß auch die aus den gemeinsamen Beratungen hervor-

gehenden Beschlüsse nur zu freier Annahme den einzelnen Kirchen dargeboten werden dürften ohne allen Zwang irgend welcher Art, wobei man denn freilich voraussetzen mochte, daß das Vernünftige, Zweckmäßige und schriftgemäß Begründete auch von keiner der verbündeten Kirchen werde zurückgewiesen, sondern ihren besonderen Verhältnissen angepaßt werden. Es sollte sich auf den „Konzilien“ mehr um Klarstellung christlicher Grundsätze, als um formulierte Gesetze handeln, an deren Annahme die Mitgliedschaft in der Verbindung geknüpft werden müsse.

Wann und von wem der Gedanke einer solchen Allianz zuerst ausgesprochen worden, läßt sich schwer feststellen. Latent ist er in den reformierten, namentlich aber den presbyterianisch organisierten Kirchen immer vorhanden gewesen. Schon Calvin, der die Forderung, daß die Katholicität der Kirche an die Zubehör zu dem weltlichen Haupte, das sich Papst nenne, gebunden sei, stets mit aller ernsten Entschiedenheit zurückgewiesen hat, ist in seinen „Ordonnanzen“ doch auch von diesem Gedanken geleitet worden, daß die christliche Kirche eine organisierte Gemeinschaft unter dem einen und alleinigen Haupte Jesus Christus sein müsse, und von da an hat ihn die reformierte Kirche auch stets bewahrt, wie sie denn je auch das Wort „allgemein“ im dritten Glaubensartikel, wo von der christlichen Kirche geredet wird, nicht beseitigt hat. Die reformierte Kirche hat diese recht „katholische“ Einheit der Kirche Jesu Christi, was hier freilich nicht weiter ausgeführt werden kann, stets betont und, soweit es mit der Freiheit und Wahrhaftigkeit vereinbart werden konnte, auch festzuhalten gesucht, und namentlich die Presbyterianer, die den Independentismus, nach welchem jede einzelne Gemeinde völlig losgelöst von allen anderen sein würde, stets verworfen haben als eine Doktrin, welche nichts anderes als die Auflösung der Kirche als einer Einheit bedeute, haben darauf Bedacht genommen, daß der Zusammenhang zwischen den einzelnen Gemeinden erhalten bleiben müsse und zwar dadurch, daß der christlichen Kirche eine in sich gegliederte Einheit gegeben würde, in welche die einzelnen Gemeinden sich einzufügen hätten. Namentlich aber in der letzten Hälfte des 19. Jahrhunderts war dieser Gedanke der wesentlichen Zusammengehörigkeit der durch die Welt hin zerstreuten, auf den einen gemeinsamen Grund gebauten christlichen Kirchen gerade in den presbyterianischen Kirchen diesseits und jenseits des atlantischen Ozeans wieder lebendig geworden. Schon der Umstand, daß zu beiden Seiten des Ozeans presbyterianische Kirchen von großer Ausdehnung sich fanden, die durch ihren gemeinsamen Ursprung und durch die mannigfaltigsten Lebensbeziehungen miteinander verknüpft waren, mußte das Gefühl der Zusammengehörigkeit auch in kirchlicher Beziehung bei ihnen erwecken, und dann auch der, daß, namentlich in Großbritannien und Irland, aber infolgedessen auch in den Vereinigten Staaten von Nordamerika Zertrennungen in den presbyterianisch verfaßten Kirchen entstanden waren, die nicht zwar das gemeinsame Glaubensbekenntnis und nicht auch die allen gemeinsame presbyterianische Verfassung in ihren Grundzügen, wohl aber einzelne Bestimmungen dieser Verfassung betrafen. So haben sich in Schottland die United Presbyterian Church und die Free Church von der presbyterianischen Staatskirche, der Established Church getrennt, weil es auf anderem Wege nicht möglich war, Mißstände zu beseitigen, die ihnen unerträglich erschienen, und diese Vorgänge im Mutterlande hatten auch hinüber gewirkt, wie nach den Vereinigten Staaten, so auch in andere unter der Krone von England vereinigte Länder. Da war es wohl natürlich, daß in diesen Kreisen, denen das Gefühl tief innerlicher Zusammengehörigkeit in dem Einen, dem sie gemeinsam anzugehören sich bewußt waren, so tief eingeprägt war, nun auch das Verlangen sich regte, auf einem anderen Wege das zerrissene Band wieder herzustellen, als auf dem der verfassungsmäßigen Organisation, und zwar auf einem solchen, auf welchem beides, die Selbstständigkeit der einzelnen Glieder und das Gebundensein aneinander in gleicher Weise zu ihrem Rechte kämen, und eben das sollte durch die „Allgemeine Allianz“, die man miteinander zu schließen unternahm, erlangt werden.

Unter denen, welche den ersten Anstoß zu der auf dies Ziel hinausgehenden Bewegung gegeben haben, ist wohl vor allem ein Dr. Mc Cosh zu nennen, der Professor der Ethik am königlichen College zu Belfast war und von da nach Princeton in New Jersey berufen wurde. Er brachte die Notwendigkeit einer neuen Vereinigung der getrennten Glieder erst in kleineren Kreisen und dann vor den presbyterianischen Kirchen Amerikas zur Sprache und auf seine Anregung hin geschah es denn auch, daß schon im Jahre 1869 die beiden bis dahin getrennten presbyterianischen Kirchen in den Vereinigten Staaten sich wieder zusammenschlossen. Im Jahre 1870 machte er der Generalversammlung dieser nun geeinigten Kirchen dann den Vorschlag, ein allgemeines Konzil aller presbyterianischen Kirchen

zu berufen, und erlangte es dann nach längeren Beratungen im Jahre 1873, daß dieser Vorschlag auch angenommen wurde. Die Versammlung beschloß: „Weil zwischen den presbyterianischen Kirchen in unserem und in anderen Ländern hinsichtlich des Glaubensbekenntnisses, der Kirchenverfassung und der Ordnung des Gottesdienstes eine wesentliche Übereinstimmung besteht und es von Wichtigkeit ist, diese Einigkeit auch den Kirchen und der Welt vor Augen zu führen, und weil auch an so manchen Orten ein Verlangen nach einer engeren Vereinigung zwischen allen Gliedern der großen und weithin zerstreuten Familie der presbyterianischen Kirchen hervorgetreten ist, so beschließt die Versammlung: es soll ein Ausschuß ernannt werden, bestehend aus dem Moderator der Generalversammlung, Rev. Dr. Howard Crosby, dem Schriftführer, Rev. Dr. Hatfield, und dem Rev. James Mc Cosh, D. D., LLD., welcher sich mit den Schwesterkirchen, die sich zu dem Westminsterbekenntnisse halten, ins Benehmen setzen soll, um ein ökumenisches Konzil dieser Kirchen zu stande zu bringen, das über die Gegenstände von gemeinsamem Interesse zu beraten, namentlich aber die Aufgabe haben soll, ein einträchtiges Vorgehen auf den Gebieten der inneren, wie auch der Heidenmission zu befördern" Auch fand dieser Vorschlag, den Dr. Mc Cosh in einer eigenen Schrift noch mehr ins Licht zu setzen suchte, diesseits und jenseits des Ozeans bald freudige Zustimmung. Unter denen, die den Plan mit allen ihren Kräften zu fördern suchten, sind vor allem zu nennen Dr. G. Mathews, damals Professor am presbyterianischen College zu Toronto in Canada und bis heute noch der Generalsekretär der Allianz, Dr. W. G. Blaikie, Prof. am Free-Church-College zu Edinburgh, Principal John Cairns von der United Presbyterian Church ebendas. und Dr. Calderwood von der schottischen Staatskirche, und es war ersichtlich, daß mit diesem Vorschlage nur ausgesprochen worden war, was als ein Bedürfnis längst in vieler Herzen gelegen hatte.

Zwar bedurfte es, ehe der Plan in Ausführung kam, noch vieler Arbeit und auch einer gewissen Klärung. Welche Kirchen sollten von dieser Allianz umschlossen werden? In dem Aufrufe von 1870 waren die genannt, welche dem Westminsterbekenntnisse anhingen, aber damit waren doch alle diejenigen ausgeschlossen, die anders formulierte Bekenntnisschriften hatten und denen doch nicht abgesprochen werden konnte, daß sie zu der großen Familie der reformierten Kirchen gehörten. Sollten diejenigen, welche den Heidelberger Katechismus, die Helvetische Konfession, die Konfession von La Rochelle als den hergebrachten Ausdruck ihres Glaubens erkannten, nicht mit aufgenommen werden? und war es darum zu thun, die Allianz bloß auf die englisch redenden Kirchen auszudehnen? was denn doch die Ausschließung von weiten Kreisen mit presbyterianischer Kirchenverfassung bedeutet haben würde. Und wie wollte man sich zu den Bischöflichen stellen, die doch auch den Namen „reformierter" Kirchen trugen und nicht bloß dem Namen nach „reformiert" waren, sondern auch thatsächlich in ihrem Bekenntnis, den 39 Artikeln, reformiertes Gepräge trugen? Diese Fragen mußten notwendig erst entschieden werden, ehe man weiter gehen konnte, und eine lange Reihe von Beratungen fand statt, um das Richtige und wirklich Wünschenswerte zu treffen. Dr. Mc Cosh kam dann auch nach Edinburgh (1874), wo er namentlich mit Dr. Blaikie Beratungen pflog, durch welche die Sache überaus gefördert wurde, und was die Vereinigten Staaten betrifft, so war es auch namentlich Dr. Phil. Schaff, damals Professor am Seminar zu Mercesburg, der, obgleich mit vielen andern Arbeiten überhäuft, doch auch noch Zeit fand, um auch dieser Sache sich anzunehmen. Kurz, weil der Raum nicht verstattet, diese Verhandlungen hier im einzelnen darzulegen, es kam dann schließlich zu folgenden Beschlüssen: „nicht ein bestimmtes reformiertes Bekenntnis soll die Grundlage der Einigung bilden, sondern die Presbyterianische Kirchenverfassung, die, wenn auch in verschiedenartiger Ausführung, was Einzelheiten betrifft, allen reformierten Kirchen in der Welt gemeinsam ist" Damit waren denn freilich die Bischöflichen ausgeschlossen, ebenso wie die Independenten, aber diese schlossen sich, wie man sich sagen mußte, auch selbst aus. Dagegen war allen reformierten Kirchen, welchen Bekenntnisses und welcher Nationalität auch immer, die Thore geöffnet, und es hat sich gezeigt, daß der hier eingeschlagene Weg auch der richtige gewesen ist. Die Allianz erstreckt sich jetzt, mit geringen Ausnahmen, auf sämtliche presbyterianisch verfaßte Kirchen der Welt, und was auch nicht zu unterschätzen ist, auch mit denjenigen Kirchen, die nicht in die Allianz haben eintreten können, wie namentlich auch mit der bischöflichen von England, lebt sie in Frieden und in gegenseitiger Anerkennung, was im anderen Falle wohl nicht so der Fall gewesen sein würde. Das Suum cuique hat auch hier seine heilsame, friedestiftende Wirkung ausgeübt.

Abgehalten sind bis jetzt sieben „Konzilien" der Allianz, wie sie oben in der litte-

rarischen Übersicht bereits genannt worden sind, und beschickt worden sind diese Versammlungen von den folgenden Kirchen: Presbyterianische Kirche von England, Synode der Schottischen Kirche in England, Presbyterianische Kirche von Irland, sowie Reformierte presbyterianische Kirche und Synode der getrennten Kirche (Secession Church) von Irland, Staatskirche von Schottland, Freie Schottische Kirche und (jetzt mit dieser vereinigt) die United Presbyterian Church, sodann auch die Reformierte presbyterianische und die ursprüngliche getrennte Kirche, beide in Schottland, die Calvinistische Methodistenkirche von Wales, die Presbyterianische Kirche von Canada, die Presbyterianische Kirche in den Vereinigten Staaten von Amerika und davon zu unterscheiden die Presbyterianische Kirche im Süden der Vereinigten Staaten, die Reformierte Kirche in Amerika und, unterschieden von dieser, die Ref. Kirche in den Vereinigten Staaten, die Presbyterianische Kirche von Cumberland (Vereinigte Staaten), die Synode der Reformierten presbyterianischen Kirche in Nordamerika, und die Vereinigte Reformierte Synode des Südens von Amerika, die Presbyterianische Kirche von Neusüdwales, die von Viktoria, von Queensland, von Süd- und von Ost-Australien, sowie die von Tasmania, von Neuseeland, von Otago, aus Westindien die von Jamaika und von Trinidad, aus Afrika die vom Kapland, aus Asien die von Ceylon, von China, und zwar von Tic-Hui, von Chiang-chin und von Chui-Chew, endlich auch vom europäischen Kontinent die Reformierte Kirche in Österreich, die Evangelische Kirche und die christliche Missionskirche in Belgien, die Reformierte Kirche in Böhmen, die Reformierten Kirchen in Frankreich, die evangelische Kirche von Griechenland, die Waldenserkirche und die Freie Kirche von Italien, die Reformierte Kirche in Mähren, die in Spanien, die Freien Kirchen in der Schweiz (Genf, Neuchâtel, Waadland). Aus Deutschland nahm an dem Konzil zu Belfast 1884 der damalige Moderator der presbyterianisch verfaßten Konföderation Reformierter Kirchen in Niedersachsen, D. Brandes in Göttingen, jetzt in Bückeburg, teil und wurde als korrespondierendes Mitglied in die Allianz aufgenommen und zugleich in ihr Exekutiv-Komitee gewählt, während an dem Konzil von London 1888 außer dem oben genannten noch eine Reihe von anderen deutschen reformierten Pastoren und der Graf, jetzt Fürst Knyphausen als Vorsitzender des reformierten ostfriesischen Synodalausschusses, an dem in Toronto 1892 aber der Prof. Göbel zu Bonn und der Pastor Schmidt von der reformierten Gemeinde zu Vlotho teilnahmen. Wiederholt ist auf den Konzilien der Wunsch ausgesprochen, daß auch die evangelischen Kirchen Deutschlands, soweit sie presbyterianische Verfassung haben, der Allianz sich anschließen möchten, wodurch dann dieser Ring evangelischer Kirchen, der bereits um die Welt geht, vollends seinen Abschluß finden würde.

Jedenfalls darf gesagt werden, daß die Allianz wohl berechtigt ist, ihre Versammlungen als „Konzile", d. h. als Kirchenversammlungen zu bezeichnen und ihnen auch den Namen „ökumenischer" Versammlungen beizulegen. Sie umfaßten in der That doch die Oikumene, und zwar als Vereinigung von evangelischen Christen, bei denen die Zubehör zu dem einen Herrn und Heilande das einigende Band bildete. Die Römischen haben diesen Versammlungen freilich das Recht absprechen wollen, den oben genannten Namen sich beizulegen.

Die Allianz, um auch das noch zu bemerken, teilt sich in zwei Abteilungen, in die östliche, welche Europa, und in die westliche, welche Amerika umfaßt. An ihrer Spitze als der Leiter von einem Konzil zum anderen steht ein General-Sekretär, z. Z. Dr. G. D. Mathews in London, und dieser hat denn auch die Verbindung zwischen den beiden oben genannten Abteilungen, sowie die zwischen den Kirchen zu unterhalten, welche die Vereinigung umschließt. Jede der beiden Abteilungen hat einen Präsidenten, welchem ein ausführender Ausschuß zur Seite steht, z. Z. die östliche Prof. Dr. Marshall Lang zu Glasgow, die westliche Prof. Dr. Roberts zu Cincinnati. Der General-Sekretär aber unterhält die Verbindung nicht bloß dadurch, daß er das Organ der Allianz, das Quarterly Register herausgiebt, durch welches die vereinigten Kirchen auf dem Laufenden erhalten werden über alles, was Wichtiges im Bereiche der Vereinigung geschieht, sondern er tritt den verschiedenen Kirchen auch durch Reisen nahe, die er zu ihnen unternimmt, um nach ihren Bedürfnissen zu sehen und ihnen heilsame Anregungen zu geben.

Fragt man nun zum Schluß, was denn die Allianz bisher geleistet hat, so sind es eben diese Anregungen der mannigfaltigsten Art, die von ihr ausgegangen sind, und die in der hier gebotenen Kürze nicht aufgezählt werden können. Namentlich ist durch die Allianz Ordnung in das Missionswesen gebracht worden, und das um so leichter, als dies bei den Presbyterianern nicht in den Händen von Privatleuten, sondern in denen der Kirchen und ihrer Presbyterien und Synoden liegt. Ihr wesentlicher Nutzen für das

kirchliche Leben aber besteht darin, daß sie ein Gefühl der Gemeinsamkeit, der Zusammengehörigkeit und der Verpflichtung des Zusammenstehens in ihre Kreise gebracht hat und vor Augen stellt, wie es möglich ist, daß die Kirche Jesu Christi geeinigt werde, ohne daß ein überherrschendes Weltregiment sie zusammenhalten müßte. Die presbyterianische Kirche, wie sie „durch die ganze Welt hin" sich erstreckt, ist durch sie geeinigt worden bloß durch das freie, frei machende und frei lassende, aber gleichwohl fest bindende Band der Vollkommenheit, welches Liebe heißt, ganz allein unter dem einen ihr von Gott gesetzten Haupte Jesus Christus, und zwar ohne irgend welchen Zwang von welcher Seite auch immer. Da ist keine hochherrschende Hierarchie und kein überherrschendes Staatskirchentum, und doch Einheit und Gemeinschaft, und daß sie das praktisch zu stande gebracht und damit die Möglichkeit einer solchen Einheit in der Mannigfaltigkeit gezeigt hat, das ist das Bedeutsame in ihr. „Die Allianz ist nicht berechtigt, einen Druck irgend welcher Art auf ihre Mitglieder auszuüben, aber es steht ihr zu, den Geist der Einigkeit und Einhelligkeit zu pflegen, und da, wo er begehrt wird, ist sie auch berechtigt und verpflichtet, guten Rat, aber immer zu freier Annahme des Geratenen zu erteilen". Das ist ihre Bedeutung für unsere Zeit und zeigt, daß die Kirchen, die sich ihr angeschlossen haben, dem Gängelbande entwachsen sind und stehen im männlichen Alter der Kinder Gottes. D. **Brandes.**

Pressensé, Edmond de, gest. 1891. — I. Seine Schriften: Conférences sur le christianisme dans ses applications aux questions sociales, Paris 1849; Du catholicisme en France 1851; La famille chrétienne 1856; Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne, 4 Bde 1858—1877, deutsch von Fabarius 1862—1877; Discours religieux 1859; L'école critique et Jésus-Christ 1863; L'Eglise et la Révolution française, histoire des relations de l'Eglise et de l'Etat de 1789 à 1802, 1864; Jésus-Christ, son temps, sa vie, son oeuvre 1866, deutsch v. Fabarius 1866; Etudes évangéliques 1867; Le concile du Vatican, son histoire et ses consequcnses politiques et religieuses 1872; La liberté religieuse en Europe depuis 1870, 1874; Le devoir 1875; La question ecclésiastique en 1877, 1878; Etudes contemporaines 1880; Les Origines 1883; Variétés morales et politiques 1886. Außerdem zahlreiche Artikel in der Revue Chrétienne (von 1854 bis März 1891 in jeder Nummer), im Bulletin théologique, in der Revue des deux mondes, Revue Bleue, Revue politique et littéraire, Journal des Débats, Gazette de Lausanne, Encyclopédie des sciences religieuses von Lichtenberger.

II. Eine Biographie P.s fehlt bis jetzt; außer persönlichen Mitteilungen von Freunden P.s wurde zu nachstehendem Artikel benützt: Das ihm gewidmete Mai-Heft der Revue Chrétienne 1891 mit Nekrologen von Hollard, Th. Monod, Trarieux, Secretan, Gabriel Monod, Jules Simon, Fr. Passy, A. Sabatier u. a.; die Nachrufe in der Semaine religieuse de Genève, in der Gazette de Lausanne, im Journal de Genève, im Temps; vgl. auch Lichtenberger, Encyclopédie des sciences religieuses XIII, 164. Ueber Frau von Pressensé: Suchard = de Pressensé, L'Oeuvre de Madame E. de P 1903; M. Dutoit, Madame E. de P., sa vie d'après sa correspondance et son oeuvre 1904; Gabr. Monod, Souvenirs et lettres inédites 1904.

Edmond de Pressensé ist am 7. Januar 1824 in Paris geboren. Sein Vater, Viktor Dehault (Marquis) de Pressensé stammte aus einer katholischen nordfranzösischen Familie, die sich in Rochelle und dann in Paris niedergelassen hatte. Einige Jahre nach der Geburt Edmonds trat Viktor de Pressensé aus Gewissensgründen zum Protestantismus über und wurde eines der thätigsten Glieder der infolge des Réveil 1830 gegründeten unabhängigen Gemeinde, die ihren Mittelpunkt in der Chapelle Taitbout hatte. Im Elternhaus und in der Sonntagsschule, die sein Vater leitete, empfing E. de Pr. die ersten Eindrücke von jener schlichten innerlichen, allem kirchlichen Zwang abholden Frömmigkeit, die später in ihm ihren beredten Anwalt und in den Eglises libres ihre Heimstätte gefunden hat. Der gleiche Geist wohnte in dem Kellerschen Institut in Paris, das er neben dem Collège Bourbon besuchte, und in dem Collège von St. Foy, in dem er sich zum Universitätsstudium vorbereitete. 1842 bezog er zum Studium der Theologie die Akademie Lausanne. Drei Jahre lang saß er hier zu Vinets Füßen, dessen einflußreichster Schüler er geworden ist. Ein Aufenthalt in Halle, wo er besonders von Tholuck und Julius Müller, und in Berlin, wo er von Neander angezogen wurde, vertiefte noch die in Lausanne gewonnenen theologischen und kirchlichen Überzeugungen. Im Jahre 1847 wurde er — zunächst als Hilfsprediger — an die Chapelle Taitbout nach Paris berufen. Im Mai des gleichen Jahres vermählte er sich mit der Waadtländerin Elise du Plessis in Nyon. Die Einsegnung des Bundes fand in einer Stube im dritten Stock eines Hauses statt, die damals der verfolgten Freikirche als gottesdienstliches Lokal diente.

1849 wurde er als Bridels Nachfolger Pfarrer an der Chapelle Taitbout, die sich an die eben gegründete Union des églises évangéliques libres de France (s. d. A. Friedrich Monod Bd XIII S. 365) angeschlossen hatte, und blieb es, bis ihn 1871 die Ereignisse nach dem Krieg auf ein größeres Arbeitsfeld riefen.

Schon früh hatte ihn glühende Begeisterung für seine religiös-sittlichen Ideale verbunden mit einer seltenen rednerischen Begabung aus der engen Dissidentenkapelle in die weite Öffentlichkeit gedrängt. Vor dem ganzen französischen Volke wollte er das Panier mit der Inschrift „Evangile et Liberté“ entrollen und Jesum als den Arzt aller sittlichen und sozialen Schäden verkünden. Als in den ersten Jahren des zweiten Kaiserreichs die Evangelisationsbestrebungen der Protestanten durch schroffe Maßregeln gehindert und Evangelisten und Kolporteure durch Prozesse fort und fort belästigt wurden, trat der junge Pfarrer von Taitbout vor Gericht als Verteidiger der Angeklagten auf. „Wir wurden zwar immer geschlagen, aber wir zwangen die öffentliche Meinung, sich zu regen, und die Regierung, uns Konzessionen zu machen“. Im Jahre 1869 war er in die Friedensliga eingetreten. Im Juni 1870 hatte er sich mit Pfarrer Th. Monod zu Kaiser Alexander II. von Rußland auf Schloß Berg begeben, um ihm die Erleichterung des Loses der Lutheraner in den Ostseeprovinzen ans Herz zu legen. Als einen Monat darauf der deutsch-französische Krieg ausbrach, schloß er sich an die Spitze einer Ambulanz der Armee Mac Mahons an. Nach der Schlacht bei Sedan gelang es ihm, nach Paris zurückzukommen. Während der Belagerung suchte er mit anderen Rednern zwei Monate lang Abend für Abend durch Vorträge im Theater an der Porte St. Martin den Mut der Verzweifelnden neu zu beleben. Unter der Herrschaft der Kommune riskierte er sein Leben durch einen öffentlichen Protest gegen die Verurteilung des Erzbischofs Darboy von Paris. „Alle Christen, — schrieb er am 11. April 1871 in einer Zeitung — alle Freunde der religiösen Freiheit sind mitgetroffen durch den Schlag, der die katholische Geistlichkeit von Paris getroffen hat. Wir haben bei jeder Gelegenheit das geheiligte Recht des Gewissens verteidigt. Wir werden nicht schweigen, wenn es mit so vielem anderen in unserem unglücklichen Staat zu Boden getreten wird. Wir tragen unseren Protest vor das große Tribunal des öffentlichen Gewissens, das endlich sich hören lassen wird.“ So vergeblich wie dieser Protest gegen die Exzesse der Kommunarden war später, als der Aufruhr niedergeschlagen war, sein Antrag auf Amnestie für die unglücklichen Nationalgardisten (nicht für die Führer), die sich an dem Aufstand vom 18. März 1871 beteiligt hatten.

Dieser Amnestieantrag war seine erste politische That in der Nationalversammlung, in die er am 2. Juli 1871 mit 118975 Stimmen vom Departement der Seine gewählt worden war. Er schloß sich der republikanischen Linken an und kämpfte unter Mac Mahons Präsidentschaft an der Seite Gambettas gegen die monarchisch-klerikale Restauration. So protestierte er im Jahr 1873 dagegen, daß Frankreich dem „heiligen Herzen Jesu“ geweiht und dem Bau der Sacré-Coeur-Kirche auf dem Montmatre die Déclaration d'Utilité Publique zu teil werde. Ebenso bekämpfte er 1875 das Ferrysche Schulgesetz, das den Hochschulunterricht dem Klerus auslieferte und trat für die Freiheit der enterrements civils mit der gleichen Energie ein, wie für die Freiheit der religiösen Versammlungen. Nach der Auflösung der Nationalversammlung trat er in zwei Wahlkreisen als Kandidat für die Deputiertenkammer auf. Infolge seiner antiultramontanen Haltung fiel er beidemal durch. Von da an trat er von der politischen Bühne ab, bis er am 23. November 1883 als lebenslängliches Mitglied in den Senat gewählt wurde. Hier leitete er seit 1886 als Präsident das linke Centrum und nahm an allen Debatten über die Fragen der öffentlichen Sittlichkeit, der politischen und religiösen Freiheit hervorragenden Anteil. Die antiklerikale Politik hatte inzwischen auf der ganzen Linie gesiegt. Nun bekämpfte Pr. die brutale Intoleranz eines atheistischen Jakobinertums ebenso unerschrocken, als vorher die Unterdrückungsgelüste der klerikalen Reaktion. Hatte er früher die Freiheit der bürgerlichen Beerdigung gegen die Ultramontanen verteidigt, so erhob er sich jetzt für die Freiheit der Messe gegen den unduldsamen Antiklerikalismus in den Reihen seiner eigenen Parteigenossen.

So betätigte er auch als Politiker die Grundsätze, die er als Christ und Theologe im Evangelium Christi gefunden hatte. Sein Eintritt in die politische Laufbahn war kein Bruch mit seiner pastoralen Vergangenheit. Auf der Tribüne des Senats stand er im Dienst desselben Herrn und derselben Ideale wie auf der Kanzel der Chapelle Taitbout. Zwar hatte er schon 1871 sein Pfarramt niedergelegt; aber trotzdem bestieg er immer wieder die Kanzel seiner Gemeinde. In ganz Frankreich und in der fran-

zösischen Schweiz war er bei christlichen Festen ein dienstbereiter und hinreißender Prediger. Im Jahre 1889 hielt er — schon mit heiserer Stimme — seine letzte Predigt in der Chapelle Taitbout. Im Jahr darauf sprach er noch einmal bei einem Fest der französischen Jünglingsvereine. Lange Zeit war er Präsident der Commission synodale de l'Union des Eglises libres évangéliques de France. In seinem geistlichen Amte sah er die größte Ehre seines Lebens und noch in seinem letzten Willen betonte er, man möge an seinem Grabe von seinem Beruf als Pfarrer mehr als von allem andern reden.

Wenn aus dem Prediger einer unbekannten protestantischen Dissidentengemeinde der berufene Wortführer und unerschrockene Bannerträger aller derer geworden ist, die während des zweiten Kaiserreichs und in den ersten Jahrzehnten der dritten Republik an der sittlichen Hebung Frankreichs arbeiteten, so hat Pr. gewiß hierzu eine reiche natürliche Begabung mitgebracht. Den immer fröhlichen Mut, das nie versagende Rüstzeug zu diesem Beruf, die Kraft der Gedanken und die Gewißheit des endlichen Sieges hat er allein im Glauben an Jesum gefunden. Pr. hat zeitlebens Vinet und Neander als die beiden Lehrer verehrt, denen er nächst Gott und dem Elternhause das Beste verdankte. Er sah mit Pascal (s. d. A. Bd XIV S. 706 ff.) und Vinet (s. d. A.) im Evangelium Christi die wahrhaft menschliche Religion, die einzige, die den Bedürfnissen unserer Seele entspricht und unseres Lebens Mangel ausfüllt. Jesus und die Menschenseele sind aufeinander angelegt. Tertullians Wort vom testimonium animae naturaliter christianae kam ihm oft über die Lippen und unter die Feder. Der Herzpunkt des Christentums ist ihm das Kreuz Christi, der lebendige Glaube an den gekreuzigten und auferstandenen Erlöser. Zur Erklärung von Christi Erlösertod konnte er verschiedene Standpunkte ertragen. Von der Thatsache selbst ließ er sich nichts abstreiten: „le mal étant un tel drame, la Rédemption ne peut pas être une idylle". Wo er diesen Glauben fand, war er weitherzig genug, um auch solche theologische Überzeugungen zu achten, die vom offiziellen Bekenntnis seiner Kirche abwichen. Die theopneustischen Theorien Gaussens (s. d. A. Bd VI S. 382 ff.), die in den Freikirchen französischer Zunge dogmatische Autorität genossen, gingen ihm gegen sein wissenschaftliches Gewissen. Er hielt nicht viel auf Methoden, „mit denen sich nur Schriftgelehrte oder Skeptiker bilden lassen" Da das Evangelium an unserem Herzen und Gewissen als göttliche Kraft und Weisheit sich bezeugt, so hat es von keiner wissenschaftlichen Kritik etwas zu fürchten. Nicht ein geschlossener Codex, sondern die Geschichte des Heils ist Gottes Offenbarung. Die hl. Schrift ist die authentische Urkunde dieser Offenbarung. Das Dogma hat progressiven Charakter, und die Aufgabe, das christliche Faktum auf einen immer adäquateren Ausdruck zu bringen. Diesen Anschauungen, die er einst in Lausanne und Berlin gewonnen hatte, ist er sein Leben lang treu geblieben. Noch im Alter von 60 Jahren schreibt er: „L'âge n'a point rétréci ma pensée. Ce que je croyais quand je sortais tout frémissant de l'auditoire de Vinet ou de Neander sur la nécessité d'affranchir notre théologie des scolastiques orthodoxes, je le crois plus-que jamais; mais ce que je crois aussi c'est que le latitudinarisme qui efface toutes les frontières intellectuelles dans l'Église comme dans la théologie est un danger grave, je dirai mortel, qu'il faut conjurer à tout prix."

Den gleichen Respekt vor den Individualitäten, die gleiche Weitherzigkeit wie gegenüber den Fragen der theologischen Forschung bewies Pr. angesichts der Unterschiede der kirchlichen Verfassung. In einer Freikirche aufgewachsen, blieb er sein Leben lang ein überzeugter Anhänger der freikirchlichen Prinzipien. Er sah in ihnen die normale Grundlage für die Kirche Christi. Sie darf in keinerlei administrativer oder finanzieller Abhängigkeit vom Staate stehen. Der Staat hat mit der Kirche nichts zu thun, als daß er ihre Freiheit garantiert. Nicht durch Geburt und Gewohnheit, sondern allein durch freien Entschluß und ein individuelles Glaubensbekenntnis bildet sich die Gemeinschaft der Gläubigen. Aber die Treue gegen die eigene kirchliche Überzeugung war bei ihm kein Hindernis für einen brüderlichen Verkehr mit Christen aller Kirchen. Zeitlebens unterhielt er enge Beziehungen mit allen Kreisen des Protestantismus. Er war ein eifriges Mitglied der evangelischen Allianz. Häufig trat er auf ihren Kongressen als Redner auf. Noch auf seinem Sterbebett tauschte er mit dem in Florenz versammelten Kongreß einen letzten Gruß. Selbst über die protestantischen Schlagbäume hinüber fand sein Herz den Weg zu frommen katholischen Christen. Zu seinen nahen Freunden gehörten katholische Priester. Nach dem Erscheinen seines „Leben Jesu" besuchte ihn der Erzbischof Darboy von Paris, um ihm im Namen seines Klerus für diese Verteidigung des Fundamentes aller christlichen Bekenntnisse zu danken.

Mitten in seiner ausgedehnten öffentlichen Thätigkeit hat Pr. noch Zeit gefunden zu zahlreichen und umfassenden wissenschaftlichen Werken, die ihm die theologische Doktorwürde von Breslau (1863), Edinburg und Montauban (1876) eintrugen. Schon im Jahre 1849 veröffentlichte er acht Vorträge über die Anwendung des Christentums auf die soziale Frage. Schon dieses Buch, noch mehr aber die folgenden größeren Veröffentlichungen zeigen die Grundtendenz der schriftstellerischen Thätigkeit Pr.s. Er ist Apologet des Christentums. Darum ist er oft mehr Anwalt als Gelehrter und Kritiker und seine Arbeit manchmal eher glänzend als gediegen. Im Jahr 1865 schrieb er, nach der Rückkehr von einer Palästinareise, sein „Leben Jesu" als Korrektiv zu dem 1863 erschienenen Roman Renans (s. d. A.), der auch in christlichen Kreisen ungeheures Aufsehen erregt hatte. Das Buch hat viele Auflagen erlebt und wurde in verschiedenen Sprachen übersetzt. Sind seine Positionen auch da und dort von der heutigen Forschung überholt, so bleibt es doch ein wertvolles Dokument für die Verteidigung des Christentums und ist um seiner begeisterten Sprache und seiner lebendigen Schilderungen willen immer noch lesenswert. Ein besonderes Interesse brachte Pr. der Kirchengeschichte entgegen, zumal den Perioden, die erfüllt sind vom Kampf des christlichen Gewissens mit den politischen und sozialen Mächten der Zeit. So widmete er den Kämpfen des Christentums mit dem römischen Weltreich in den ersten drei Jahrhunderten ein umfangreiches Werk. Noch mehr als das „Leben Jesu" steht diese Arbeit unter dem Einfluß Neanders, läßt aber in hervorragender Weise die besonderen Vorzüge des französischen Geistes in seiner eleganten Diktion und plastischen Charakteristik erkennen. Dem gleichen Interessenkreis gehört Pr.s Buch über „Die Kirche und die französische Revolution" an, in dem er die Leiden der katholischen Kirche während der Herrschaft des jakobinischen Despotismus schildert und die Legende zerstört, als ob Napoleon I. die Religion wiederhergestellt hätte. Nicht Bonaparte, sondern das unausrottbare religiöse Bedürfnis hat die Altäre wieder aufgebaut. Napoleon hat die Religion nur zu seinen Zwecken als Mittel zur Macht ausgenützt. Die constitution civile du clergé stand in schreiendem Widerspruch zu den freiheitlichen Grundsätzen von 1789. Dieser Band ist wohl das Beste der Bücher Pr.s und in seinen späteren Auflagen von bleibendem Wert. Im Jahr 1883 entstand aus apologetischen Vorträgen, die Pr. an der Universität Genf hielt, die Schrift „Les Origines", in der er alle modernen Systeme über den Ursprung unserer Erkenntnis, der Welt, des Menschen, der Sprache, der Gesellschaft, der Moral und der Religion darstellt und beurteilt. Auf Grund dieses Buches wurde er 1890 in das Institut de France als Mitglied der Académie des sciences morales et politiques aufgenommen.

Neben seiner wissenschaftlichen Arbeit entfaltete Pr. eine überaus fruchtbare journalistische Thätigkeit. Anfangs hatte er sich an der von Colani und Scherer geleiteten Straßburger Revue de Théologie beteiligt (s. Bd IV S. 212). Seine andersartigen theologischen Überzeugungen veranlaßten ihn aber im Jahr 1854 eine eigene Zeitschrift zu gründen, die eine vermittelnde Haltung einnahm und ihr bis heute treu geblieben ist: die Revue Chrétienne. Für sie schrieb er bis zu seinem Tod in jeder Nummer die Revue du Mois, in der er alle Vorkommnisse des öffentlichen und kirchlichen Lebens einer unbestechlichen freimütigen Kritik unterzog. Für alle Gebildeten Frankreichs erörterte er 15 Jahre lang in der Revue des deux Mondes die sittlich-religiösen Probleme, welche die öffentliche Meinung bewegten. Auch das Journal des Débats, die Gazette de Lausanne, verschiedene englische und amerikanische Zeitschriften zählten ihn zu ihren regelmäßigen Mitarbeitern.

In seiner journalistischen wie in seiner politischen Thätigkeit war Pr. der unermüdliche Anwalt der Gewissensfreiheit und der öffentlichen Sittlichkeit. Dabei verstand er die Gewissensfreiheit nicht nur im Sinne der Freiheit der eigenen oder verwandter religiöser Überzeugung. Er verfiel nicht in den Fehler so vieler antiklerikaler Politiker, die mit den Waffen des Klerikalismus für die Freiheit kämpfen: er war kein clérical à rebours. So verurteilte er die „laicisations excessives", die in brutaler Weise das religiöse Gefühl verletzen, „wenn sie die barmherzigen Schwestern von der Krankenpflege in unsern Spitälern ausschließen und von den Thoren unserer Gottesäcker die Kreuze herunterschlagen." Die Härten des Vereinsgesetzes von 1880 hat er offen getadelt. Er wäre auch mit manchen Bestimmungen des Vereinsgesetzes von 1901 nicht einverstanden gewesen. Die Trennung von Kirche und Staat hat niemand so energisch gefordert wie Pr., aber er wollte sie durchgeführt wissen im Geiste der Freiheit. Zu den schroffen Polizeimaßregeln gegen die Kirche in dem Entwurf für ein Gesetz über die Trennung von Kirche und Staat, den sein Sohn Francis de Pressensé, der sozia-

listische Abgeordnete von Lyon, im Jahre 1903 der Kammer vorgelegt hat, hätte er sich nicht bekannt.

Mit dem gleichen unerschrockenen Freimut wie für die Freiheit des Gewissens kämpfte er gegen die Freiheit der Gosse, gegen die öffentliche Unsittlichkeit und die pornographische Litteratur. Seit er im Jahr 1876 Miß Butler, die Präsidentin der **Fédération britannique et continentale** kennen gelernt hatte, widmete er dieser Angelegenheit, zumal auch in seinem parlamentarischen Leben, seine ganze Kraft. 1883 wurde die **Ligue française pour le relèvement de la moralité publique** gegründet. Eine von Pressensé ausgehende Petition gegen die Duldung der unsittlichen Litteratur fand im Lande 33 000 Unterschriften. In seiner letzten und schönsten Senatsrede hat er diese Petition als Christ und Patriot verteidigt. Leider ohne Erfolg. Seine letzte **Revue du Mois** in der **Revue Chrétienne** (März 1891, S. 237) galt dem Kampfe gegen die schmutzige Presse. „Man muß es sagen, daß es neben diesen Infamien, die bedauerlicherweise geduldet werden, ein anderes Frankreich giebt, das arbeitet, die Wissenschaft bereichert, allem Edlen und Schönen sich widmet und darüber das Schönste nicht vergißt: das, was am elendesten ist, aufzurichten. Wie kann dieses Frankreich stille bleiben angesichts solch namenloser sittlicher Erniedrigung? Unsere Verwaltung schläft mit offenen Augen, wenn es sich darum handelt, gegen die Presse, welche die öffentliche Sittlichkeit verletzt, gesetzlich vorzugehen. Man darf sich nicht mehr beruhigen bei diesem Zustand. Es geht um die Ehre, um das Glück, um die Lebensfähigkeit unseres Landes." Als er sein Ende kommen fühlte, übergab er die Fahne, die er so lange tapfer vorangetragen hatte, seinem Waffengefährten, dem Senator Bérenger. „Leider — schrieb er am 15. März 1891 — kann ich so wenig mehr schreiben als sprechen. Es scheint, daß Gott mich zu sich rufen will; aber ich habe den Frieden im Herzen. Ich lege Ihnen noch einmal, obwohl es im Grunde unnötig ist, den Kampf gegen die zunehmende schreckliche Vergiftung der öffentlichen Sittlichkeit durch die Presse ans Herz. Der Einfluß ihrer Autorität vermag viel. Gott helfe Ihnen und segne Sie in Ihrem Hause wie in Ihrer schönen öffentlichen Thätigkeit! Von Herzen der Ihrige." Und noch in der Osternacht (29.—30. März 1891), eine Woche vor seinem Tode, schrieb er die Worte nieder: „**Espérons que la lutte contre la littérature infâme va s'engager partout. C'est le grand devoir du moment**"

Es war ein tragisches Geschick, daß der Mann, dessen gottgewiesener Beruf unzertrennlich schien vom Klang seiner Stimme, zum Schweigen verurteilt wurde, lange ehe seine körperlichen und geistigen Kräfte versagten. Ein heimtückisches Kehlkopfleiden hat ihn seit 1889 am öffentlichen Auftreten gehindert. Eine Zeit lang half er sich damit, daß er seine Manuskripte vorlesen ließ. Dann mußte er sich ganz zurückziehen. Doch setzte er seine journalistische Thätigkeit fort bis in die letzten Lebenstage. Noch am 2. März, am Tage der Operation auf Tod und Leben, schrieb er, ehe er sich in die Hände der Chirurgen gab, seinen **lettre bimensuelle** über die politische Lage Frankreichs, wie seit 1886 regelmäßig, an die **Gazette de Lausanne**. Als 14 Tage später der nächste Brief fällig war, ließ er sich durch seinen Sohn Francis — zum erstenmal seit seiner Mitarbeit — entschuldigen. Seit dem 3. März bestand über den tödlichen Ausgang der Krankheit kein Zweifel mehr. Pr. selbst hatte darüber völlige Klarheit. Bis wenige Stunden vor seinem Tod schrieb er, da er nicht mehr sprechen konnte, mit Bleistift seine Gedanken und Wünsche nieder. Ein ergreifendes Gedicht „Auf der Schwelle von Getsemane" schloß er mit dem Gebet:

„Père, ce que tu veux!" voilà le cri vainqueur:
A moi, si las, si las, donne-le-moi, Seigneur!

Ruhig und gefaßt nahm er Abschied von den Seinen und traf selbst bis in die Einzelheiten die Anordnungen für sein Begräbnis. Ein besonderes Anliegen war ihm, daß auch die kleinen und geringen Leute dazu sollten eingeladen werden und daß man mit dem Lob an seinem Grab sparsam umgehe: „**je supplie, dans ce qu'on dira de moi, qu'on soit bref et surtout sobre sur moi. Dieu seul connaît toutes mes misères, mais je les connais assez pour le demander avec instance du fond de ma conscience.**" Am 4. April beschäftigte er sich mit der evangelischen Allianz, die eben in Florenz zusammengekommen war. Auf ihr Begrüßungstelegramm schrieb er in einem schmerzenfreien Augenblick die Antwort nieder: Dank von Grund meines Herzens. Ebenso verwirrt als gerührt. Folgendes mein Wunsch für diese schöne Versammlung und für die Kirche Christi in dieser ernsten Stunde: „Ach, daß Du den Himmel zerrissest und führest herab" Jes 64, 1." In der Nacht vom 5. auf 6. April schrieb er noch: **A Dieu dans le Christ! tout ce que j'ai aimé, tout ce que j'ai cru:**

Humanité, Eglise Pendant opera interrupta. A Dieu." Endlich am 7. April morgens 11 Uhr — es war sein letzter Tag auf Erden — fand er noch Kraft zu den Worten: Pas la force de faire plus, mes bien-aimés! Que Dieu vous unisse et bénisse! A Dieu." Gegen 6 Uhr abends schrieb er sein letztes Wort nieder: „Prier" Am 8. April in der Morgenfrühe entschlief er sanft und friedlich. Um sein Grab drängten sich mit der Gemeinde der Chapelle Taitbout, mit den Vertretern aller protestantischen Denominationen Journalisten und Gelehrte, Senatoren und Minister. In dem Prediger der kleinen Dissidentengemeinde hatte ganz Frankreich einen Propheten verloren.

Die treue Gefährtin seines Lebens und Gehilfin seiner Arbeit hat ihn gerade um ein Jahrzehnt überlebt (gest. 11. April 1901). Elise de Pressensé ist auch an diesem Ort einer Erwähnung wert. Sie war nicht nur eine der liebenswürdigsten Schriftstellerinnen französischer Zunge, deren Schriften immer das Entzücken einer unverdorbenen Jugend bilden werden; sie war zugleich eine edle Samariterin, deren Hand viel Elend gelindert hat. Ihre Schöpfungen auf dem Gebiet der Armenfürsorge (Oeuvre de la Chaussée du Maine, Colonies des Vacances etc.) wird die Geschichte der Inneren Mission im französischen Protestantismus stets mit Ehren nennen.

Der Grundzug im Wesen der beiden Gatten war ein unverwüstlicher Optimismus, ein tiefes Gefühl von der verpflichtenden Kraft und ein fester Glaube an den endlichen Sieg des Guten. Die Sache der Menschheit war für Edmond de Pressensé die Sache Christi. Und umgekehrt. Darum ist er nie müde geworden, die enge Verwandtschaft der menschlichen Seele mit der göttlichen Offenbarung aufzuweisen. Darum war auch sein Christentum aufgeschlossen für alle Angelegenheiten des menschlichen Geistes. Er war ein Weltmann im besten Sinn des Wortes. Nichts Menschliches war ihm fremd. In den litterarischen Salons von Paris war er ein gern gesehener Gast. Auch Ausstellungen und Theater hatten ihm etwas zu sagen vom Ringen und Suchen der Seelen. Mit dieser Begeisterung für seine Ideale verband sich eine fast naive Aufrichtigkeit. Darum respektierte im politischen Leben die klerikale Rechte seinen loyalen, durchaus unpolitischen und undiplomatischen Sinn ebensosehr wie die Gegner seiner Überzeugung auf der Linken. Ein durch seine Irreligiosität bekannter Kollege im Senat rief ihm einmal nach einer seiner Reden zu: „Sie wären würdig, Atheist zu sein!" Pr. drückte ihm lächelnd die Hand mit den Worten: „Sie selbst, lieber Kollege, sind das größte Hindernis für meine Bekehrung. Denn Sie sind einer von den Atheisten, die einen zum Glauben an Gott bringen würden." Die Fülle und Vielseitigkeit seiner Leistungen weist auf eine seltene Arbeitskraft und auf eine beispiellose Leichtigkeit im mündlichen und schriftlichen Ausdruck. Er war ein glänzender Improvisator, scheute aber auch die Mühe des ernsten gelehrten Studiums nicht. „Eine Stunde am Schreibtisch bedeutete für ihn 60 Minuten Arbeit" Erst der Tod hat ihm Bücher und Feder aus der Hand genommen. Und diese Arbeit ist nicht vergeblich gewesen. Wie vor ihm Alexander Vinet und mit ihm August Sabatier (s. d. A.) hat Pr. sich bemüht, die Kräfte protestantischen Denkens und evangelischen Glaubens über die hohen Kirchenmauern einer abgeschlossenen religiösen Minorität hinauszuleiten in das weitverzweigte geistige und sittliche Leben eines ganzen Volkes. Es ist ihm gelungen, weil er Glauben hatte an das Wort seines Meisters: „Das Himmelreich ist einem Sauerteig gleich, den ein Weib nahm und vermengte ihn unter drei Scheffel Mehls, bis daß es gar durchsäuert ward", Mt 13, 33. **Eugen Lachenmann.**

Preußen. (Einführung des Christentums.) Quellen: Codex diplomaticus Prussicus, UB zur ält. Gesch. Preußens nebst Regesten hersg. v. Joh. Voigt, Bd 1—6, 1836–61. Neues preuß. UB, Westpreußischer Teil. Hersg. v. d. westpreuß. Geschichtsverein, II Abt.: Urkunden der Bistümer, Kirchen u. Klöster, Danzig 1885 ff. Preußisches UB, Polit. Abt., Bd I: Die Bildung des Ordensstaates. 1. Hälfte v. Philippi, 1882. Monumenta historiae Warmiensis (Quellensammlung zur Gesch. Ermlands) seit 1860. Scriptores rerum Prussicarum, die Geschichtsquellen d. preuß. Vorzeit bis z. Untergange der Ordensherrschaft, hersg. v. Th. Hirsch, M. Töppen und Ernst Strehlke, Bd 1—5, 1861—74. — Litteratur: Zur preuß. Quellenkunde: M. Töppen, Gesch. d. preuß. Historiographie v. Peter v. Dusburg bis auf Schütz (Nachweisung der gedruckten und ungedruckten Chroniken zur Geschichte Preußens unter der Herrschaft des deutschen Ordens), Berlin 1853; ders., Historisch-komparative Geographie von Preußen (mit Atlas), 1858; Christ. Hartknoch, Preuß. Kirchenhistoria, 1686; Dan. Heinr. Arnoldt, Kurzgefaßte Kirchengesch. d. Königreichs Preußen, Königsberg 1769; D. Erdmann, A. „Preußen" in RE[1] XII, 1860; Joh. Voigt, Geschichte Preußens von den ältesten Zeiten bis zur Reformation, 9 Bde, Königsberg 1827–39; ders., Handbuch, 3 Bde, 1841—43, 2 A. 1851; Karl

Lohmeyer, Gesch. v. Ost- u. Westpreußen, 1 Abt. 1880 (reicht bis 1407, ein durchaus quellenmäßiges Buch, bietet für die Kirchengeschichte die Geschichte der Entstehung der preuß. Bistümer u. hauptsächlichsten Kirchen u Klöster); Hauck, KG Deutschlands, IV S. 627ff. — Außerdem zahlreiche Monographien in gelehrten Sammelwerken: Hartknoch, Altes u. neues Preußen, 1684. Acta Borussica, 1730ff.; Erleutertes Preußen, 1724ff.; Gelehrtes Preußen; Continuiertes Gelehrtes Preußen; Preuß. Zehnden; alle aus d. 18. Jahrh. Dazu aus dem 19. Jahrh: Preuß. Provinzialblätter, 1829—64; Altpreußische Monatsschrift, 1864ff.; Preuß. Prov.-Kirchenblatt von Lehnerdt u. Österreich; Evang. Gemeindeblatt, hersg. v. Eilsberger; Zeitschr. d. westpreuß. Gesch.-Vereins, seit 1880; Zeitschr. d. hist. Ver. f. d. Reg.-Bezirk Marienwerder, seit 1879; Zeitschr. f. d. Gesch. u. Altertumskunde Ermlands, 1858—74; Zeitschr. f. d. Gesch. Ermlands, 1874ff. — Andreas Schott, Prussia christiana sive de introductione religionis christianae in Prussia, Gedani 1738; H. G. Voigt, Adalbert von Prag. Ein Beitrag z. Gesch. d. Kirche u. des Mönchtums im zehnten Jahrhundert, Westend-Berlin, 1898 (369 S.); Joh. Plinski, Die Probleme historischer Kritik in der Geschichte des ersten Preußenbischofs, zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Deutschen Ritterordens. Inaug.-Dissertation, Breslau 1903. (Erschien vorher in „Kirchengeschichtliche Abhandlungen", hersg. v. Sdralek 1902, 153—249.)

In dem Teile des baltischen Küstenlandes, der in der zweiten Hälfte des Mittelalters „Preußen" heißt, siedelte sich in der sog. Völkerwanderung diejenige Bevölkerung an, welche als die „preußische" in der Geschichte bekannt wird. Ihr Name **Pruzi** oder verlängert **Prutheni** (**Prucia** oder **Prussia**, ihr Land) kommt her von dem (litauischen) **Protas** d. i. Einsicht, Verstand; sie nannten sich selbst **Pruzi**, die Einsichtsvollen (Lohmeyer 10). Der Charakter dieses Volkes läßt sich heute schwer feststellen, da es schon gegen Ende des 17. Jahrhunderts ausgestorben war. Seine Sprache ist in zwei Übersetzungen des lutherischen Katechismus, die Herzog Albrecht v. Pr. anfertigen ließ, den sog. altpreußischen Katechismen, gedr. 1545 und 1561 in Königsberg, uns erhalten. Aus diesen Sprachresten ergiebt sich, daß die Altpreußen weder Germanen noch Slaven waren, sondern mit ihren Nachbarn (den Litauern u. a.) zu der besonderen Familie des indogermanischen Sprachstammes gehörten, die man die lettische nennt. Da sich im Süden von ihnen die Polen, im Westen die Wenden festgesetzt hatten, so blieben sie ohne jede Berührung mit Deutschland. Ihre Religion war nach der Schilderung Peters von Dusburg ein einfacher Naturdienst, naiver Polytheismus; sie verehrten Sonne, Mond und Sterne, den Donner, Vögel, vierfüßige Tiere u. s. w. Der religiöse Mittelpunkt des Landes war Romove, die gemeinsame Opferstätte in der Landschaft Natangen (unweit Domnau), wo der oberste Priester, Kriwe genannt („**quem pro papa habebant**", Dusburg III, 5), seinen Wohnsitz hatte. Namen von Göttern der Preußen nennt Dusburg überhaupt nicht. In der Urkunde vom Jahre 1249, in welcher sich die Pomesanier, Ermländer und Natanger dem deutschen Orden unterwarfen (**Mon. hist. Warm. I**, 28ff.), wird nur ein einziger Gott „Kurche" benannt, den sie als Nahrungsspender verehrten. Erst seit dem 15. Jahrh. werden von katholischer Seite (christianisierend) drei Hauptgötter der Preußen mit Namen aufgeführt: Perkunos, Potrimpos, Pikollos. Der Gottesdienst fand nicht in Tempeln, sondern unter Bäumen statt, besonders unter Eichen. Kein Fremder durfte, bei Todesstrafe, dem Gottesdienste beiwohnen. Hochgeehrt waren bei den Preußen ihre Priester, deren es verschiedene Klassen gab; auch Priesterinnen kamen bei ihnen vor. Unter den religiösen Gebräuchen ist besonders das „Bockheiligen" namentlich bei den Sudauern, interessant; wahrscheinlich wenn die Ernte schlecht ausgefallen war, wurde ein Bock geschlachtet und sein Blut umhergesprengt, nachdem der Priester die Hände auf ihn gelegt und alle Götter der Reihe nach angerufen hatte. Ein Fortleben nach dem Tode wurde geglaubt und Vergeltung erwartet, allerdings in sinnlichen Formen (für die Guten im Winter warme Kleider und köstliche Speisen und Getränke; den Bösen aber nehmen die Götter alle ihre Ergötzungen weg, so daß ihnen nur Seufzen und Stöhnen bleibt). — Die Verfassung des Volkes war die freier, unabhängiger Gaue, ohne nationale Konzentration; die Beschäftigung Ackerbau, Viehzucht, Jagd und Handel. Das Familienleben erscheint roh; Vielweiberei war üblich; die Frau wurde gekauft und hatte die dienende Stellung einer Sklavin; Kranke wurden ausgesetzt oder getötet; aber Darbende konnten von Haus zu Haus gehen und sich Essen und Trinken erbitten; es gab also keine Armen in den Gemeinden. Allgemein herrschte das Laster der Trunksucht. Aber die Gastfreundschaft stand in hohen Ehren; sie ging so weit, daß die alten Preußen keinen Gast unbetrunken nach Hause gehen ließen; gastlich war das ganze Gestade der preußischen Ostsee, so daß kein Schiffbrüchiger getötet wurde.

Bei der Abgeschlossenheit gegen Süden und Westen, in welcher die Preußen dahinlebten, konnte das Christentum zu ihnen erst kommen, nachdem die Polen und die Wenden Christen geworden waren. Als daher im 10. Jahrhundert Polen christianisiert war, begegnet uns 997 auch der erste (von Polen vermittelte) Missionsversuch in Preußen durch

den Bischof Adalbert von Prag (s. d. A. Bd I, 153). „Apostel der Preußen" war er aber nicht; sein ganzer Aufenthalt in Preußen hatte nur zehn Tage gedauert und sein Missionsversuch verlief völlig resultatlos (H. G. Voigt, Adalbert v. Prag 190). Dasselbe Schicksal hatte Bruno, Graf v. Querfurt, ein Verwandter Ottos III., Genosse desselben Aventin-Klosters in Rom, dem Adalbert angehört hatte; er wurde 1009 mit seinen 18 Begleitern von den Heiden plötzlich gefangen und enthauptet. (Nach der Chronik Thietmars von Merseburg.) Diese tragischen Ereignisse lähmten den Mut zur Preußenmission bis zum Anfange des 13. Jahrh., wo wieder von Polen aus ein neuer Anfang dazu gemacht wurde. Im Jahre 1207 hat der Abt Gottfried aus dem großpolnischen Kloster Lekno (Lukina) mit 2 Gefährten unter den Preußen missioniert; es gelangen ihm mehrere Taufen; jedoch Gemeinden hat er, da er wahrscheinlich schon bald starb, nicht zu stande gebracht. Wohl aber gelang es bald darauf einem Mönche Christian, das Christentum in Preußen nicht bloß zu pflanzen, sondern auch lange zu pflegen. Bisher wurde dieser Bahnbrecher der preußischen Mission gewöhnlich Christian „von Oliva" genannt, weil in späteren Jahrhunderten die Cisterciensermönche von Oliva in Pomerellen bei Danzig diesen Missionar für sich in Anspruch nahmen; allein die gleichzeitige Überlieferung weiß davon nichts, und es ist wahrscheinlicher, daß dieser Christian ebenfalls, wie Gottfried, einem großpolnischen Cistercienserkloster angehört hat, ja vielleicht ein Begleiter Gottfrieds gewesen ist. Ermöglicht wurde diese Mission durch die thatkräftige Hilfe des Herzogs Konrad von Masovien und Cujavien, der sein Land im Süden Preußens zu beiden Seiten der Weichsel unabhängig vom großpolnischen Reiche regierte (Lohmeyer 47). Unter dem Schutze Konrads begab sich Christian von Süden her in das sog. Kulmer Land und verkündigte zwischen 1207 und 1210 in der Gegend von Löbau und an der Grenze Pomesaniens mit Vollmacht des Papstes Innocenz III., wie aus späteren Briefen desselben ersichtlich ist, das Christentum. Zwischen 1212 und 1215 wurde er „Bischof" in Preußen. Zwei Häuptlinge der Preußen, Warpoda und Svabuno, bekehrten sich mit anderen und empfingen in Rom die Taufe. Beide schenkten ihrem Bekehrer Christian, der jetzt auch „Bischof von Preußen" genannt wird, Landstrecken in der Gegend von Löbau, was von Innocenz III. bestätigt wurde (Acta Bor. I, 259). Dazu schenkte 1222 der Herzog Konrad von Masovien dem Bischofe Christian den größten Teil des Kulmerlandes „cum iure ducali" (Watterich, Beilage 10), d. i. mit Regalrechten (nicht wie Watterich meint, mit der Landeshoheit). So war ein preußisches Bistum („Kulm"?) schnell gegründet und sicher fundiert und bot dem Missionsbischof eine feste Grundlage für sein Lebenswerk (Erdmann 132). Aber die bekehrten Preußen verfielen dem Hasse ihrer Landsleute, mußten also geschützt werden. Papst Honorius III. ließ daher 1217 in Polen und Pommern und 1218 in Deutschland zum Kreuzzuge gegen die heidnischen Preußen auffordern. Aber erst 1223 zogen Kreuzheere aus Schlesien und Pommern unter einem schlesischen und zwei pommerschen Herzögen in das kulmische Land, um es zu beschützen. Haßerfüllt fielen gleichzeitig die Preußen im Nordwesten in Pommern und im Süden in Masovien mordend, plündernd und verwüstend ein. Christian rettete sich auf die feste Burg zu Kulm; aber er und auch Konrad von Masovien schwebte in großer Gefahr. In ihrer schwierigen Lage wandten beide ihre Blicke auf den heldenmütigen Deutschen Ritterorden, den eben (1222) auch der König Andreas von Ungarn gegen wilde heidnische Nachbarn zu Hilfe gerufen hatte (Erdmann 133). Im Anfange des Jahres 1226 schickte Konrad Gesandte an den damaligen Hochmeister des Deutschherrenordens Hermann von Salza, als dieser sich gerade in Italien am Hofe des Kaisers Friedrich II. von Hohenstaufen befand. Konrad versprach den Rittern des Ordens „die Schenkung des Landes Colmen et alias terrae inter Marchiam suam et confinia Prussorum" unter der Bedingung, ut laborem assumerent et insisterent opportune ad ingrediendam et obtinendam terram Prussiae ad honorem et gloriam Dei" (Dreger, Cod. Pomer. dipl. Nr. 65). Mit staatsmännischem Blicke ging der Hochmeister auf den Gedanken Konrads ein; am Hofe Friedrichs II. mochte er längst erkannt haben, daß die Ära der aussichtsvollen Kreuzzüge nach Palästina vorüber sei, und Friedrich II. legte ihm nicht nur kein Hindernis in den Weg, sondern garantierte dem Orden sogar (1226 März) den in Aussicht gestellten preußischen Besitz (Dreger a. a. O.). Ein Ordensheer konnte freilich vorderhand noch nicht nach Preußen aufbrechen; aber 1228 sandte der Hochmeister wenigstens eine Anzahl von Ordensrittern als seine Bevollmächtigten an Herzog Konrad zur Entgegennahme der kulmischen Schenkung; am 23. April 1228 wurde diese vollzogen (Urkunde in Acta Bor. I, 391). Dazu verlieh Bischof Christian durch Urkunde vom 3. Mai 1228 (a. a. O. 395) dem Orden den Zehnten im kulmischen Lande „in iis bonis, quae dux

Conradus praedictis militibus salvo jure nostro licite conferre potuit" und 1231 trat er sogar von seinen Besitzungen ein Drittel „mit allem Zubehör und allen Rechten" an den Orden ab (Voigt, Cod. dipl. Pruss. I, 25). Das ist die erste der später oft wiederkehrenden Drittel-Teilungen im preußischen Lande. Inzwischen hatte Papst Gregor IX. aufs neue 1230 in Norddeutschland das Kreuz gegen die heidnischen Preußen predigen lassen. Die Folge war, daß nunmehr der Landmeister Hermann Balke ein Ordensheer nach Preußen führen konnte. Im Frühjahr 1231 überschritt es bei Nessau (unweit des heutigen Thorn) die Weichsel und drang nach Pomesanien vor. Überall wo der Orden festen Fuß faßte, legte er alsbald Burgen an und zog deutsche Kolonisten ins Land. So entstanden seit 1231 die Städte Thorn und Kulm, Graudenz, Marienwerder (1233), Elbing (1237) und Königsberg (1255). Im Jahre 1238 vereinigte sich der deutsche Orden in Preußen mit dem in Livland schon bestehenden Schwertbrüderorden, wodurch er seine missionarische und kolonisatorische Aufgabe bis weit nach Osten hin ausdehnte. Überall aber, wo Städte gegründet wurden, entstanden auch Kirchen, sogar auf dem Lande schon einzelne; hie und da auch einige Klöster; doch war der deutsche Orden den Klostergründungen nicht hold, weil er das Land für sich in Beschlag nehmen wollte. In den Kämpfen des Ordens war bei einem Einfall der heidnischen Preußen von Samland her der Bischof Christian in Pomesanien gefangen genommen worden. Einige vornehme Preußen hatten sich nämlich dabei gestellt, als wollten sie sich taufen lassen und hatten den Bischof zu sich bitten lassen; so war seine Gefangennahme (1232) gelungen. Erst nach geraumer Zeit, im Jahre 1238, wurde er aus schwerer Kerkerhaft durch christliche Kaufleute befreit und trat jetzt wieder — unerwartet und — unerwünscht — auf den Schauplatz der preußischen Geschichte, aber in welcher Stimmung! Verbittert klagte er den Orden an, daß er nichts für seine Befreiung gethan, während er doch gefangene preußische Große für Geld freigelassen habe; er klagte ferner, daß der Orden ihn seiner Besitztümer und Rechte beraube. Der Papst schickte einen Legaten ins Land; dieser aber entschied zu Gunsten des Ordens 1. daß von dem eroberten Lande der Orden, weil er des Tages Last und Hitze trage, zwei Drittel, der Bischof dagegen nur ein Drittel zum Besitz erhalten, und 2. daß im Ordensgebiete dem Bischofe nur die geistlichen Funktionen (keine Jurisdiktion) zustehen sollen. Und als der Orden nunmehr den Bischof anklagte wegen unrechtmäßiger Einsammlung von Geldern u. s. w., stellte sich die Kurie wieder auf die Seite des Ordens und erteilte dem Bischof eine strenge Zurechtweisung und drohte ihm schließlich mit Absetzung (Voigt, Cod. dipl. Pruss. 57 (62). Es geht die Sage, daß der Bischof sich selbst habe vor dem Papste rechtfertigen und nach Lyon reisen wollen, wo Innocenz IV. gerade damals das 13. ökumenische Konzil gegen Friedrich II. abzuhalten im Begriff war; auf der Reise dahin sei aber Christian gestorben. Jedenfalls war der wackere erste Preußenbischof 1246 bereits tot; denn in diesem Jahre schreibt der Papst, daß die Kirche Preußens schon geraume Zeit ohne Hirten sei. Da Christian 1244 noch am Leben war, darf als sein Todesjahr 1245 angenommen werden. Daß sich Bischof Christian, dem neuerdings Plinski eine wohlgelungene Rechtfertigungsschrift, (s. oben) gewidmet hat, schließlich nicht mehr der Gunst der Kurie erfreute, hatte noch einen kirchenpolitischen Hintergrund: man hielt es an der Kurie für bedenklich, ein so großes Gebiet unter einer Hand zu belassen. Der Papst Innocenz IV. teilte daher am 28. Juli 1243 zu Anagni Preußen in die vier bischöflichen Diöcesen Kulm, Pomesanien, Ermland und Samland (das Detail der Diöcesangrenzen bei M. Töppen, Geogr. 111 ff.) und diese vier Bistümer wurden mit den Bistümern der baltischen Provinzen Livland, Kurland, Estland und Semgallen 1251 unter den Erzbischof von Riga gestellt. Das war ganz nach dem Wunsche des Ordens; denn ein in Riga wohnender Erzbischof konnte ihm in Preußen nicht hinderlich sein; das Band, welches die preußischen Bischöfe mit ihrem Metropoliten verknüpfte, war ein sehr loses; der Orden blieb Herrscher im Lande; der Papst hatte ihm die Selbstständigkeit des Episkopates geopfert. Dazu schufen die Deutschherren die Tradition, daß die Bistümer und ihre Domkapitel mit Priestern aus dem Orden selbst besetzt wurden, und Synoden wurden solange wie möglich verhindert; die erste Synode aller preußischen Bischöfe fand erst in der Episode der Reformkonzilien 1427 zu Elbing im Auftrage des Erzbischofs von Riga statt. Der preußische Klerus war und blieb in Abhängigkeit vom Deutschen Orden.

Aus der inneren Geschichte der Mission jener Jahre ist von größter Wichtigkeit der Friede der Preußen und des Ordens vom 7. Februar 1249 zu Christburg. Die Friedensurkunde „Privilegium", lateinisch, alsbald darauf deutsch redigiert, befindet sich im K. Staatsarchiv zu Königsberg (gedr. in Mon. hist. Warm. 1. Abt. I, 1858, S. 28 ff.

und deutsch bei Hartknoch, Kirchenhistoria 36ff.) In dieser Vereinbarung, zu der die Preußen sich nach einem mißglückten Abfall vom Orden verstanden, versprachen sie, das Heidentum gänzlich abzustellen. Im einzelnen versprachen sie 1. ihre Toten nicht mehr zu verbrennen, sondern christlich auf dem Kirchhofe zu begraben, 2. nicht mehr dem Kurche und anderen Göttern zu opfern, 3. weder Tulissones noch Lugastones (heidnische Priesterklassen) zu dulden, 4. nicht mehr zwei oder mehr Weiber zu haben, 5. keinen Weiberkauf und -verkauf zu treiben, 6. keinen Kindsmord zu begehen oder zuzulassen, sondern die Kinder innerhalb acht Tagen nach der Geburt zur Taufe zu bringen, endlich 7. gelobten sie, bis auf nächste Pfingsten in Pomesamien 13, in Ermland 6, in Natangen 3 Kirchen an bestimmten Orten zu erbauen, die der Orden dann binnen Jahresfrist mit Pfarrern versehen wollte. (Diese können natürlich nur als einfachste Bauwerke gedacht sein, wenn sie schon nach 4—5 Monaten fertig sein sollten; nur wenige von ihnen sind bekannt. Lohmeyer 82. 83.) Der Orden bewilligte wieder seinerseits den Preußen das Recht der Freien mit Erbrecht und dem Rechte der Eheschließung.

Es kostete aber den Rittern noch schwere Arbeit, das Land bis an die litauische Grenze sich zu unterwerfen. Erleichtert wurde ihnen dieses Werk durch bewaffnete Ritterscharen, welche sich als Kreuzfahrer Ablaß und Ruhm erwerben wollten. So zog 1254 der mächtige Böhmenkönig Ottokar II. nach Preußen, um dadurch für seine eigenen politischen Großmachtspläne den Papst günstig zu stimmen; ihm zu Ehren wurde nicht fern von der Mündung des Pregels 1255 die Burg „Königsberg" angelegt. Markgraf Otto III. von Brandenburg zog 1266 dem Orden zu Hilfe und half ihm die nach ihm benannte Feste „Brandenburg" erbauen. Die Aufständischen, die in den wiederholten Kriegen niedergeworfen wurden, mußten sich der Gnade des Siegers ergeben und wurden in den Stand der Unfreien herabgedrückt. Erst 1283 waren die Ritter Herren des Landes von der Weichsel bis zur östlichen Grenze des heutigen Ostpreußens. An eine Kolonisation der südöstlichen Teile des Landes war aber unter diesen unaufhörlichen Kriegswirren nicht zu denken gewesen; sie blieben was sie waren und wie sie hießen, die „Wildnis", bedeckt mit Wäldern und Sümpfen, durch welche lange Zeit nur zwei leicht zu beherrschende Wege führten, die man gegen die litauischen Feinde durch Verhaue decken mußte. Zu diesem in 53jährigem Kampfe errungenen Preußenlande erwarb der Orden noch das östliche Pommern oder Pomerellen (d. i. Kleinpommern), 1308 eroberte er Danzig, 1309 Dirschau und Schwetz. So beherrschte er das Weichselthal vollständig. Nach diesen Ereignissen verlegte der Hochmeister seinen Sitz nach der Marienburg, zwischen dem 13. und 21. September 1309 (Lohmeyer 135). Dieser Sitz ward gewählt, weil von hier der Landweg bequem in das Herz des Ordensstaates und der Wasserweg zur See führte. Diese Burg war nunmehr das Haupthaus des Ordens. Der herrliche Burgbau, die vollendetste Gestalt des gothischen Profanbaustils in Backstein, den wir jetzt als die „Marienburg" in neuerstandener Pracht vor uns sehen, ist aber erst nach 1309 aufgeführt. Von jener Zeit an datiert die Blüte des Ordensstaates, dessen Inhaber, vielleicht 50—100 Ritter, hier als Soldaten und Mönche, als Staatsmänner und Großkaufleute in den Geschicken Osteuropas etwa 100 Jahre lang eine fast führende Rolle spielten, bis der Neid und Haß des Polentums ihre Herrschaft brach. In der furchtbaren Schlacht bei Tannenberg 1410 unterlag er; der Friede zu Thorn 1411 schwächte ihn schon bedeutend, und der zweite Friede zu Thorn 1466 entschied vollends über sein Schicksal. Er mußte das Land westlich von der Weichsel, dazu das Kulmerland, die Marienburg und das Ermland mit voller Souveränität an Polen abtreten und das übrige Land östlich von der Weichsel von Polen zu Lehen nehmen. Seit jenem Jahre giebt es ein polnisches Preußen und ein Ordenspreußen; in beiden übte Polen die Herrschaft aus, in jenem direkt, in diesem indirekt. Der Hochmeister aber verlegte 1466 seinen Sitz in das Ordensschloß zu Königsberg. Das sind die Verhältnisse, die wir im Anfange des 16. Jahrh. vorfinden, und welche die Voraussetzung der Reformation und Säkularisation des Ordenslandes bilden.

Der Orden hat Eroberungspolitik gegen ein kräftiges, naturfrohes, ungebrochen heidnisches Volk getrieben, hat, nachdem er den Sieg errungen, an den Ordenssitzen und hie und da im Lande die katholische Kirche organisiert, er hat einzelne herrliche Kirchen erbaut, den Dom zu Königsberg, zur Frauenburg, zu Marienwerder, die Marienkirche zu Danzig u. a. m., er hat auch einzelne Klöster für Mönche und Nonnen zugelassen, im ganzen Lande 24 Mönchs- und 9 Nonnenklöster; aber in keinem findet sich eine Spur von einer Klosterschule und die meisten Klöster besaßen an Büchern nicht mehr, als sie zu ihrem Kultus und ihren Gebeten nötig hatten. Für wissenschaftliche Bildung geschah

dort nichts. Der Orden zog Kolonisten ins Land, aber nur im egoistischen Interesse und durch den als Eigenhandel betriebenen Großhandel wurde er zwar reich, aber selbst bei seinen Unterthanen verhaßt. Der Ordensstaat fungierte als Versorgungsanstalt für den deutschen Adel. Die Eingeborenen ließ er verkommen; eine Christianisierung der „Pruzen" hat er nicht vollbracht; ihr Christentum war nur übertünchtes Heidentum; der erste, der ihnen wirkliches Christentum brachte, war der erste evangelische Fürst des Herzogtums Preußen, Albrecht von Brandenburg 1525—1568; aber als er für sie Luthers Katechismus in die altpreußische Sprache übersetzen ließ, existierten sie nur noch als kümmerlicher Rest; sie waren, soweit sie nicht im 13. Jahrhundert durch die häufigen Kriegszüge aufgerieben waren, von der germanischen Kolonisation aufgesogen. Der polnische Bestandteil der Bevölkerung des Ordensstaates dagegen, die Masuren im südlichen Preußen, hat sich kräftig erhalten und ist ebenfalls durch Albrecht evangelisch gemacht. **Paul Tschackert.**

Preußen, kirchlich statistisch, s. am Schluß dieses Bandes.

Preußen, Reformation, s. d. A. Albrecht v. Preußen Bd I S. 310.

Prierias, gest. 1523. — Quétif et Echard, Script. Ord. Praed., Paris 1721, II, 52 ff.; Luthers Werke, Weim. A. I, 644 ff. II, 48 ff. VI, 325 ff. — F. Michalski, De Silvestri Prieriatis Ord. Praed. Magistri sacri Palatii vita et scriptis. Part. prima, Münster 1892 Diss.; J. Köstlin-Kawerau, Luthers Leben, 5. A.; Th. Kolde, M. Luther, I.

Silvester Mazolini, oder wie er sich selbst immer nach seinem Geburtsort Prierio, einem Dorfe in der Grafschaft Montferrat, nennt, Silv. Prierias wurde etwa 1456 geboren. Mit 15 Jahren von seinen Eltern dem Dominikanerkloster St. Maria di Castello in Genua übergeben, legte er das Jahr darauf (?) die Gelübde ab, widmete sich in der dortigen Ordensschule philosophischen Studien und der Theologie seines Ordens. Mit 23 Jahren zum Priester geweiht fand er in verschiedenen Konventen Verwendung als Seelsorger. Von 1490 an bis gegen Ende des Jahrhunderts finden wir ihn erst lernend, dann lehrend in Bologna und später in Padua. Nach mehrfacher Bekleidung des Priorats in verschiedenen Klöstern wurde er 1508 (auf zwei Jahre) Generalvikar der lombardischen Ordensprovinz (Michalski S. 11 ff.; M. Reichert, Acta cap. general. Ord. Praedic. III, 412, 431. IV, 425) und fungierte zu gleicher Zeit (seit 17. Juni 1508 vgl. Hansen, Quellen und Untersuchungen z. Gesch. d. Hexenwahns, Bonn 1901, S. 317) als Inquisitor in Brixen und Umgebung und seit 1511 im Mailänder Bezirk, hier speziell gegen die Teilnehmer an dem Conciliabulum Pisanum. 1513 ist er als Prior in Cremona nachweisbar. Inzwischen hatte er sich durch eine Reihe teilweise sehr verbreiteter theologischer Werke, u. a. sein Compendium Capreoli 1497, tractatulus de diabolo 1502, Aurea rosa id est praeclarissima expositio super evangelia totius anni 1503, tractatus de expositione Missae 1509, Malleus c. Scotistas 1514 und besonders durch die Summa Silvestrina de casibus conscientiae 1514 (beendet 1515), ein nirgends originelles, auch sehr ungleich gearbeitetes, aber praktisches Werk, den Namen eines gelehrten Thomisten erworben, und etwa Mitte 1514 wurde er von Leo X. nach Rom berufen, um dort an dem Gymnasium Romanum die den Dominikanern zustehende Lehrkanzel der thomistischen Theologie zu übernehmen. Dem Einfluß seines Gönners, des Dominikanergenerals Cajetan (s. d. A. Bd III S. 632) verdankte er es, daß er am 16. Dez. 1515 zum Magister sacri palatii ernannt wurde. Damit wurde er nicht nur zum sachverständigen Berater des Papstes in Glaubenssachen erhoben, sondern zugleich und hauptsächlich zum ordentlichen Inquisitor innerhalb des Stadtbezirks bestellt, der aber auch auf Grund besonderen Auftrags (delegato iure) als Inquisitor und Richter in Glaubenssachen, welche die ganze Kirche angingen, fungieren konnte. So hat er im Prozeß Reuchlins mitgewirkt, und was zuerst seinen Namen in weiteren Kreisen Deutschlands verhaßt machte (vgl. Heumann, Docum. litt., Altdorf 1758, S. 146), die Entscheidung zu Ungunsten Reuchlins beeinflußt (Geiger, Reuchlin, 1871, S. 319). Und die Stellung des Magister palatii wurde noch bedeutsamer, als wenige Monate vor seinem Amtsantritt das V. Laterankonzil in seiner 10. Sitzung vom 4. Mai 1515 eine strenge Zensur über alle Druckschriften verfügte und zugleich für den römischen Bezirk den Mag. palatii als Zensor berief (Hardouin, Acta concil. I. IX. fol. 1779). Es geschah demnach entweder, was seiner eigenen Angabe gemäß wahrscheinlicher ist, aus freiem Antriebe, oder nach dem durch die Zusendung Albrechts von Mainz Luthers Thesen offiziell in Rom bekannt geworden waren, auf Grund eines besonderen Auftrags (so K. Müller, ZKG XXIV, 53), wenn er sich mit Luthers Sätzen beschäftigte und, wie er selbst angiebt, innerhalb drei Tagen seinen Dialogus in praesumptuosas Martini Lutheri conclusiones

de potestate Papae (Luthers Werke EA. v. a. I, 314 ff.) verfaßte. In maßlosem Hochmut behandelte der gelehrte Dominikaner den ihm unbekannten Wittenberger Professor mit ausgesuchter Verachtung, avidus experiri an ferreum nasum aut caput aeneum gerat (ebd. 314). Ohne eine Ahnung davon zu haben, daß es sich bei Luther um eine religiöse Frage handelte, stellt er, um Luthers Fundamente kennen zu lernen (ut a te tua fundamenta extorquerem WA. II, 52) die heilige Schrift (die erst von der Lehre der römischen Kirche als der unfehlbaren Glaubensregel Kraft und Ansehen erhält) beiseite schiebend, in vier Fundamentalsätzen die extremsten Behauptungen über die Infallibilität des kirchlichen Glaubens und Handelns auf, die darin gipfeln, daß jeder, der behauptet, die Kirche dürfe das nicht thun, was sie thut — in concreto in Sachen des Ablasses — als Ketzer zu achten sei. Luther, der diese leichtfertige Arbeit im August 1518 erhielt, benutzte zu seiner Gegenschrift gegen den „Wald- und Wiesensophisten" (Silvestrum vere silvestrem et campestrem sophistam De Wette I, 132), dessen Dialog er mit abdruckte, nur zwei Tage (WA. I, 644 ff.). Prierias antwortete mit einer kurzen „Replica", in der er den weiteren Kampf verschiebend (Interim me accingam ad dicta tua quam plurima explodenda WA. II, 56, 19) auf Luthers persönliche Angriffe eingeht und erklärt, nicht leben zu wollen, wenn er Luther nicht als Ketzer offenbaren werde (WA. II, 52). Dieser begnügte sich, die Erwiderung mit einer spöttischen Vorbemerkung von neuem herauszugeben, und ermahnte zugleich den Autor in einem (verloren gegangenen) Briefe, sich nicht weiter lächerlich zu machen, sondern sich in die Zeit zu schicken, in der es andere Geister gäbe, als damals, als er den hl. Thomas in sich einsog (so berichtet Prierias, was bereits Knaake WA. II, 48 bemerkt hat in dem Widmungsbriefe zu dem unten angegebenen Werke Errata etc.). Prierias, der seinem Bericht zufolge (ebenda) inzwischen nach Luthers Appellation ad papam melius informandum den offiziellen Auftrag erhalten hatte, Luthers Auslassungen zu prüfen, aber nach dem päpstlichen Breve an Friedrich von Sachsen vom 23. August 1518 (Luther op. v. arg. II, 353) schon vorher darüber berichtet haben muß, ließ sich durch diese Mahnung nicht abschrecken, sondern gab im Jahre 1519 zunächst unter dem Titel Epitoma responsionis ad Martinum Lutherum das dritte Buch, genauer ein ausführliches Inhaltsverzeichnis eines unterdessen in Angriff genommenen ausführlichen Werkes De iuridica et irrefragabili veritate Romanae ecclesiae Romanique Pontificis heraus. Es sollte, wie er mit Siegesgewißheit angab, den Nachweis führen, daß des Papstes Entscheid in Sachen des Glaubens und der Lehre ein „himmlischer" sei, und jeder bei Strafe des zeitlichen und ewigen Todes ihn so hinzunehmen habe. Luther, der diese Schrift in den Tagen erhielt, als er die Schrift an den Adel plante, gab sie wie die übrigen Arbeiten des Gegners mit einem zornigen Vor- und Nachwort und scharfen Randbemerkungen von neuem heraus (WA. 6, 324 ff.). Er konnte noch halbe Zweifel daran aussprechen, daß in den Auslassungen des Dominikaners, der, wie wir jetzt wissen, bei Luthers römischem Prozeß (vgl. K. Müller, ZKG XXIV, S. 49 ff.; Al. Schulte, Die röm. Verhandlungen über Luther, Rom 1903), wahrscheinlich nur in den Vorstadien eine wie scheint nicht einmal hervorragende, beratende Rolle gespielt hatte, wirklich die genuine römische Lehre vorliege, aber Leo X., von dem Erasmus später wissen wollte, er habe in seinem Unwillen über Prierias diesem Stillschweigen aufgelegt (Opp. Lugd. III, p. 1042), erklärt fünf Wochen nach der Luthers Sätze verurteilenden Bulle Exsurge Domine, in einem Breve vom 21. Juli 1520, nicht nur, daß Prierias früher gegen Luther canonice geschrieben habe, sondern bedrohte den unbefugten Nachdruck des nunmehr vollständigen Werkes De iuridica et irrefragabili veritate Romanae ecclesiae Romanique pontificis, das unter dem Titel Errata et argumenta Martini Luteris (!) recitata, detecta, repulsa et copiosissime trita im Laufe des Jahres 1520 in Rom gedruckt wurde, mit Bann und schwerer Geldstrafe. Obwohl Luther es nicht der Beachtung wert fand (WA. 7, 777) und man es auch später nicht beachtet hat, wird dieses Werk doch immer als ein wichtiges Dokument damaliger römischer Lehre von der Omnipotenz des Papstes bleiben. Damit wird seine Fehde gegen Luther ihr Ende erreicht haben. Wie die Humanisten sein Vorgehen auffaßten, zeigt eine vielleicht schon 1519 herausgekommene böse Satire, die Vergerio 1553 sogar unter des Prierias Namen herausgab (abgedruckt bei Böcking, Hutten WW. I, 484 ff.; vgl. Reusch, Der Index I, 292). Während des Jahres 1521 scheint Prierias von Leo X. mehrfach zu Gesandtschaften an italienische Fürsten verwandt worden zu sein (Michalski 19) und auch der Gunst Hadrians VI. hatte er sich zu erfreuen. Für wie einflußreich man ihn hielt, ergiebt der Umstand, daß selbst Erasmus, der ihn sonst gründlich verachtete, als er von den Löwener Karmelitern verdächtigt wurde,

zu ihm seine Zuflucht nahm (Opp. Lugd. III, 776). Von seinen Werken ist noch zu erwähnen sein Conflatum ex S. Thoma (mit Aufzählung seiner eigenen Schriften), aus welcher Arbeit ihn der Kampf gegen Luther unliebsam aufschreckte, beendet 1519, und seine wahrscheinlich letzte Schrift De strigimagarum Daemonumque mirandis libri tres 1521, ein sich durchaus in den Bahnen des Hexenhammers bewegendes Werk (Auszüge bei Hansen a. a. O. S. 318). Anfang 1523 starb er an der Pest und wurde zu Rom in St. Maria supra Minervam bestattet. **Theodor Kolde.**

Priestertum im Alten Testament. — Litteratur: Vgl. die Litteratur unter „Levi" und „Hoherpriester", vor allem Vatke, Bähr, Baudissin, van Hoonacker, Nowack, Benzinger, Wellhausen, Dillmann (Comm. z. Pentateuch), Schürer[3] II, außerdem: Joh. Lund, Levitischer Hoherpriester und Priester, Hamburg 1695; ders., Die alten jüdischen Heiligthümer &c., 1711, 2. Ausg. v. J. Chr. Wolf, Hamburg 1738; Konrad Jken, Antiquitates hebraicae, Bremen 1735—38; Hadr. Reland, Antiquitates sacrae veterum Hebraeorum, Traj. Bat. 1712, S. 137 ff., 4. Ausg. 1741; Joh. Gottl. Carpzov, Apparatus historico-criticus antiquitatum sacri codicis, Frankfurt u. Leipzig 1748; Bl. Ugolini Thesaurus antiquitatum sacrarum, Bd IX, XII, XIII, 1748. 51. 52 (Spezialabhandlungen von J. Lightfoot, IX, 809 ff.; Opitius, IX, 979 ff.; Saubert, XII, 1 ff.; Krumbholtz, XII, 81 ff.; Ugolini, XIII, 135 ff.); Küper, Das Priestertum des alten Bundes 1866; Reuß, Geschichte der hl. Schriften ATs 1881, S. 361 ff., 2. Ausg. 1890, S. 382 ff.; E. Meyer, Geschichte des Altertums I, 1884, S. 377 ff.; Oort, De Aaronieden, Thl. Tijdschr. 1884, 289 ff.; Bäntsch, Das Heiligkeitsgesetz 1893, 142 ff.; Kuenen, Ges. Abh., ed. Budde 1894, S. 465 ff.; E. Meyer, Entstehung des Judentums 1896, S. 168 ff.; Schultz, Altt. Theol.[5], S. 235 ff.; Sellin, Beiträge zur israel. u. jüd. Religionsgesch. II, 1, S. 109 ff.; van Hoonacker, Les prêtres et les lévites dans le livre d'Ezechiel, rev. bibl. intern. 1899, S. 177 ff.; Fr. von Hummelauer, Das vormosaische Priestertum in Jsrael, 1899; Guthe, Kurzes Bibelwörterbuch, 1903, S. 524 ff.; Curtiß, Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients, deutsche Ausgabe, 1903, S. 164 ff.; D. Nielsen, Die altarabische Mondreligion und die mosaische Ueberlieferung, 1904, S. 130 ff. (das Material leider ganz ungenügend verarbeitet). Sonstige Litteratur unten im Text; ferner bei Baudissin, Geschichte des alttest. Priestertums 1889, S. XI—XV, und von demselben in dem Artikel, priests and levites bei Hastings, Dictionary of the Bible, IV, 97; für die spätere Zeit Schürer[3], II. Bd, S. 224 f.

Name. Über lewi als Priesterbezeichnung s. Bd XI S. 418; Nielsen 130. 137 f. Die gewöhnlichste Bezeichnung ist כֹּהֵן (wovon denominativ pi. כִּהֵן, Priesterdienst thun, weiter כְּהֻנָּה, Priestertum, Priesteramt) Priester; ebenso im Aramäischen (כָּהֵן), Phönizischen, Äthiopischen. Das arabische kāhin dagegen bedeutet Seher, Wahrsager, eine aus arabischer Sonderentwickelung sich erklärende Verengerung des Sprachgebrauchs, insofern damit eine einzelne Seite der Thätigkeit des כֹּהֵן ausschließlich hervortritt. Auch die fürstliche Stellung des altarabischen kahin (Wellhausen, Reste[2], 134; Nielsen 137 ff. 156), als des Oberrichters eines Stammes, vgl. Ex 3, 1; 18, 1, Bd XIII, S. 188, hat im alten Jsrael keine Parallele. Der כֹּהֵן ist nicht als solcher rechtliches Oberhaupt; s. u. etymologisch wird כֹּהֵן zumeist mit כּוּן stehen, im Sinne von: „dienend vor jemand stehen", vgl. עָמַד Dt 10, 8; 18, 7, zusammengebracht [Fleischer bei Delitzsch zu Jes 61, 10 (Nachträge); Stade, Gesch. I, 471; Baudissin 269 &c.], schwerlich mit Recht, da der charakteristische Stammbegriff von כון nur das „Feststehen" ist. Abzulehnen ist auch die Ableitung von einer transitiven Bedeutung des Stammes, כֹּהֵן der „Zurüstende, Herrichtende", Hitzig zu Jes 61, 10; Ewald, Altertümer[3], 349, Anm. 1. Eine solche transitive Bedeutung des einfachen Stammes ist nirgends nachzuweisen: die Bedeutung des denominativen Piel ist nicht für den Wurzelbegriff zu verwerten. Von den zahlreichen assyrischen Worten für Priester, vgl. KAT.[3] 589 f., ist keines dem hebräischen כֹּהֵן wurzelverwandt. Sehr zweifelhaft ist auch, ob כהן mit dem assyrischen כאן, huldigen, sich demütigen, vor der Gottheit anbeten, auch nur in der √כן verwandt ist; vgl. Hommel, Altisr. Überl. 17. Eine brauchbare Etymologie von כהן ist noch nicht gefunden.

Nur im Sinne von „Götzenpriester" findet sich כְּמָרִים, Ho 10, 5; Ze 1, 4; 2 Kg 23, 5; ferner Ho 4, 4, wenn nach Beck (bei Wünsche 142), Wellhausen, Kl. Proph.[1]; Gesch. Jsr. I[1], 141, Anm. 1 und weiterhin וְעַמִּי כִּכְמָרָיו zu lesen ist, vgl. Mosapp, ZAW 1885, 184 f., während andere (Duhm, Marti, s. K. Handkomm. z. St.) כַּכֹּמֶר vorschlagen. כמרא ist in aramäischen Jnschriften bis nach Arabien hinein (z. B. Teima, Lidzbarski, Handb. 447 ps.), als alte aramäisch-kanaanitische Bezeichnung des Priesters nachweisbar. Jn Jsrael war כמר vermutlich von Anfang an Bezeichnung von Priestern ausländischer Gottheiten. Nur bildlich ist die Bezeichnung des Priesters als מַלְאָךְ Bote, Ma 2, 7; Koh 5, 5, als der den Bescheid der Gottheit zu überbringen hat. Fremdwort

ist רַב מָג, Jer 39, 3. 13. Es ist Name eines babylonischen Würdenträgers; die Übersetzung: „Obermagier, Oberpriester“ jedoch sehr zweifelhaft, vgl. Knudtzon, Gebete an den Sonnengott 170; Zimmern, **KAT.**³ 590, Anm. 5. Endlich will P. Haupt, **Journ. of bibl. Lit.** 1900, 57 u. 64 in Jes 44, 25 und Jer 50, 36 für בַּדִּים בָּרִים lesen und darin die babylonische Priesterbezeichnung **bârû** Wahrsager, Zeichendeuter, erblicken.

Das AT setzt überall das Priestertum als allgemein bestehende Einrichtung bei allen Völkern voraus. Über Melchisedek vgl. Bd **XII** S. 548 ff. Priestertum in Aegypten ist erwähnt Gen 41, 45. 50; 46, 20 (Josephs Schwiegersohn Potipheras, des „Priesters von On“), und Gen 47, 22. 26 (die Sonderstellung des priesterlichen Grundbesitzes), vgl. dazu Bd **IX** S. 357 f. Über Moses angebliche Beziehungen zum ägyptischen Priestertum s. Bd **XIII** S. 486 ff. Dagegen wird noch immer von vielen ein durch Mose vermittelter Zusammenhang zwischen dem israelitischen und dem midianitisch-kenitischen Priestertum behauptet. Mose wird Schwiegersohn Jethros, des „Priesters von Midian“, Ex 2, 16. 21, 3, 1; 4, 18. Jethro erscheint im Lager Israels, opfert, Ex 18, 1—12, giebt Mose Ratschläge für die Rechtspflege, 18, 13—27 Anderwärts heißt Moses Schwiegervater Hobab (ben Reguel), Nu 10, 29; Ri 4, 11 (in Ex 2, 18 scheint der Name Reguel fälschlich aus Nu 10, 29 nachgetragen zu sein). Dieser Hobab wird Nu 10, 29 ff. als Midianiter, Ri 4, 11, vgl. v. 17; 5, 24, als Keniter bezeichnet. Auch Ri 1, 16 ist der חֹתֵן מֹשֶׁה Keniter. Ueber die Differenz in den Namen vgl. Bd **XIII** S. 488; über Midian und Kain als weiteren und engeren Kreis s. Bd **IX** S. 698. Danach hat Stade, Gesch. **I**, 130 f.; Beitr. z. Pentateuchkr. 1. **ZAW** 1894, 307 f.) dem Budde u. a. gefolgt sind, angenommen, daß „das Priestertum Moses und Levis an ein älteres nicht israelitisches“, nämlich ein arabisch-kenitisches „anknüpft“. Hommel, Altisr. Überl. 278 ff., hat den Priesternamen **lawi'u** = **lewi**, eine ganze Reihe kultustechnischer Ausdrücke (**tamîd**, **ʿôla**^{h}, **azkara**^{h} u. a.), vor allem das Unternehmen, dem Volke einen reich ausgestalteten Opferdienst zu geben, als solches aus den Beziehungen Moses zu Jethro-Reguel (und zu Ägypten) abzuleiten versucht. Noch weiter geht in dieser Hinsicht Nielsen a. a. O. Vgl. die Artikel Levi, Ephod, Hoherpriester. Für das alttestamentliche Priestertum ergiebt sich dabei weniger als für die Geschichte des Kultus. Im ganzen ist zu sagen: 1. Beziehungen zwischen dem midianitisch-kenitischen Priestertum Jethros und dem von Mose gehandhabten und gestifteten Priestertum Jahwes in Israel sind in der That wahrscheinlich. 2. Die Berührungen in rituellen Institutionen und kultustechnischen Ausdrücken sind zum größten Teile nicht als durch Mose vermittelte Entlehnungen zu betrachten, sondern gehen auf den längst vorhandenen Verkehr der israelitischen mit den midianitisch-kenitischen Stämmen der Sinaihalbinsel zurück. 3. Die Originalität Moses auch als des Urhebers des israelitischen Priestertums wie als des Stifters der Jahwereligion bleibt unter allen Umständen bestehen. Die Eigenart der israelitischen im Namen Jahwes erteilten Priesterthora geht auf sein persönliches Lebenswerk zurück. Wie viel an technischen Einzelheiten gerade durch ihn aus dem weiteren semitischen Gebiet auf das Jahwepriestertum Israels übertragen wurde, ist nicht auszumachen, und um so weniger als das Alter der betreffenden Inschriften noch immer nicht völlig gesichert ist.

Das Priestertum des phönizischen Baal drohte durch Isebel, die Tochter des ehemaligen Astartepriesters Etbaal, in Israel heimisch zu werden, 1 Kg 16, 31 f. Priester des Baal werden im Nordreich 2 Kg 10, 19, ein Baalspriester Matthan in Jerusalem wird 2 Kg 11, 18 erwähnt. Die Gegner Elias auf dem Karmel jedoch heißen Propheten Baals, nicht Priester, obwohl sie ohne Zweifel auch letzteres waren. Ekstatisches Rasen kennzeichnet in Israel den Propheten, nicht den Priester. Wenn auch Samuel, als Priester erzogen, zugleich Haupt der prophetischen Bewegung ist, 1 Sa 10, 5 ff.; 19, 18 ff., so steht doch auch nach den ältesten Nachrichten schon das Priestertum der ekstatischen Prophetie völlig fern. — Direkte Berührungen des israelitischen Priestertums mit dem babylonischen sind uns nirgends überliefert. Über gemeinsame **termini** der Kultustechnik (**kipper-kuppuru** sühnen, **tora-têrtu** Entscheid, Zimmern, **KAT**³ 606), vgl. Bd **XIV** S. 398. — Das philistäische Priestertum Dagons wird nur 1 Sa 6, 2 ff. und 5, 5 erwähnt; zu letzterer Stelle s. auch Curtiß, Urs. Rel. 264 ff.

Geschichte. — Priesterliche Personen gab es bei den israelitischen Stämmen schon vor der Entstehung des nationalen Jahwepriestertums. Schon vor der Gottesoffenbarung am Sinai werden Ex 19, 22. 24 Priester im Volke erwähnt; Aaron heißt bereits Ex 4, 14 „der Levit“, d. i. doch wohl der Priester (nicht mit Nowack, Arch. **II**, 99, als Interpolation anzusehen). Nach der ältesten Überlieferung ist es vor allem Mose, der in priesterlicher Weise vom Offenbarungszelt aus göttlichen Bescheid erteilt, Ex 33, 7 ff., und auch

sonst göttlichen Rechtsentscheid vermittelt, Ex 18, 15 ff. Er verrichtet nach E den Akt der Blutsprengung bei dem feierlichen Opfer zur Bundesschließung, Ex 24, 6, und fungiert auch in P als Priester bei der Weihe Aarons und seiner Söhne, Ex 29; Lev 8. Die Thatsache, daß Mose der Stifter auch des israelitischen Priestertums ist (soweit dasselbe im Dienste der nationalen Religion steht), ist mit der sonstigen Bedeutung Moses als des Religionsstifters von selbst gegeben. Die beiden einzigen Priestergeschlechter, von denen wir in der Richterzeit hören, gehen auf Mose, resp. seine Familie zurück. Vgl. für Dan Ri 18, 30 (lies מֹשֶׁה), und für Silo 1 Sa 2, 27 f., wonach sich Gott dem Hause Elis in Ägypten geoffenbart und ihm das Priestertum zugeeignet habe. Bestätigt wird der Inhalt der letzteren Notiz durch die doppelte Wiederkehr des Namens Pinehas, der ägyptisch ist (Lauth, ZDMG 1871, 139 ff.; Spiegelberg, ibd. 1899, 634 f.), in dieser Familie, Jos 24, 33 (E); 1 Sa 1, 3 und weiterhin. Ob man jedoch aus Pinehas, Sohn Eleasars, des Sohnes Aarons einen Sohn Eliesers, des Sohnes Moses (Ex 18, 4), machen darf (Wellhausen, Gesch. I [1], 146 f.; Oort, Thl. Tijdschr. 84, 325 f.; Nowack, II, 91), ist doch fraglich. Die Gestalt Aarons ist der alten Überlieferung (zum mindesten E, s. a. Mi 6, 4), nicht abzusprechen; ob der Name spezifisch „minäisch" (Nielsen 139) ist, kann dahingestellt bleiben; jedenfalls ist es willkürlich, in Aaron nur eine Personifikation der Bundeslade (אָרוֹן mit orthographischer Variante) zu sehen, so nach älteren Renan, histoire du peuple d'Israel [7], I, 179; und neuerdings wieder Greßmann, Musik und Musikinstrumente, S. 3. Die so stark hervortretende Vorstellung, daß das legitime Priestertum Israels gerade von diesem Bruder des Religionsstifters sich herleite, muß irgend einen Anhaltspunkt auch in der judäischen Überlieferung haben. Die Ableitung der Eliden von Ithamar, dem zweiten Sohne Aarons, findet sich allerdings erst 1 Chr 24, 3. Es wäre an sich denkbar, daß das Haus Elis in der That von Mose abstammte, während die Zadokiden sich auf Aaron zurückführten. Ihr Stammvater könnte mit der wachsenden Bedeutung seines Geschlechts selbst gewachsen sein, und die Eliden, soweit sie das Priestertum behielten, mußten sich durch Ableitung von einem jüngeren Sohne Aarons legitimieren. Wahrscheinlicher aber ist es doch, daß die Eliden durch einen ihrer Ahnen, Pinehas (der schon Elis Vater gewesen sein könnte), in der That auf Aaron zurückgehen und aus der ersten Stelle in der Genealogie erst verdrängt wurden, als längst die Legitimität und das höhere Ansehen der b[e]ne Zadok als uralt begründet feststand. Über Ri 17 und 18, und das Priesterrecht des Stammes Levi im ganzen vgl. Bd XI S. 425 ff.

Das Geschlecht Elis erhielt sich das priesterliche Amt trotz des Verlustes der Lade, 1 Sa 4, 11 ff., und der wahrscheinlich damals erfolgten Zerstörung Silos, Jer 7, 12. 14. Pinehas' Enkel, Ahia-Ahimelech, Sohn Ahitubs, ist Priester zur Zeit Sauls, 1 Sa 14, 3, trägt den Ephod (auch 1 Sa 14, 18 ist nach LXX אֲרוֹן הָאֱלֹהִים durch אֵפוֹד zu ersetzen, vgl. 30, 7, ebenso 1 Kg 2, 26), und befragt Jahwe für Saul, 1 Sa 14, 36 ff. Als Wohnort des Geschlechts Elis, das um diese Zeit wieder auf 85 Mann (1 Sa 22, 18) angewachsen war, wird jetzt Nob genannt, 1 Sa 21, 2 ff.; 22, 9 ff. Als das Geschlecht von Saul wegen einer David erwiesenen Gefälligkeit ausgerottet wurde, floh der einzige Überlebende, Abjathar, Sohn Ahimelechs, zu David, 1 Sa 22, 20, und wurde dessen Priester. David befragt durch ihn Jahwe 1 Sa 23, 2. 6. 9 ff.; 30, 7; 2 Sa 2, 1; 5, 19. 23. Die Lade Jahwes wurde nach ihrer Rückgabe in Kiriath-Jearim in das Haus Abinadabs gestellt, und dessen Sohn Eleasar zum Hüter des Heiligtums (und damit zum Priester) geweiht, 1 Sa 7, 1. Später werden Ussa und Achio (?) als Söhne Abinadabs genannt, 2 Sa 6, 3; da etwa 60 Jahre dazwischen liegen, wird 1 Sa 7, 1 überarbeitet und der Name Eleasar nachträglich angenommen worden sein. Ussa ist durch 2 Sa 6, 8 gesichert: es kann auch als Nebenform oder Abkürzung von Eleasar gefaßt werden, vgl. Asarja-Ussia. Als die Lade von David in Jerusalem aufgestellt war, wurde der Priesterdienst bei ihr neu eingerichtet. Als Priester treten von jetzt an stets auf Abjathar und Zadok; diese geschichtlich begründete Reihenfolge ist im jetzigen Text den späteren Verhältnissen entsprechend umgekehrt worden. Vielleicht hat David schon vor der Thronbesteigung Salomos Zadok bevorzugt (auch durch 1 Kg 2, 35 nicht ausgeschlossen); vgl. zum Ganzen 2 Sa 8, 17 (zu lesen ist Zadok und Abjathar, Sohn Ahimelechs, des Sohnes Ahitubs); 15, 24—29. 35; 17, 15; 19, 12; 20, 25. Zadoks Geschlecht wird in der älteren Litteratur nicht angegeben. Ist er Sohn eines Ahitub, Esr 7, 2; 1 Chr 5, 34; 6, 38; 18, 16 2c., so wäre dieser Ahitub jedenfalls nicht mit dem Sohne des Pinehas, dem Enkel Elis, zu identifizieren; anderwärts wird auch ein Merajoth zwischen Zadok und Ahitub eingeschoben, 1 Chr 9, 11; Neh 11, 11. Neben Zadok und Abjathar werden auch der Jairit Ira (2 Sa 20, 26), und die Söhne Davids als כֹּהֲנִים, 2 Sa 8, 18,

genannt; trotz 1 Chr 18, 17, ist damit wirklicher Priesterdienst gemeint, wie ja auch David selbst gelegentlich das priesterliche Ephod trug, Opfer darbrachte und das Volk im Namen Jahwes segnete, 2 Sa 6, 14. 18; 24, 25. (Doch s. zu 2 Sa 8, 18 Hitzig, Psalm. II, 318; Cheyne, **Expositor V**, 9, 1899, S. 453 ff. C. u. H. wollen סֹכְנִים statt כֹּהֲנִים lesen). Die Parteinahme Abjathars für Adonja führte zu seiner Verbannung nach Anathot, 1 Kg 2, 26 f., vgl. 1 Sa 2, 27 ff., wo sein Geschlecht in untergeordneter Stellung sich fortpflanzte. Es ist möglich, daß Jeremia, „der Sohn Hilkias von den Priestern zu Anathot", aus diesem Geschlecht stammte. — In Jerusalem wurden die **b^ene Zadok**, die herrschende Familie. Zadoks Sohn Asarja wird 1 Kg 4, 2 als erster der königlichen Beamten genannt (4, 4b ist zu streichen). Die Chronik macht ihn zu einem Enkel Zadoks, doch gehört die Notiz 1 Chr 5, 36 jedenfalls an das Ende von v. 35a. (In 1 Kg 4, 5 ist כֹּהֵן, das in LXX fehlt, als irrtümlich zu streichen). Der Tempelbau hob die Stellung der jerusalemischen Priesterschaft noch mehr: ihr Vorsteher konnte eine königliche Prinzessin ehelichen, 2 Chr 22, 11. Doch blieben die Priester durchweg Untergebene des Königs.

Nach der Reichsspaltung gründete Jerobeam in Bethel und Dan einen offiziellen Kultus für das Nordreich und setzte Priester ein, „die nicht zu den Leviten gehörten", 1 Kg 12, 31 f.; 13, 33; vgl, 2 Chr 13, 9. Als königliche Beamte mußten sie gelegentlich das Schicksal einer gestürzten Dynastie teilen, 2 Kg 10, 11. Wie sehr sich diese Priester als „königlich" fühlten, zeigt das Verhalten des Oberpriesters Amazja in Bethel gegen Amos, Am 7, 10 ff. Von dem sittlichen Stand und der Thoraerteilung der Priester im Nordreich entwirft Hosea (4, 4—14; 6, 9 ps.) ein äußerst ungünstiges Bild. Die verheerenden syrischen und assyrischen Kriege, endlich die Deportationen 722, 720 und später scheinen im Nordreich besonders auch die Priestergeschlechter getroffen zu haben. Wenigstens erbittet sich die neu eingepflanzte Bevölkerung ausdrücklich etliche Jahwepriester zurück, die den Dienst des Landesgottes lehren könnten, 2 Kg 17, 26 ff. Für die Ausübung eines korrekten Kultus erschien somit damals ein durch Tradition und genealogischen Zusammenhang legitimiertes Priestertum unerläßlich.

Im Südreich soll Josaphat nach 2 Chr 17, 8; 19, 8—11 Priester zu Richtern in Jerusalem eingesetzt, andere mit Leviten und Vornehmen als Richter im Lande umhergesendet haben, nach E. Reuß, hl. Schriften² 245, eine Erinnerung an die Promulgation des Bundesbuchs. Zur Zeit Athaljas erwies sich das Priestertum als Stütze der Davidischen Dynastie und trat zugleich (wie im Nordreich die Propheten) für die alleinige Geltung der Jahwereligion gegenüber dem tyrischen Baalsdienst mit Entschiedenheit ein, 2 Kg 11, 4—20; 2 Chr 23. Aus der nämlichen Zeit erfahren wir nur noch eine kurze Notiz von der Nachlässigkeit der Priester in der Instandhaltung des Tempelgebäudes 2 Kg 12, 5 ff.; ein Jahrhundert später hören wir, daß der Priester Uria, der Zeitgenosse und Bekannte Jesaias (Jes 8, 2) auf Ahas' Befehl einen neuen Altar anfertigte nach dem Modell eines damascenischen Altars, der Ahas gefallen hatte, 2 Kg 16, 10—16 (732). Die Entartung auch des judäischen Priestertums bezeugen Jesaia und Micha. Jesaia wirft ihnen Völlerei vor, Jes 28, 7; Micha behauptet, daß sie die Thora um Geld verkaufen, Mi 3, 11. Auf den judäischen Bamoth in der Landschaft wird es ähnlich zugegangen sein wie auf den nordisraelitischen, s. Jer 3, 6—10. Auch wirklicher Götzendienst wurde dort getrieben, 2 Kg 23, 5, zum mindesten in der Zeit Manasses, dessen heidnische Maßnahmen, wie es scheint, auch bei der Priesterschaft Jerusalems keinen nachhaltigen Widerstand fanden. Doch trat nach Auffindung des Gesetzbuches (622) die Priesterschaft Jerusalems, allerdings auf bestimmten königlichen Befehl hin, für die Durchführung seiner Bestimmungen ein (2 Kg 22 und 23).

In der nun folgenden Übergangsperiode (622—444) ist zwischen der in Wirklichkeit sich vollziehenden Geschichte des Priestertums und den litterarisch festgelegten Bestimmungen und programmatischen Forderungen scharf zu unterscheiden.

Die Reform Josias beseitigte Götzenpriestertum, 2 Kg 23, 5, und Höhenpriestertum, 2 Kg 23, 8 f. (wiewohl beides unter Jojakim und Zedekia wieder aufgelebt sein wird; erst das Exil machte definitiv ein Ende damit), und hob die Stellung der jerusalemischen Priesterschaft noch mehr. Der leider verderbte Vers 2 Kg 23, 9 muß ausgedrückt haben, daß **a)** die Priester der Höhen zu der eigentlichen Ausübung des Kultus in Jerusalem nicht zugelassen wurden, daß sie also in wichtigen Punkten hinter der jerusalemischen Priesterschaft zurückstehen mußten, **b)** daß eine Regelung ihres Einkommens stattfand; sie erhielten Anteil an Opfergaben (vor oder nach מַצּוֹת muß einiges ausgefallen sein; andere [Geiger, Kuenen] wollen מְנָיוֹת dafür lesen). S. weiter **sub** Organisation. Daß das

jerusalemische Priestertum dieser letzten Zeiten nicht auf der Höhe seiner Aufgabe stand, zeigen vor allem Jeremias Äußerungen über dasselbe. Priester hat er vermutlich im Auge, wenn er neben älteren Anklagen den Vorwurf ausspricht, daß die Schreiber das Gesetz in Lüge verkehren (Jer 8, 8), d. h. wohl: sie entnehmen aus der von D geforderten und von Josia durchgeführten Centralisation des Kultus das Recht, mit besonderem Nachdruck von der Uneinnehmbarkeit Jerusalems zu reden; vgl. Jer 7, 4 mit 26, 7. 11. Priester waren neben den falschen Propheten die Hauptgegner Jeremias, Jer 20, 1 ff.; 26, 7 ff. ꝛc., vgl. 1, 18; 2, 26; 4, 9; 5, 31; 6, 13; 8, 1. 10 f.; 13, 13; 14, 18; 18, 18; 23, 11; 34, 19 f.; s. auch Ze 1, 4; Ez 7, 26; 22, 26; Thr 4, 13. (Eine priesterliche Stellung der Rekabiten ist aus Jer 35, 19 nicht zu entnehmen, vgl. Jer 15, 19: es muß sich hier um sonstige besonders vertraute Stellung zu Gott handeln). Die Deportation des Jahres 597 traf unter anderen den Priester Ezechiel (1, 1 f.). Nach der Eroberung Jerusalems (586) werden mit andern Vornehmen auch die angesehensten Priester, der Oberpriester Seraia, der zweite Priester Zephanja und die drei Schwellenhüter von Nebukadnezar hingerichtet, 2 Kg 25, 18 ff.; Jer 52, 24 ff.

Über Ezechiels Zukunftsprogramm s. u. Über den Hohepriester Josua ben Jozadak, den Enkel Seraias, Sach 3, s. „Hoherpriester“ Unter denen, welche nach dem Exil wieder nach Jerusalem zurückkehrten, müssen sich besonders viele Priester befunden haben, wie aus Esr 2, 36 ff.; Neh 7, 39 ff.; desgl. aus Neh 3, 1. 4. 21 f. 28 f. sich ergiebt. Auch mit Esra kehrten wieder einige Priestergeschlechter nach Jerusalem zurück, Esr 8, 2. 15. 24. Haggai zeigt, daß die Belehrung über rein und unrein damals häufig Gegenstand der priesterlichen Thora war, Hag 2, 11 ff. Aus Sach 7, 3 sehen wir, daß man sich auch sonst in religiösen Angelegenheiten an die Priester um Auskunft wendete. In den dürftigen und zerrütteten Verhältnissen der ersten Zeiten nach dem Exil scheint auch das Priestertum in geistiger und sittlicher Hinsicht sehr gesunken zu sein; der Verfasser von Ze c. 3 (wahrscheinlich aus dieser Zeit) wirft den Priestern vor, daß sie das Heilige entweihen, Ze 3, 4; Maleachi sagt, daß sie die Opfer gering achten und durch ihre Thora die Menschen zu Fall bringen, Ma 1, 6—2, 9, daher sie auch der verdienten Verachtung bei dem Volke anheimgefallen seien. Trotz ihrer Stellung in der geistlichen Ordnung der Gemeinde waren auch Priester unter denen, welche durch Ehen mit den Angehörigen des Landes ihre Stellung und ihren Besitz zu befestigen suchten, Esr 9, 1; 10, 18—22. Nach einem vergeblichen Versuch Esras gelang es der Energie Nehemias, die Promulgation des Gesetzbuches, das Esra mitgebracht hatte, durchzusetzen und die Gemeinde im Sinne der exklusiv-judaistischen Partei zu reformieren. Neben den Leviten und den Häuptern des Volks unterzeichneten 21 Priester die Verpflichtungsurkunde, Neh 10, 3—9 (444). Erst jetzt wurde auch, wie es scheint, mit der Scheidung der Mischehen Ernst gemacht, vgl. Neh 10, 31, das Einkommen der Priester geregelt und der Tempeldienst in geordneten Gang gebracht. Neue Versuche der Priester, Verbindungen mit der umgebenden Bevölkerung anzuknüpfen, ja ihnen sogar Rechte im Tempel einzuräumen, unterdrückte Nehemia mit Energie bei einem zweiten Aufenthalt in Jerusalem, Neh 13, 4—9; 28—31 (432). Die Ausweisung der Hauptschuldigen führte zur Gründung der samaritanischen Kultusgemeinde, Neh 13, 28; Jos. Antt. XI, 7, 2; 8, 2 ff. (fälschlich in spätere Zeit datiert); Jes 66, 1—4 (?). Seit der Aufrichtung der Gesetzesherrschaft nahm die Bedeutung des Priestertums zunächst stetig zu; doch tritt immer mehr der Hohepriester und bald auch das hohepriesterliche Haus als die Spitze der Theokratie gegenüber dem gewöhnlichen Priestertum hervor, vgl. Bd VIII S. 254 ff., und neben den Priestern gewinnen die Schriftgelehrten als die berufenen Ausleger des Gesetzes die wirkliche geistige Herrschaft über das Volk. Doch behielt das Priestertum immer noch große Bedeutung für das Leben des Volks, vgl. Si 7, 29—31; 45, 6—24; 50, 1—21; To 1, 7, da ihm gerade durch das Gesetz eine bestimmte Stellung garantiert war. In den Zeiten des Hellenismus sind es wiederum Hohenpriester und Priester, die es mit den Fremden halten; Priester verließen den Dienst des Altars, um den griechischen gymnastischen Übungen der jüdischen Jünglinge zuzusehen, 2 Mak 4, 14. Andererseits erhielt sich, wie es scheint, besonders bei dem Landpriestertum die entschlossene jüdische Frömmigkeit: aus einer dieser Familien erstanden die Befreier des Volks, Judas Makkabäus und seine Brüder, 1 Mak 2, 1 ff. Von unglücklichen Kämpfen Unberufener unter den Priestern berichtet 1 Mak 5, 67. Der ältere hohepriesterliche Adel mußte infolge der makkabäischen Siege großenteils dem neu emporkommenden hasmonäischen Hause weichen und fand in Ägypten an dem neugegründeten Tempel von Leontopolis eine Stätte für priesterliche Thätigkeit. Das hasmonäische Haus verschmolz mit den Resten der alten Priesteraristokratie zur Partei

der Sadducäer. Die Hochschätzung des Priestertums in den Kreisen der Frommen in dieser und der folgenden Zeit bezeugen die Jubiläen und die Testamente der XII Patriarchen durch ihre Verherrlichung Levis, Jub. 31, 13 ff.; 32, 1 ff.; Test. Levis; s. a. Rub. 6; Juda 21 ꝛc., vgl. Mt 8, 4; Lc 17, 14; AG 23, 5; Hbr 4, 14—5, 10; 7, 1 bis 8, 13 ꝛc. Ein Priestersohn war der letzte Prophet Israels Johannes der Täufer Lc 1, 5 ff. Auch einer der anerkannten Schriftgelehrten ging aus der sonst mit den pharisäischen Schulhäuptern hart verfeindeten Priesterschaft hervor, Chananja (nicht Chanina) סְגַן הַכֹּהֲנִים; ebenso stammte auch Josephus, der Apostat, aus priesterlichem Geschlecht. Die erste christliche Gemeinde zählte nach AG 6, 7 zahlreiche Priester zu ihren Gliedern. Nachdem schon unter der Schreckensherrschaft der Zeloten und dann bei der Belagerung Jerusalems durch Titus die Priester in Menge gefallen waren, Jos. bell. V, 1, 3; 13, 1; VI, 5, 1 ꝛc., war es seit dem Untergang des Tempels auch mit der sonstigen Bedeutung des altt. Priestertums zu Ende.

Organisation, Rangverhältnisse und Klassen. — Die geschichtlichen Daten zur Organisation des Priestertums sind sehr dürftig. Daß es am Tempel Salomos wie an den größeren Heiligtümern des Nordreichs höhere und niedrigere Kultusdiener von Anfang an gegeben hat, ist selbstverständlich. Aus Jos 9, 21 ff., vgl. mit 1 Kg 9, 20 f. läßt sich schließen, daß die Reste der im Lande ansässigen kanaanitischen Bevölkerung zu untergeordneten Diensten am Heiligtum (als Holzhauer und Wasserschöpfer) verwendet wurden. Auch Ausländer dienten bis in die Zeit des Exils im Tempel, Ez 44, 6 ff., Sie bildeten Geschlechtsgenossenschaften und werden als נְתִינִים in der Liste der Zurückgekehrten aufgeführt, ebenso nach ihnen die sog. „Sklaven Salomos", Esr 2, 43—58; Neh 7, 46—60. Schon ihre Namen erweisen sie als Fremde. Gegen Ende der Königszeit stand an der Spitze der jerusalemischen Priesterschaft der כֹּהֵן הָרֹאשׁ, (vgl. Esr 7, 5); ihm folgt im Rang der כֹּהֵן הַמִּשְׁנֶה, vgl. Stade, ZAW 1902, S. 325—327; hierauf die drei שֹׁמְרֵי הַסַּף, 2 Kg 23, 4 (wo der Sing. כהן המשנה statt כֹּהֲנֵי zu lesen ist); 25, 18; Jer 52, 24. Der erstgenannte heißt auch einfach הַכֹּהֵן, so Jojada, 2 Kg 11, 9 f.; 12, 3. 8. 10 und 11 (streiche הַגָּדוֹל), Uria, 2 Kg 16, 10 f. 15 f.; Jes 8, 2; Hilkia, 2 Kg 22, 10. 12. 14 (ein anderer Jojada (?) Jer 29, 26), siehe weiter Bd VIII S. 251 ff. Nach 1 Sa 2, 36 scheint der Hohepriester bestimmte Rechte bei der Verteilung der Priesterstellen gehabt zu haben. Wenn der von Nebukadnezar hingerichtete Zephanja, 2 Kg 25, 18, identisch ist mit dem Jer 29, 25 f. 29 erwähnten Zephanja, so würde sich daraus ergeben, daß mit der Würde des כהן המשנה zugleich die des פָּקִיד נָגִיד, des Oberaufsehers im Tempel, verbunden war oder doch verbunden sein konnte, vgl. Jer 20, 1 f. Die drei Schwellenhüter hatten nach 2 Kg 12, 10 den Zugang zum Altare zu bewachen und die Geldgaben des Volkes für den Tempel in die dazu aufgestellte Truhe zu legen, vgl. 2 Kg 22, 4; s. a. Jer 35, 4. Die Einteilung der Priester in einzelne Geschlechter mit Ältesten an ihrer Spitze ist für die vorexilische Zeit durch 2 Kg 19, 2; Jes 37, 2; Jer 19, 1, sowie durch die Liste der vier aus dem Exil zurückgekehrten Geschlechter bezeugt.

Diese Verhältnisse und Institutionen sind unabhängig von der Frage nach der Rangstellung von Priestern und Leviten, welche durch die Reform Josias akut geworden war. Das Deuteronomium unterscheidet bekanntlich die wirklich im Dienst stehenden (und daher Einkünfte beziehenden) כֹּהֲנִים לְוִיִּם, legitime Priester gleichsam, und den vereinzelt an irgend einem Orte lebenden לֵוִי, der dort sozial auf derselben Stufe steht wie der גֵּר und daher nachdrücklich der Freigebigkeit und Mildthätigkeit der Besitzenden empfohlen wird. Auch er aber hat das Recht, als Priester zu fungieren, doch darf dies nur am Centralheiligtum geschehen. Wenn er will, kann er dorthin gehen und „Dienst thun im Namen Jahwes seines Gottes wie alle seine Brüder die Leviten, die dort vor Jahwe stehen", Dt 18, 7 Vorausgesetzt ist wohl, daß er nach Ausübung des Priesterdienstes wieder in seine Heimat zurückkehre: ausdrücklich gesagt wird dies jedoch nicht. Daß er am Centralheiligtum in die Dienststellung einrücken solle, die seiner Stellung entspreche (Baud.), kann aus dem Text nicht entnommen werden, da derselbe von höherem und niederem Dienst überhaupt nicht spricht. Die Rangfrage interessiert den Gesetzgeber nicht, — wohl aber konnte eine Deutung wie die angegebene in dem Text gefunden werden, wenn einmal diese Frage brennend geworden war. Auf Grund dieses Gesetzes forderten die durch die Reform Josias brotlos gewordenen Höhenpriester die Gleichstellung mit den in Jerusalem amtierenden Zadokiden. Diese ihrerseits werden sowohl die levitische Abstammung vieler Höhenpriester als die Anwendbarkeit des Gesetzes Dt 18, 1 ff. auf die Höhenpriester überhaupt bestritten haben. In der That läßt das uns vorliegende Priestergesetz des D nicht erkennen, ob die bedürftigen Leviten wirklich Höhenpriester sind oder nicht. In keiner

Weise wird angedeutet, daß der לֵוִי erst infolge der c. 12 sich findenden Bestimmungen brotlos geworden sein werde, und befremdend bleibt es, daß D sich so sehr für die Priester der von ihm so hart bekämpften Höhen interessiert haben sollte. Andererseits ist nicht einzusehen, warum D gar so nachdrücklich hervorhebt, daß die auf dem Lande zerstreut lebenden לְוִיִּם das Recht hätten, in Jerusalem Dienst zu thun, wenn nicht von irgend einer Seite her dieses Recht bestritten werden konnte. Bei einem im übrigen als legitim anerkannten Priester, der nur nicht gerade in Jerusalem lebte, war dies selbstverständlich. Es ist nicht ausgeschlossen, daß in dem auffallend kurzen Priestergesetz von Dt 18, 1—8 nähere Bestimmungen über die Priester der Höhen ausgefallen sind. Jedenfalls war die Streitfrage noch nicht entschieden, als das Exil dazwischen trat. Während desselben entwarf Ezechiel sein Programm für die Neuordnung der Verhältnisse am Tempel. Er geht näher auf die Rangfrage ein und macht (schwerlich als erster der Zadokiden) geltend, daß die Priester auf den Höhen Abgötterei getrieben hätten, Ez 44, 6 ff., vgl. 48, 11. Zur Strafe dafür sollten sie am Tempel nur in untergeordnete dienende Stellung einrücken, und zwar sollten ihnen die Dienste zufallen, die bisher die Ausländer im Tempel verrichtet hätten, Ez 44, 10 ff. (auch 43, 19 ist proleptisch diese Ordnung bereits angedeutet, dagegen ist aus 40, 45 f. wegen 42, 13 nicht auf eine ältere unter den Zadokiden stehende Priesterklasse zu schließen. Auch wäre die Bezeichnung „Leviten" damit für dieselbe erst recht nicht bezeugt).

Die faktische Wirkung des ezechielischen Programms war nur eine Umgestaltung und schärfere Abgrenzung der Terminologie. Es setzte sich nicht etwa erst die Unterscheidung von höheren und niedrigeren Dienern des Heiligtums fest, ebensowenig drang jetzt erst ein Rangunterschied zwischen den Zadokiden, den echten vornehmen כֹּהֲנִים לְוִיִּם und den bescheidenen לְוִיִּם vom Lande, die auch Priester sein konnten, durch; wohl aber setzt sich die Ausdrucksweise durch, daß Levit nur den untergeordneten Diener des Heiligtums, der unter dem Priester steht, bezeichnete. Und zwar scheint diese Terminologie zuerst in Babylonien, wo man unter dem Einfluß Ezechiels blieb, allgemeiner durchgedrungen zu sein. In Palästina blieb der ältere Sprachgebrauch neben dem neueren bis in Esras Zeit und noch darüber hinaus bestehen, vgl. Ma 2, 4. 8; 3, 3; Jes 66, 21, wo mit Baud. 249 f., לַכֹּהֲנִים לַלְוִיִּם, oder mit Kuenen, Duhm, Cheyne, u. a. לַכֹּהֲנִים לְוִיִּם zu lesen ist; ferner Esr 10, 5; 2 Chr 5, 5 (vgl. Baud. 155 f.); 23, 18; 30, 27; doch ist an den beiden ersten Stellen der Chronik der Text zweifelhaft.

Die wirklichen Verhältnisse aber richteten sich durchaus nicht nach Ezechiels Wünschen ein. Die Liste der Zurückgekehrten, Esr 2, Neh 7, zeigt, auch wenn sie im ganzen spätere Verhältnisse fixiert (namentlich in den Zahlen), dennoch, 1. daß auf den Nachweis priesterlicher Abkunft in der That Wert gelegt wurde; wer denselben nicht erbringen konnte, wurde ausgeschlossen, Esr 2, 62; 2. daß trotz Ezechiels Programm von den außerjerusalemischen Priestergeschlechtern nicht wenige das Priesterrecht für den Tempel sich errungen haben müssen, wie die enorme Zahl von Priestern (4289) gegenüber allen übrigen Gruppen und vor allem den Leviten (74, resp. 84) zeigt, — es ging also nach D und nicht nach Ez; 3. daß auch in Palästina die Terminologie, welche zwischen Priestern und Leviten als untergeordneten Kultusdienern scheidet, sich durchgesetzt hat. Von jetzt an genügte es allerdings nicht mehr, „Levit" zu sein, um Priesterdienst thun zu können (diejenigen, welchen es nicht gelang, das Priesterrecht zu erlangen, werden, wenn auch nicht alle, so doch zum Teile, mit den bisher vorhandenen niedrigen Kultusdienern des Tempels verschmolzen sein, zunächst zu einer höheren Klasse, den „Leviten" im engeren Sinne, im Gegensatz zu Sängern und Thorhütern. Solche Leviten hatten wenig Interesse, am Tempel zu fungieren; daher sich Esra auf seinem Zuge zunächst überhaupt keine Leviten anschließen wollten, Esr 8, 15 ff.). Übrigens scheint es einigen der nach Esr 2, 62 ausgeschlossenen Familien doch gelungen zu sein, das Priesterrecht noch, resp. wieder zu erlangen. Hakkoz z. B. wird Esr 2, 62 ausgeschlossen; einer seiner Nachkommen, Meremoth, der sich bei Nehemias Mauerbau durch besonderen Eifer auszeichnete, Neh 3, 4. 21, erscheint 10, 6 unter den Priestern, die die Verpflichtungsurkunde unterzeichneten; ebenso tritt er (unter falscher Überschrift) Neh 12, 3 als Priester auf, und 1 Chr 24, 10 ist Hakkoz Priesterklasse.

Im sog. Priesterkodex endlich nehmen die Leviten zwar eine vor dem Volke weit bevorzugte Stellung ein, sind aber überall nur Untergebene der Priester. Nach der Theorie sind sie ein Ersatz der Gesamtgemeinde für die Jahwe gehörige Erstgeburt, Nu 3, 12 ff.; 8, 16 ff.; als solche sind sie den Priestern „gegeben" נְתוּנִים, 3, 9; 8, 19; 18, 6, d. h. Jahwe überläßt auch hier den Priestern, was ihm geheiligt ist. Der ältere Gegensatz

zwischen dem Priesterstamm Levi und den übrigen Stämmen blickt jedoch auch in P noch durch, vor allem Nu 16 und 17; in Nu 16 ist der Gegensatz von Leviten und Priestern, d. h. Aaroniden, nach allgemeiner Anschauung erst nachträglich aufgetragen (in v. 7 b; 8—11. 16 f. und vgl. 17, 5); die Kapitel, resp. Verse, welche recht mit Absicht die Stellung der Leviten zwischen Priestern und Volk beschreiben, wie Nu c. 3 und vollends 4, auch Nu c. 8; 18; 31; 35 sind ohne Zweifel zu den spätesten Stücken des Pentateuch zu rechnen. Sonst überall gilt es als selbstverständlich, daß die Leviten Untergebene der Priester sind; freilich ist die Zahl der Stellen, wo in P überhaupt Leviten erwähnt werden, sehr gering; und keine derselben gehört mit Sicherheit dem ursprünglichen Bestande von P an. Es ist daher nicht auffallend, daß die Terminologie im jetzigen Text die ist, welche sich seit Ezechiel festgesetzt hat. Ferner ist zu beachten, daß das Zahlenverhältnis von Priestern (2) und Leviten (22 000) in P nirgends in der späteren Geschichte, am wenigsten aber in der Zeit nach Ezechiel irgend welche auch nur entfernte Analogie hat; daß sich P weit mehr für den Hohepriester als für das Priestertum interessiert, während die Stellung des Hohenpriesters zum mindesten bei den babylonischen Juden keinerlei aktuelles Problem war; jene überragende Bedeutung als Haupt der Gesamtgemeinde erlangte der Hohepriester erst nach wirklicher Durchführung des Gesetzes. Vor allem aber soll die Organisation des Volkes, der Leviten und des Priestertums in P der Darstellung einer Idee (die Heiligkeit des Volkes in seinen Personen) dienen; auf die wichtigsten Fragen der Zeit, nämlich die Regelung des Verhältnisses zwischen den älteren Inhabern des Priestertums und den zahlreichen neu hinzugekommenen Geschlechtern, ja auch nur auf die Anordnung des Dienstes für den Fall, daß es viele Priester werden sollten; auf die Frage, was die Leviten, abgesehen von den in der Wüstenzeit zu verrichtenden Geschäften, zu thun hätten, wird auch nicht einmal durch Andeutungen eingegangen. Es ist also unmöglich, P als ein verkapptes Reformprogramm zu fassen, durch welches der Verfasser ähnlich wie Ezechiel in die Organisation der gegenwärtigen Verhältnisse eingreifen wollte. Vielmehr handelt es sich in P um eine auf älteren Grundlagen sich aufbauende Darstellung des Ideals der Theokratie, wie man sich dieselbe als zur Zeit Moses wirklich durchgeführte heilige Konstitution des Volkes dachte. Der Verfasser datiert nicht gegenwärtige Verhältnisse in die Urzeit zurück, um damit priesterlichen Forderungen für die Gegenwart zur Anerkennung zu verhelfen, sondern beschreibt ein Ideal, von dessen geschichtlicher Verwirklichung er überzeugt war, mit den Mitteln späterer Terminologie. Die Anknüpfung war in der Überlieferung gegeben durch die Erinnerung an den Laienstamm Levi, aus dessen Mitte das Geschlecht Moses als einziges ältestes Jahwepriestergeschlecht hervorragte. Andererseits ist von „Sängern" nicht die Rede, weil jedermann wußte, daß es sie während der Wüstenzeit nicht gab. Nach den in P ausgesprochenen Ideen suchte dann Esras Reform die heilige Gemeinde wirklich zu konstituieren.

Aus der schon vor dem Exil vorhandenen Organisation der Priester nach Geschlechtern erwuchs allmählich eine immer ausgedehntere Einteilung in Klassen. Von den vier Priestergeschlechtern, welche nach Esr 2, 36 ff.; Neh 7, 39 ff. aus dem Exil zurückkehrten, stellt „Jedaja vom Hause Jesuas" das hohenpriesterliche Haus dar; ob alle übrigen (Immer, Paschur [vgl. Jer 20, 1], und Harim) Zadokiden waren, ist ungewiß. Dieselben Klassen sind nach Esr 10, 18—22 noch zur Zeit der Rückkehr Esras (458) vorhanden; die erste Klasse heißt jetzt „**b^e^ne Jeshu'^a^ ben Jozadak**"; Harim steht vor Paschur. Auch Neh 11, 10—14 = 1 Chr 9, 10—13 sind diese Klassen noch zu erkennen; der Text ist jedoch so entstellt, daß die dortigen Angaben nicht zu verwerten sind. Das Bestreben, die vorhandenen Priestergeschlechter mit denen der ältesten Zeit in Verbindung zu setzen, scheint sich zuerst in Babylonien, wo die Beschäftigung mit der gesetzlichen Ueberlieferung am intensivsten war, stärker geregt zu haben. Diesem Umstand ist es zuzuschreiben, daß die beiden mit Esra zurückkehrenden Priestergeschlechter Pinehas und Ithamar heißen, Esr 8, 2. Sie werden hier zum erstenmal vor den Laiengeschlechtern, selbst vor den Davididen, genannt. Wenn irgend ein Zeitpunkt als wahrscheinlicher **terminus a quo** für die Neuordnung der Priesterklassen genannt werden kann, so ist es die Zeit nach Esras Reform. Die rabbinische Überlieferung berichtet, daß jede der bisherigen 4 Klassen 5 Lose bekommen habe und mit ihrem bisherigen Namen als sechsten in 6 Unterabteilungen geteilt worden sei, so daß 24 Klassen (wieder) entstanden, **jer. Taan. IV, 68 a (ed. Krot.); Tos. Taan. II** (Zuckermandel 216, 12 ff.); vgl. Ugol. **XIII**, 876 ff.; **b. Arach. 12 b**; Schürer³ **II**, 232 f. sachlich wahrscheinlich richtig, wenn auch das Detail der Darstellung ungeschichtlich ist. Die älteste und beste Liste ist

Neh 10, 3—9; auf ihr ruht Neh 12, 1—7 und 12, 12—21. Die Namen sind fast durchweg identisch, der letzte (Jedaia 12, 7) ist nur Wiederholung des Jedaia von 12, 6, so daß es beide Male 21 Namen sind; auch die Reihenfolge ist vielfach die nämliche. Der Chronist nahm, wie es scheint, an, daß die Unterzeichner der Verpflichtungsurkunde noch zur ersten Gola gehörten, und daß die mit ihren Namen bezeichneten Klassen auch weiter bestanden (12, 10 ff.). Vergleicht man nun die Namen der 24 Priesterklassen von 1 Chr 24 mit dem Verzeichnis Neh 12, 1 ff., so zeigt sich neben erheblichen Abweichungen wiederum eine nicht zu verkennende Ähnlichkeit in vielen Namen. Die Klasse Jojarib steht voran, was vielleicht mit dem Emporkommen der Makkabäer, die aus diesem Hause stammten, zusammenhängt; 1 Chr 24 müßte dann als eine Einlage aus der Makkabäerzeit anzusehen sein. Jedenfalls aber ist die Klasse Jojarib damit für die vormakkabäische Zeit als Priesterklasse bezeugt. Die übrigen Klassen ohne weiteres für die Zeit des Chronisten in Anspruch zu nehmen, ist ebenso unberechtigt, wie die ganze Einteilung für Davids Zeit als wirklich bestehend anzunehmen. Viele Namen scheinen verstümmelt zu sein; andere erinnern an Esr 2, 36 ff. (Jedaia, Jesua, Immer, Harim, auch Hakkoz Esr 2, 62), oder an Neh 12, 1 ff., resp. 10, 3 ff. (Malkijja, Mijjamin, Abija, Sechanja, Maasja, Bilga). Die Klasse Abija ist durch Lc 1, 5 für die Zeit Christi bezeugt. Die Verteilung der 24 Klassen auf Eleasar und Ithamar ist ein Versuch, die Erinnerung an die beiden Hauptpriester Davids mit der Ueberlieferung von Aarons beiden Söhnen in Verbindung zu setzen. Eine praktische Bedeutung hatten diese genealogischen Erörterungen, die die alte Zeit betreffen, nicht mehr, so sorgfältig auch für die Gegenwart die genaue Überlieferung der Stammbäume gehütet wurde; vgl. Schürer [3]II, 227 Sicher bestanden die 24 Klassen zur Zeit des Josephus, vgl. **Ant. VII, 14, 7** (Wenn daneben bei Josephus in einer nur lateinisch erhaltenen Stelle (**c. Ap. II, 8**, Niese 108), nur von **tribus quattuor sacerdotum** die Rede ist, deren jede mehr als 5000 Köpfe zähle, so wird doch wohl nicht an ein Fortbestehen der durch Esr 2, 36 ff.; Neh 7, 39 ff. bezeugten Vierteilung zu denken sein. Vielmehr dürfte ein **viginti** ausgefallen sein: die große Zahl von 5000, welche vermutlich das untergeordnete Personal einschließt, ist kein Hinderungsgrund, da die Zahlen des Josephus überhaupt starke Übertreibungen aufweisen). Nach der rabbinischen Überlieferung wurde die Einteilung der Priester in 24 Klassen auch auf das Volk übertragen, und dasselbe in 24 Abteilungen eingeteilt, von denen jede je eine Woche lang eine Abordnung, die אַנְשֵׁי מַעֲמָד als Vertretung der Gesamtgemeinde Israels zur Assistenz beim Opfer nach Jerusalem geschickt habe, während die zu Hause Bleibenden sich gleichzeitig zu Gebet und Schriftlektion in der Synagoge versammelt hätten, **Mischn. Taan. IV, 2** ff.; **jer. Pes. 30b** (Abschn. IV, g. A.), vgl. **Ugol. Thes. XIII, 943** f.; sonstige Litteratur bei Schürer [3]**II, 280** Anm. 5. Wie weit diese Einrichtung wirklich durchgeführt war, ist zweifelhaft. Die Größe mancher Klassen machte neue Unterabteilungen notwendig, so daß später zwischen מִשְׁמָרוֹת (was in der Chronik noch mit בֵּית אָבוֹת wechselt), oder מַחְלְקוֹת, vgl. 1 Chr 28, 13. 21; 24, 4. 6; 2 Chr 8, 14; 23, 8; 31, 2. 15 f. (griechisch *πατριά, ἐφημερία, ἐφημερίς*) als Hauptabteilung und בֵּית אָב (*φυλή*) als Unterabteilung unterschieden wurde. Die hierarchische Ordnung der letzten Zeit setzte sich im wesentlichen aus folgenden Gliedern zusammen. 1. Der Hohepriester. 2. Der סָגָן oder (aram.) סְגַן, wahrscheinlich der *στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ*, AG 4, 1; 5, 24. 26; **Jos. Antt. XX, 6, 2** u. ö., d. i. der oberste Aufsichtsbeamte des Tempels; doch werden gleichzeitig auch mehrere סְגָנִים genannt, vermutlich Unterbeamte mit ähnlichen Aufgaben und Befugnissen. 3. Zwei קָתֹלִיקִין *καθολικοί*, **Jer. Schek. V, 49a**, vermutlich Oberaufseher über das Tempelvermögen. 4. Mehrere (mindestens 3, **Mischn. Schek. V, 2**) גִּזְבָּרִים Schatzaufseher. 5. Eine Anzahl אֲמַרְכְּלִין, wahrscheinlich ebenfalls Schatzbeamte, nach **Tos. Schek. II, 15** (Zuckerm. 177, 6 f.), jedoch Schlüsselbewahrer. Über sonstige Ämter am zweiten Tempel, vgl. **Mischn. Schek. V, 1** und siehe dazu Grätz in **M.f.G.J.** 34, 1885, S. 193 ff.; Schürer [3]**II**, 275 ff. In eine andere Kategorie als diese Beamten gehörten die gleich nach dem Hohenpriester im Rang stehenden 24 Klassenoberhäupter (רֹאשׁ מִשְׁמָר) und nach ihnen die einzelnen Familienoberhäupter (רֹאשׁ בֵּית אָב). Erstere sind schon 1 Chr 24, 5, mit den שָׂרֵי קֹדֶשׁ und wohl auch 2 Chr 36, 14 (vgl. Esr 10, 5), mit שָׂרֵי הַכֹּהֲנִים, Neh 12, 7 mit רָאשֵׁי הַכֹּהֲנִים gemeint. An andern Stellen wird zwischen den gesalbten Hohepriester und den Segan noch eingeschoben der מְרֻבֵּה בְגָדִים, „**multiplicatus vestibus**“ (Ugol.), der nur durch Investitur mit allen Gewändern geweihte Hohepriester (in dem letzten Jahrhundert vor der Zerstörung wurde der Hohepriester nicht mehr gesalbt, woraus sich die Meinung bildete, daß dem zweiten Tempel das heilige Salböl überhaupt gefehlt habe, vgl. Schürer [3]**II**, 232,

Anm. 26; Levy, Neuhebr. Wörtb. IV, 413b), und der zum Krieg Gesalbte (nach Dt 20, 2ff.); dann folgen Klassenoberhaupt, Familienoberhaupt, Markol, Gisbar, gemeiner Priester, Ugol. Thes. XIII, 870f.

Stellung und Aufgabe. Das Priestertum hat in Israel niemals die Bedeutung besessen, welche die Hierarchie in Ägypten und Babylonien gehabt hat. Zwar stand das Priestertum in hoher pietätvoll festgehaltener Achtung: „sei mir Vater und Priester!“ spricht Micha zu dem von ihm angestellten Levitenpriester, Ri 17, 10; 18, 19; die Priester Jahwes zu töten, wagt man selbst auf ausdrücklichen Befehl des Königs nicht, 1 Sa 22, 17; 1 Kg 2, 26; vgl. zur Schätzung des Priestertums Ma 2, 4—7. Allein abgesehen etwa von den Eliden in Silo standen in der vorexilischen Zeit sowohl die einzelnen Priester als ganze Priestergeschlechter vielfach in Abhängigkeit sei es von Privaten, Ri 17, 10ff., oder von Stämmen, Ri 18, 19, oder vor allem von den Königen. In die Politik sehen wir das jerusalemische Priestertum nur zweimal eingreifen: Zadok wirkt mit bei der Thronbesteigung Salomos, 1 Kg 1; Jojada stürzt Athalja, 2 Kg 11. Niemals haben Priester es gewagt, sich königlichen Anordnungen im Tempel zu widersetzen. Die Bedeutung und Stellung des Priestertums in vorexilischer Zeit ist mit der der Prophetie nicht entfernt zu vergleichen. Vor allem fehlte es an einer straffen Organisation des Priestertums. Und auch in nachexilischer Zeit kam es trotz der großen Bedeutung des Priestertums in der Theokratie niemals zu einer wirklichen Priesterherrschaft, da es dem Priestertum jetzt an der wichtigsten Voraussetzung hierfür, der wirklichen Macht über die Gemüter fehlte. Die entschiedenen Frommen waren vielfach, und zwar schon vor der hellenistischen Zeit, gerade die Gegner der Priester. In dem Bilde der Vergangenheit, das sich dem Judentum schließlich fixierte, sind es nicht die Priester, sondern die Propheten, welche als Vertreter Jahwes gegenüber dem Volke auftreten. Die Reform Esras geschah nicht im Interesse der Hierarchie, sondern des Gesetzes. Und gerade das Gesetz, welches den Priestern eine so wichtige Stellung in der Gemeinde Jahwes sicherte, hinderte doch auch eine wirklich fortschreitende Geschichte des Priestertums. Die hierarchische Ordnung konnte hergestellt werden, aber sie hat keine weitere Geschichte, weil das Ideal gebunden ist. Das Hohepriestertum der späteren Zeit, das geistliche und weltliche Herrschaft in sich vereinigte, mußte an diesem Konflikt zu Grunde gehen.

Nach dem Gesetz ist das Priestertum bestimmt, als Institution die Heiligkeit des Volkes Gottes herzustellen und darzustellen, d. h. die Zugehörigkeit Israels zu Gott in seinen Personen zu verwirklichen und auszudrücken. In der Mitte zwischen Gott und Volk stehend, schützt es durch sich selbst das Volk vor der Reaktion der göttlichen Heiligkeit und ermöglicht den Israeliten den Zutritt zu Jahwe. Der Priester ist dabei ebenso Vertreter der Gemeinde vor Gott, z. B. im Opferdienst, als Vertreter Gottes gegenüber der Gemeinde, z. B. in der Segenserteilung und dem göttlichen Rechtsbescheid: doch steht das Priestertum des AT mehr auf der menschlichen als der göttlichen Seite.

Die Hauptaufgabe des Priestertums in alter Zeit war die Erteilung der Thora, d. h. Einholung des göttlichen Entscheides durch das heilige Los. Vgl. „Ephod“ Bd V S. 402 und „Urim und Tummim“ Inhaltlich umfaßte die Thora Rechtsentscheid in zweifelhaften Fällen, vgl. Ex 18, 15ff.; 22, 8; Jos 7, 16ff.; 1 Sa 14, 41ff.; s. a. Hab 1, 4 und vgl. den Namen עֵין מִשְׁפָּט für Kades, Gen 14, 7; ferner Beantwortung von Anfragen kultischer und ceremonieller Art, s. Hag 2, 11ff., Antwort auf Anfragen in sonstigen schwierigen Lebenslagen, Gen 25, 22ff., namentlich in Fällen zweifelhafter Entscheidung, s. Ri 18, 5; 1 Sa 23, 2 ꝛc. Das aus der priesterlichen Thora erwachsene Gewohnheitsrecht zeigt, daß die altisraelische Thora von ernstem sittlichen Geist durchdrungen war (vgl. Mal 2, 6 von Levi galt: רַבִּים הֵשִׁיב מֵעָוֹן, s. dagegen Hos 4, 4ff.). Derselbe kann nur auf den Einfluß der Persönlichkeit Moses zurückgehen.

Die Assistenz des Priesters beim Opfer war in alter Zeit nicht notwendig, 1 Sa 6, 14f.; Ex 20, 24f. Die meisten Opfer von denen in den älteren Geschichtsbüchern gesprochen wird, sind allerdings Opfer bei außerordentlichen Gelegenheiten (Ri 6, 26f.; 13, 19), oder Opfer außerordentlicher Persönlichkeiten (1 Sa 7, 9f.; 14, 34; 15, 21; 16, 2ff.; 2 Sa 6, 13. 18; 1 Kg 3, 4; 8, 5. 62ff.; 9, 25; 12, 32; 18, 30 ꝛc.); daß die Könige das Opferrecht in ihren Heiligtümern in Anspruch nahmen, ist selbstverständlich (zuletzt wird von Ahas gesagt, daß er auf den Altar gestiegen sei, 2 Kg 16, 12f.; vgl. 2 Chr 26, 16ff.). Gleichwohl wurde gerade an den königlichen Heiligtümern und mit dem Zunehmen der „Höhen“ auch sonst die Beiziehung des Priesters zum Opfer immer mehr üblich und galt schließlich als notwendig, vgl. 2 Kg 17, 25ff. — Über die Verrichtungen, die der Priester bei der Darbringung des Opfers zu vollziehen hatte, erfahren wir näheres

nur aus P, wo alte Sitte und spätere Gepflogenheit ungeschieden beisammen stehen. Die Schlachtung des Opfertieres ist in P wie in der alten Zeit, vgl. 1 Sa 2, 13, Sache des Darbringers, Le 1, 5 f. 11 f. 2c. Ezechiel will sie den Leviten zuweisen, Ez 44, 11, nach der Chronik werden die Leviten nur bei großen Festen mit besonders vielen Opfern, z. B. beim Passah, 2 Chr 30, 16; 35, 11, oder bei sonstigen offiziellen Opfern, 2 Chr 29, 34, als Hilfe der Priester beigezogen. In Wirklichkeit vollzogen in späterer Zeit die Priester bei den gewöhnlichen Opfern selbst die Schlachtung, 2 Chr 29, (22). 24. 34, wiewohl die Mischna noch hervorhebt, daß beim Passah die Schlachtung durch den Darbringer geschehen sei, Pes. V, 6, und sonst wenigstens durch ihn geschehen könne, b. Pes. 64 b. Im übrigen war bei allen Opfern die eigentliche Zueignung an Gott die Aufgabe des Priesters. Alles Nähere siehe unter „Opferkultus des AT", Bd XIV, 391 ff. Auch der sonstige Dienst des Brandopferalters lag den Priestern ob, so die Beseitigung der Asche, die Erhaltung des Feuers, Le 6, 2 ff.; ferner die Versorgung des Schaubrottisches, des Leuchters, des Waschbeckens, Le 24, 8; Ex 27, 21; 30, 7 f.; Le 24, 3 f.; Nu 8, 2 f., des hl. Salböls, Nu 4, 16. Ebenso haben sie für die hochheiligen Geräte des Zeltes zu sorgen, die hl. Lade in Tücher einzuwickeln, Nu 4, 5 ff., den Leviten zu übergeben, Aufstellung und Abbruch des Zeltes zu überwachen, den Leviten ihre Posten zuzuweisen. Ferner haben die Priester die Aussätzigen zu untersuchen und das Reinigungsopfer für sie darzubringen, Le 13 u. 14, das des Ehebruchs verdächtigte Weib zu behandeln, Nu 5, 15 ff.; den Nasiräer, dessen Gelübde Unterbrechung erlitt, neu zu weihen und das Opfer am Schlusse der Weihezeit darzubringen, Nu 6, 9—20, die Reinigungsasche von der roten Kuh herzustellen Nu 19,3 ff. Der Priester hat den Wert der dem Heiligtum zufallenden und auszulösenden Abgaben einzuschätzen, so den Wert der Erstgeburten, die nicht geopfert werden konnten, den Wert der gelobten Personen, und alles mit dem cherem Belegten, Le 27, 7 ff. Die Priester haben über rein und unrein zu entscheiden und zu belehren, Le 10, 10 f.; Ez 44, 23 f.; Hag 2, 11 ff., die hl. Trompeten zu blasen, Nu 10, 8—10; 31, 6, vgl. 1 Chr 16, 6, 2 Chr 13, 12; 1 Mak 3, 51, endlich das Volk zu segnen, Nu 6, 23—27

Das priesterliche Gesetzbuch berücksichtigt die Befugnisse des Priestertums zur Rechtsprechung gar nicht, während Ezechiel sie stark hervorhebt, Ez 44, 24, und auch das Deuteronomium sie mehrfach ausdrücklich erwähnt, Dt 17, 8 ff.; 19, 17 Allerdings gelten in Dt 17, 9. 12; 19, 17 die Worte, die vom Priester handeln, den meisten als nachträgliche Zusätze; dasselbe wird für Dt 20, 2—4, wonach der Priester bei Beginn des Krieges eine Ermunterungsrede an das Volk zu halten habe, — später wurde hierzu ein Priester eigens gesalbt —, und für Dt 21, 5 (Assistenz des Priesters bei der Sühnung eines von unbekannter Hand verübten Mordes), angenommen. Ein wirklich bestehendes Obergericht am Centralheiligtum, d. h. in Jerusalem, ist aus Dt 17, 8 ff. nicht zu erschließen; die Bestimmung hat nur den Zweck, die Konsequenzen der Centralisation des Kultus für die Rechtsprechung, namentlich die religiöse, darzulegen. Im allgemeinen war die Rechtsprechung in vorexilischer Zeit in den Händen der Ältesten (1 Kg 21, 8 ff.; Jer 26, 10 ff.; Dt 16, 18; 19, 12; 21, 2 ff. 19 ff.; 22, 15 ff.; 25, 7 ff., und vor allem des Königs, der Priester entschied nur durch das Gottesurteil im Los. Doch konnte sich damit mündliche Rechtsprechung mannigfach verbinden, vgl. Jes 28, 7. Auch in nachexilischer Zeit blieb die Rechtsprechung zunächst Sache der Vornehmen vgl. Esr 7, 25; 10, 14 (trotz 2 Chr 19, 8—11; 1 Chr 23, 4; 26, 29), und sehr langsam konsolidierte sich in dem Synedrium in Jerusalem eine oberste Rechtsbehörde, in welcher neben anderen Vornehmen und neben Schriftgelehrten auch Priester saßen und wo der Hohepriester den Vorsitz führte, vgl. Schürer[3] II 190 ff.; 203 ff. Im übrigen begnügt sich D mit sehr kurzen Angaben über die Aufgabe der Priester: sie sollen dienen im Namen Jahwes, Dt 17, 12; 18, 5. 7; 21, 5, oder (dienend) vor Jahwe stehen. Sie haben das Volk zu segnen, Dt 10, 8; 21, 5, die Aussätzigen zu behandeln, Dt 24, 8, die Erstlinge der Feldfrüchte in Empfang zu nehmen, Dt 26, 3. Das Gesetz wird ihnen zur Aufbewahrung und weiteren Überlieferung übergeben, Dt 31, 9—13 (31, 26 wird statt des Gesetzes vielmehr הַשִּׁירָה, das Lied, gemeint und dementsprechend zu lesen sein). Ausdrücklich wird es Dt 10, 8; 31, 9 als Aufgabe der Priester bezeichnet, die Lade mit dem Gesetz zu tragen (auch Dt 31, 25 wird לְוִיִּם noch in deuteronomischen Sinne [= Priester] zu verstehen sein, vgl. Jos 18, 7); ebenso geschieht dies Jos 3, 3—17; 4, 9. 18; 6, 6. 12; 8, 33; 1 Sa 4, 4. 11; 2 Sa 15, 24—29; vgl 1 Kg 8, 4 ff., während nach P diese Pflicht den Leviten im Unterschied von den Priestern zufällt, Nu 4, 15 ff.; 1 Sa 6, 15; 1 Chr 15, 2. 15. 26. Was sonst die Aufgabe des Priesters ist, wird in D als bekannt vor-

ausgesetzt; ebenso im Bundesbuch, welches die Priester überhaupt nicht erwähnt, wiewohl es von ihrer Thoraerteilung spricht, Ex 22, 7 f.

Priesterweihe, Lebenshaltung, Kleidung. — Wie überall, so war auch im alten Israel das Priestertum zumeist das Vorrecht bestimmter Geschlechter; es wurde in der Regel ererbt, nicht erworben, wenn es auch vorkam, daß Personen nicht priesterlicher Herkunft zu Priestern geweiht wurden, wie z. B. der Sohn Michas, Ri 17, 5, Samuel, 1 Sa 2, 18, oder Eleasar der Sohn Abinadabs, 1 Sa 7, 1. Über die Akte, durch welche die Weihe (קִדֵּשׁ, 1 Sa 7, 1) solcher Personen vollzogen wurde, erfahren wir nichts näheres. Aber auch bei dem geborenen Priester war eine feierliche Amtseinführung üblich, Ausdruck dafür ist מִלֵּא יָד, die Hand füllen, schon in ältester Zeit als terminus techn. verwendet, Ri 17, 5. 12; Ex 32, 29; vgl. „Levi" Er erklärt sich nicht als Füllen der Hand mit den Pfeilen des hl. Loses (Sellin II, 1, 118 f.), auch nicht als Übergabe des Gehalts an den Priester (Wellh. u. a., vgl. dagegen Ri 17, 5, Michas Sohn wird nicht Gehalt bezogen haben, und Ri 18, 19, woraus sich ergiebt, daß das Haupteinkommen des Priesters in Opfergefällen bestand); auch ist das Füllen der Hand nicht bloß von der Übergabe von Opferanteilen zu verstehen, denn solche erhielt jeder Teilnehmer am Opfer in alter Zeit; vielmehr muß es die Ceremonie gewesen sein, durch welche man erstmalig dem Priester das in die Hand gab, was er als Vermittler des Verkehrs mit der Gottheit ihr vom Opfer feierlich zuzueignen hatte; vgl. Weinel, ZAW 1898, 60 ff.; auch aus Ex 29, 22 ist das noch zu erkennen. Jedenfalls bestätigt dieser Ausdruck, daß der Priester, wo er zur Hand war, zu dem Opferdienst beigezogen wurde. Der Hinweis auf die assyrische Redewendung „ana kâtû (= ana kât) mullû, die Hand jemandes mit etwas füllen, d. h. jemand mit etwas belehnen, jemand eine Person oder Sache übergeben, überantworten" (Del. Handw. 409 b), führt nicht viel weiter, da die konkrete Grundbedeutung doch aufzusuchen wäre. Näheres über die Priesterweihe erfahren wir nur aus P Ex 29, 1—37; 40, 12—15; Le 8, wo jedoch mehr von der Weihe Aarons als der seiner Söhne die Rede ist, und mit der Priesterweihe eine Weihe des Altars Ex 29, 36 f.; Le 8, 11. 15 verbunden ist; vgl. zu diesen Kapiteln Weinel a. a. O. 34 ff. Die Handlung besteht 1. aus einem Reinigungs- und Sühneakt; der Priester muß mit Wasser gewaschen werden, Ex 29, 4; Le 8, 6, und es muß ein Sündopfer für ihn gebracht werden, Ex 29, 10—14; Le 8, 14—17; dadurch wird die vorhandene Unreinigkeit beseitigt; 2. aus dem Einkleidungsakt, Ex 29, 5 f. 8 f.; Le 8, 7—9. 13; ihm entspricht das Brandopfer, als solenner Vollzog der Hingabe an Gott, Ex 29, 15—18; Lev 8, 18—21; endlich 3. aus einem Weiheakt, d. h. Herstellung einer Verbindung zwischen Priester und Heiligtum, ursprünglich Priester und Gottheit, welchem das nach Art des Schelamim behandelte Einsetzungsopfer entspricht. Die Weihe geschieht a) durch die Salbung, d. h. Begießung (יָצַק) mit Öl. Dieselbe wird Ex 29, 7; Le 8, 12 nur an Aaron vollzogen; auch Le 21, 10. 12 (H), ferner Le 4, 3. 5. 16; 6, 13. 15; Nu 35, 25, endlich Sach 4, 14; Da 9, 25 f. setzen voraus, daß die Salbung etwas den Hohepriester Auszeichnendes ist. Dagegen geschieht nach Ex 28, 41; 30, 30; 40, 15; Le 7, 35 f.; 10, 7 die Salbung auch an Aarons Söhnen, d. h. den Priestern. Nach der Tradition soll Mose die Salbung der Söhne Aarons nur durch Bestreichen der Stirne, nicht durch Begießen mit Öl vollzogen haben, schwerlich ein Reflex später üblicher Gepflogenheit, da mit der Zeit, s. o., die Salbung überhaupt außer Gebrauch kam. Die Salbung aller Priester verschaffte sich nur im Gesetzbuch Eingang, wurde aber nicht wirkliche Sitte, wie es scheint. b) Die Blutapplikation. Von dem Blute des Einsetzungswidders wird etwas an das rechte Ohrläppchen, den rechten Daumen, die rechte große Zehe gethan (נָתַן), Ex 29, 20; Le 8 22—24, das übrige wird teilweise rings an den Altar gesprengt, Ex 29, 20 b; Le 8, 24 b, teilweise bleibt es — wohl in einer Schale — auf dem Altar stehen. Diese Blutapplikation stellt ebenfalls nur eine Verbindung des Priesters mit dem Heiligtum dar; Ohr, Daumen, Zehe vertreten nur den ganzen Menschen, symbolisierende Ausdeutungen lagen jedoch nahe. c) Die Bespritzung mit Blut und Öl. Von dem übrig bleibenden Öl und Blut wird ein Gemenge gemacht und damit Person und Kleider des Priesters bespritzt (הִזָּה), Ex 29, 21; Le 8, 30, wiederum nur ein Akt ritueller Zusammenbindung der Personen an das Heiligtum, resp. die Gottheit. Dieser dreiteiligen Weihe folgt als dritter Opferakt die Darbringung des Einsetzungswidders, von welchem Mose als fungierender Priester die Brust als Opferanteil behält, Ex 29, 26; Le 8, 29 (das künftig Jahwe zu verbrennende Fett, Fettschwanz, Fett der Eingeweide, Anhängsel der Leber, die Nieren mit dem Nierenfett), ebenso das, was außer der Brust künftig dem Priester gehört (die rechte Keule), wird neben dem entsprechenden Anteil an Speisopferabgabe

Aaron und seinen Söhnen auf die Hände gelegt, gewebt, d. h. symbolisch Jahwe zugeeignet, und dann verbrannt, Ex 29, 22—25; Le 8, 25—28. Das übrige Fleisch des Widders und das Brot wird von Aaron an heiliger Stätte verzehrt, Ex 29, 31—33; Le 8, 31 f. Das Ganze stellt die Übertragung der Vollmacht, Gotte das Opfer zuzueignen und an seiner Statt den Priesteranteil in Empfang zu nehmen, an den Priester dar (der Text in Ex 29, 29 ff. ist vielfach entstellt und überfüllt, namentlich 29, 33 [אֲשֶׁר כֻּפַּר בָּהֶם] ist entweder irrtümlicher Zusatz oder Überrest einer älteren einfacheren Weiheform, wonach nur von einem Widderopfer im ganzen die Rede war). Nach Ex 29, 29 f. 35 f. sollten die Weihecermonien sieben Tage lang wiederholt werden, was jedoch schon Le 8, 33 ff. nicht wirklich geschieht. Der Hohepriester hatte täglich, der neugeweihte Priester bei seinem Amtsantritt vor anderen Opfern das Le 6, 12 ff. vorgeschriebene Speisopfer darzubringen; so suchte man dem hier zweifellos verderbten Text, der von einem תָּמִיד am Tage der Salbung spricht, gerecht zu werden, vgl. Dillm.-Ryssel z. St.; Now., Arch. II 124, 2. Wie weit die übrigen Weiheceremonien in der Zeit des zweiten Tempels bei den gewöhnlichen Priestern wiederholt wurden, ist zweifelhaft.

Über die priesterliche Kleidung vgl. „Ephod" Bd V S. 402 und „Hoherpriester" Bd VIII S. 252. Der gewöhnliche Priester hatte, wenn er Dienst that, zu tragen: 1. linnene Beinkleider (מִכְנְסֵי־בַד Ex 28, 42; Le 6, 3; 16, 4), die von den Hüften bis zu den Schenkeln reichten, zur Bedeckung der Scham; 2. einen langen mit Aermeln versehenen Leibrock (כְּתֹנֶת) aus Byssus (שֵׁשׁ); derselbe mußte תַּשְׁבֵּץ, vielleicht „würfelförmig", gewoben sein aus einem Stück; Ex 28, 4. 39, 39, 27 3. Den Gürtel אַבְנֵט Ex 28, 40; 29, 9 ꝛc., ebenfalls aus שֵׁשׁ Ex 39, 29, durchwoben mit Fäden von Carmesin, blauem und rotem Purpur. Nach Jos. Antt. III, 7, 2 waren Blumen eingewoben, die beiden Enden des Gürtels hingen lang zur Erde und wurden, wenn der Priester Dienst that, über die linke Schulter geschlagen. 4. Die Kopfbedeckung מִגְבָּעָה, Ex 28, 40; 29, 9; 39, 28 ꝛc. eine Art Mütze oder Kopfbund, ebenfalls von Byssus, deren Form nicht sicher zu bestimmen ist. Gewöhnlich nimmt man wegen der Verwandtschaft von גב״ mit גָּבִיעַ „Kelch", konische Form an; doch wird die Spitze oben eingedrückt gewesen sein. — Die Farbe war von den Gürtelverzierungen abgesehen durchweg weiß, und sollte wohl von Anfang an die Reinheit des Amtsträgers symbolisieren. Wollkleidung verbietet Ezechiel, 44, 17 f., ausdrücklich (sie sollen sich nicht mit Schweiß gürten, Ez 44, 18 b, ist wohl Glosse, wenn auch inhaltlich das richtige treffend); im übrigen schreibt er פִּשְׁתָּה vor (statt בַּד und שֵׁשׁ wie in P). In alter Zeit ist das Priestergewand das linnene Ephod, wie es die Priester in Nob, 1 Sa 22, 18, Samuel, 1 Sa 2, 18, David, 2 Sa 6, 14, tragen. Linnen ist der Stoff des Priestergewands auch in Ägypten, vgl. Now. II, 116, und Babylonien, KAT[3] 591. Schuhe durften im Dienst nicht getragen werden, vgl. Ex 29, 20; Le 8, 23; nach Ex 3, 5; Jos 5, 15 ist dies selbstverständlich, in Mischn. Ber. IX, 5; Jeb. 6a u. s. w. wird es bestimmt gefordert; für die infolge dieser Verpflichtung häufig vorkommenden Unterleibskrankheiten bei den Priestern war nach Mischn. Schek. V, 1 ein eigener Tempelarzt aufgestellt. Die hl. Stätte nicht mit Schuhen zu betreten, entspricht der allgemeinen morgenländischen Sitte alter (vgl. Pietschmann, Phönizier 1889, S. 223) und neuer Zeit.

Die priesterliche Abstammung verlieh unter allen Umständen das Recht, von den gesetzlichen Einkünften sich zu nähren. Für den Priesterdienst ist weiter nötig körperliche Fehllosigkeit; Le 21, 17—20 werden 12 Gebrechen aufgezählt, die vom Priesterdienst ausschließen. Die spätere Gesetzesauslegung vermehrte sie schließlich bis auf 142; vgl. schon Mischn. Bech. VII. siehe auch Ugol., Thes. XIII, 897 ff.; Schürer [3]II, 230. Es mußte daher der Priesterweihe eine genaue Untersuchung vorangehen; wer tauglich befunden wurde, hüllte sich nach der Überlieferung in weiße Kleider, während der Untaugliche sich schwarz verhüllte, Mischn. Midd. V, 4. Eine bestimmte Altersgrenze für den Dienstantritt ist im Gesetz nicht angegeben, nach der Überlieferung durfte er nicht vor dem 20. Jahre geschehen, doch soll sogar der von Herodes eingesetzte Hohepriester Aristobul nach Josephus erst 17 Jahre alt gewesen sein, als er am Versöhnungstag seines Amtes waltete, Antt. XV, 3, 3 (Niese 51).

Die für das Volk im ganzen geltenden Reinheitsbestimmungen gelten in erhöhtem Maße für die Priester. So darf der Priester nicht durch besondere Haartracht den Schein der Zugehörigkeit zu andern Gottheiten erwecken, Ez 44, 20; Le 21, 5 (allgemein Dt 14, 1; Le 19, 27). Desgleichen sind ihm insbesondere heidnische Trauerriten untersagt, wie Scheren einer Glatze, Einritzung der Haut, Fliegenlassen des Haares, Ez 44, 20 (vgl. Ez 24, 17, letzteres ist Lev 21, 10 nur dem Hohenpriester verboten), der Priester

muß die Verunreinigung an Toten, außer Vater, Mutter, Sohn, Tochter, Bruder und (unverheirateten) Schwestern vermeiden; die Gattin ist wohl ausgelassen, weil bei ihrem Tode die Verunreinigung an und für sich schon gegeben war (es konnte hier nicht in Frage kommen, ob er zu dieser Leiche „hineingehen" dürfe oder nicht, Le 21, 11), Le 21, 1—4; Ez 44, 25 (Ez 24, 15 ff. zeigt, daß man von dem Priester Totenklage um die Gattin erwartete). Der Priester darf nicht durch Genuß von Aas oder Zerrissenem sich verunreinigen, Le 22, 8; Ez 44, 31; vgl. Le 17, 15 ff. Diese Forderungen für die Lebenshaltung der Priester setzen einen bestimmten Begriff dessen, was in Gottes Augen verunreinigt, als längst bestehend voraus, ohne daß irgend ein Bedürfnis empfunden wird, über die Gründe, warum dies oder jenes verunreinigt, aufzuklären. Im Sinne des Gesetzes handelt es sich einfach um Gehorsamsübung; vielleicht entspricht im übrigen dem Geiste des priesterlichen Gesetzes am ehesten der Gesichtspunkt, daß jeder willkürliche Eingriff in das natürlich Normale und jede Erscheinung von Korrumpierung desselben Gottes Willen zuwider ist. Der ursprüngliche Sinn ist jedenfalls im Bewußtsein ganz zurückgetreten. Der Verheiratung des Priesters sind, weil er in näherem Verkehr mit Gott steht, gewisse Schranken gesetzt: er darf keine Hure, keine Geschwächte, keine Geschiedene ehelichen, Le 21, 7; Ez 44, 22 erlaubt auch dem gewöhnlichen Priester keine Witwe, außer etwa die eines Priesters. Hurerei einer Priestertochter soll mit Feuertod bestraft werden, Le 21, 9. Besondere Reinheit wird von dem Priester gefordert für die Zeit der Dienstesausübung. Enthaltung von ehelichem Umgang läßt sich als alte Sitte für diese Zeit aus 1 Sa 21, 5 ff. erschließen; außerdem wird Reinheitsstand, Le 22, 2 ff.; Ez 44, 26 f.; Enthaltung von Weingenuß, Le 10, 8; Ez 44, 21; Waschungen vor Beginn des Dienstes, Ex 30, 19 ff.; 40, 31, — in späterer Zeit nahm der Priester zuerst ein Tauchbad und wusch sich dann noch besonders Hände und Füße, Schürer [3]II, 283 —, endlich Anlegung der Dienstkleidung, die nach Ezechiel wegen ihres hl. Charakters sonst nicht getragen werden darf, vorgeschrieben, Ez 44, 17—19; vgl. 46, 19 f.

A u s s t a t t u n g d e r P r i e s t e r. — Das Einkommen der Priester setzt sich zusammen aus a) Einkünften vom Opfer; b) sonstigen religiösen Abgaben; c) anderweitigen Einkünften. a) Von Anfang an erhielt der Priester, wenn er bei dem Opfer beteiligt war, einen Anteil von der gemeinsamen Opfermahlzeit; s. Ri 18, 19; 1 Sa 2, 28; vgl. 9, 22 ff. Der 1 Sa 2, 13 f. erwähnte Brauch, wonach in Silo zur Zeit Elis der Knecht des Priesters in den Topf mit dem Opferfleisch stechen durfte, und was die Gabel heraufbrachte, der Priester erhielt, wird ausdrücklich als Übergriff der Söhne Elis bezeichnet, vgl. die Komm. Noch schlimmer erschien es, daß die Söhne Elis das Fleisch zuvor roh haben wollten, um es zu braten, ibid. v. 15—17 Aus 1 Sa 21, 5. 7, vgl. mit 2 Kg 23, 9, ergiebt sich, daß das geweihte Brot, welches zum mindesten nur in geweihtem Zustande gegessen werden durfte, in der Regel dem Priester anheimfiel (sowohl die sog. Schaubrote, als das Erstlingsbrot). Überhaupt scheint alles, was als einmal geheiligt, von dem profanen Gebrauch ausgeschlossen war, soweit es nicht in der Opfermahlzeit genossen wurde, oder wegen gesteigerter Heiligkeit vernichtet werden mußte, dem Priester anheimgefallen zu sein. Im einzelnen wird die Praxis an den verschiedenen Heiligtümern auch vielfach abweichend gewesen sein.

In der Königszeit erhielten die Priester nach 2 Kg 12, 17 das Geld für אָשָׁם und חַטָּאת, von denen zum mindesten ח'' schon damals auch als wirkliche Opfer dargebracht worden sind, vgl. Bd XIV S. 397 f. Die Zahlung einer Geldsumme kann kaum das Ursprüngliche sein. P bietet hier in neuer Form die älteste Praxis. — Nach D erhält Levi, der Priesterstamm, alle Feueropfer Jahwes, Dt 18, 1. Das wird näher dahin bestimmt, daß der Priester von jedem Opfer Vorderbein, Kinnladen und Magen zu erhalten habe, Dt 18, 3; eine Verordnung, welche später, da sie mit den sonstigen Gesetzen nicht übereinstimmt, auf die profanen Schlachtungen bezogen wurde, Jos. Antt. IV, 4, 4; Philo, de praem. sacerd., Mang. II, 235; Mischn. Chul. X, 1. Die Steigerung des Eifers in kultischen Leistungen, wie sie die Propheten bezeugen, kam den Priestern zu gute, vgl. Ho 4, 8; 8, 11 ff.; Mi 6, 6—8, auch abgesehen von Übergriffen persönlicher Habsucht, Mi 3, 11. Jedenfalls können die exorbitanten Mehrforderungen von P nicht erst in oder nach dem Exil plötzlich ausgedacht und wider alles Herkommen der Gemeinde aufgedrängt worden sein, zum mindesten ist dies für die Abgaben vom Opfer festzuhalten. Nach P erhält der Priester vom Brandopfer das Fell, Le 7, 8 (wahrscheinlich alte Sitte); ferner alle Sünd- und Schuldopfer für Glieder des Volks, Le 6, 19; 7, 7; 10, 16 ff.; 14, 13; Nu 18, 9, vgl. Ez 42, 13; 44, 29; die für den Hohepriester und für das Volk im ganzen dargebrachten Sündopfer und Schuldopfer mußten außerhalb des Lagers ver-

brannt werden, Ex 29, 14; Le 4, 21; 6, 23; 8, 17; 9, 11; 16, 27. Von allen Opfern der Gattung Schelamim erhält er die Brust und die rechte Keule, Le 7, 31 ff.; 10, 14. 15; Ex 29, 27 f.; Nu 18, 18, außerdem je einen Kuchen der Beigabe, Le 7, 14. Von der Mincha erhält er alles, was nicht als Abhub in das Altarfeuer geworfen werden muß, Le 2, 3. 10; 5, 13; 6, 9; 7, 9 f.; 10, 12 f., desgleichen die Schaubrote, Le 24, 9, ferner das Fleisch der am Pfingstfest dargebrachten Lämmer, Le 23, 18 ff., und die Erstlingsbrote (s. u.) Le 23, 20, endlich bestimmte Abgaben von dem Opfer des Nasiräers, Nu 6, 20.

b) Eine Opferabgabe waren ursprünglich auch die Erstlinge der Herde, welche in feierlicher Opfermahlzeit Gott dargebracht wurden, wobei der Priester einen Anteil erhielt, vgl. Ex 22, 29; 13, 11—15; Dt 12, 6 f. 17 f.; 14, 23 f.; 15, 19 f. Ezechiel erwähnt sie nicht, in P dagegen gehört alle reine Erstgeburt dem Priester als feste Abgabe (im Opferform darzubringen), alles Unreine und zum Opfer Untaugliche ist auszulösen, Nu 18, 15—18; Le 27, 26 f.; vgl. Neh 10, 37; Ex 13, 1 f. Ebenso ist alle menschliche Erstgeburt auszulösen, Nu 18, 15 f., vgl. Ex 13, 13. 15; 34, 20. Desgleichen fiel alles Gebannte dem Priester zu, Le 27, 21. 28; Nu 18, 14; Ez 44, 29.

Von Getreide, Most und Öl fiel von altersher die רֵאשִׁית Jahwe zu, Ex 23, 19; 34, 26. Auch sie wurde ursprünglich, wie es scheint, in Form einer Opfermahlzeit Gott zugeeignet, Dt 12, 6; 26, 1 ff. Dagegen ist sie schon Dt 18, 4 eine dem Priester zu leistende Abgabe; sie wird dort auch von der Schafschur gefordert. Die Größe der **reschith** wird nicht näher bestimmt; nach Dt 14, 22 ff., vgl. mit 26, 2 ff. 12 ff. und Am 4, 4 scheint sich eine Zeitlang die Sitte festgesetzt zu haben, als **r.** zum mindesten im dritten Jahre den zehnten Teil des Ertrags zu geben. In **P** dagegen ist die **r.** eine gesonderte Abgabe, die nicht nur von Getreide, Most und Öl, Nu 18, 12 f., sondern auch von der Tenne, Nu 15, 20; 18, 12 f. 27, und als Erstlingskuchen vom neuen Mehl, resp. Teig, erhoben wird, Nu 15, 17—21; s. Ez 44, 30; Neh 10, 38. Dazu treten noch die **bikkurim**, die Erstlings früchte, Nu 18, 13, welche später in feierlichem Zug in Körben in den Tempel gebracht wurden, **Mischn. Bikk. III**, 2—8, während die **reschith** nach Neh 10, 38—40 in den Zellen des Tempels aufgespeichert wurde. Nach Le 23, 10. 20 erhält der Priester auch noch die Erstlingsgarbe und die Erstlingsbrote am Mazzot- und Schebuothfest; s. a. Bd V S. 182 ff.

Der Zehnte endlich, s. schon Gen 28, 22; Am 4, 4, ursprünglich und auch noch in D vielleicht mit der **reschith** identisch, s. o., soll nach Dt 14, 22 ff. ausdrücklich in Form von Opfermahlzeiten am Centralheiligtum genossen werden. Er darf in Geld umgewandelt, muß aber dann doch wieder zu einer Opfermahlzeit verwendet werden, Dt 14, 24—26, wobei der „Levit" nicht übersehen werden soll, Dt 14, 27 Daneben aber soll am Ende von 3 Jahren der ganze Zehnte des Ertrags herausgegeben, — also nichts davon für eine Opfermahlzeit verwendet —, vielmehr alles für die Armen des betr. Ortes, darunter wieder der Levit, v. 29 —, niedergelegt werden, Dt 14, 28 f.; 26, 12 ff. Während Ezechiel den Zehnten nicht erwähnt, ist in **P** der Zehnte eine feste Abgabe an die Leviten, die ihrerseits davon abermals den Zehnten als **terumah** an die Priester abzugeben haben, Nu 18, 21. 25 ff. 30. Diese rein ideal konzipierte dem Aufbau der Theokratie entsprechende Bestimmung wurde (trotz Neh 10, 38—40; 13, 10) nicht wirklich durchgeführt; vielmehr huben auch in der Zeit der Gesetzesherrschaft die Priester selbst den Zehnten ein, vgl. **Jeb. 86b**; **Keth. 26a**; **Grätz, M.f.G.J. 1886**, S. 97 ff., schließlich rissen sogar die hohenpriesterlichen Familien dieses Recht an sich, so daß die anderen niedrigeren Priester Not leiden mußten, **Jos. Antt. XX**, 8, 8; 9, 2. Die Bestimmungen von **P** und **D** wurden in der Weise kombiniert, daß der korrekte Jude den in Nu 18, 21 ff. geforderten Zehnten als 1. Zehnten, den von Dt 14, 22—27 als 2., und den von Dt 14, 28 f. als 3. Zehnten entrichtete, To 1, 7 f.; **Jos. Antt. IV**, 8, 22. Einem Nachtrag in **P** gehört der Viehzehnte an, Le 27, 32 f.; vgl. 2 Chr 31, 6, den auch **Philo, de praem. sacerdotum** nicht erwähnt, ebenso die **terumah** von der Kriegsbeute, Nu 31, 28 ff.

c) Endlich bildet einen wichtigen Teil des Priestereinkommens der Grundbesitz. Zwar sollte der Stamm Levi kein Erbteil in Israel erhalten, Dt 10, 9; 18, 1; Nu 18, 20. 23 ꝛc. Daß aber einzelne Priester Grundbesitz hatten, ist schon für alte Zeiten bezeugt, Am 7, 17. Abjathar hat ein Landgut in Anathot, 1 Kg 2, 26. Jeremia kauft im Vorzugsrecht einen Acker von seinem Vetter Chanamel, Jer 32, 7 ff.; 37, 12. Ezechiels Landeinteilungsplan, der den Priestern ein bestimmtes Gebiet unmittelbar beim Heiligtum zuweist, setzt voraus, daß die Priester Grundbesitz hatten, Ez 45, 1 ff.; 48, 10 ff. In den

ersten Zeiten nach dem Exil werden sich viele Priester, ähnlich wie die Leviten und andere, von dem Ertrag ihrer Äcker bei Jerusalem mit haben ernähren müssen. In Jos 21 und 1 Chr 6, 39 ff. werden allerdings den Priestern von den 48 Levitenstädten (Nu 35, 1 ff.; Le 25, 32 ff.) 13, sämtlich nahe bei Jerusalem gelegen, zugeteilt; aber diese Einteilung, welche nur eine Idee fixieren will, hat niemals wirklich bestanden; vgl. dazu Bd XI, 420; b. Sota 48b; auch Neh 10 erwähnt nichts von einer derartigen Gesetzesbestimmung.

J. Köberle.

Priestertum, Priesterweihe in der christlichen Kirche. — Eine Untersuchung über die Rezeption des Priesterbegriffs in der christl. Kirche ist mir nicht bekannt; ich verweise deshalb auf die Dogmengeschichten und auf die Litteratur über das Opfer, s. Bd XII S. 665, 14; von der Priesterweihe handeln sowohl die Dogmengeschichten wie die Lehrbücher der Symbolik.

Es war für das ursprüngliche Christentum wesentlich, daß es jede dingliche Vermittelung der Gottesgemeinschaft ausschloß. Darin lag der Bruch mit einer der wichtigsten religiösen Vorstellungen, die die vorchristliche Welt beherrschten; denn in allen vorchristlichen Religionen wurde die Huld der Gottheit durch Darbringungen, durch Opfer erworben. Nur die christliche Religion hatte kein Opfer. Mit dem Opfer fiel das Priestertum; denn dieses hat am Opfer sein Rückgrat. Die Priester waren überall die berufsmäßigen Vermittler mit dem Göttlichen und sie handelten als Mittler hauptsächlich, indem sie die Opfer darbrachten. Es ist klar, daß der urchristliche Vorstellungskreis von Christi Priestertum und Opfer und die gleichnisartigen Wendungen von den Gläubigen als einem priesterlichen Volk und den Gebeten als ihren Opfern den Grundsatz: Kein Opfer, kein Priester, lediglich stützten: denn der ewige Hohepriester läßt für irdische Priester keinen Raum; das einmalige, ewig giltige Opfer schließt jedes spätere Opfer aus; wo alle Priester sind, bleibt für ein berufsmäßiges Priestertum keine Thätigkeit und gilt das Gebet als Opfer, so ist jede dingliche Darbringung beseitigt; denn das Gebet ist diejenige Handlung, die ihrem Wesen nach nie in eine dingliche Darbringung umgesetzt werden kann.

Die Vorstellung des priesterlichen Volkes, des allgemeinen Priestertums, wie man zu sagen pflegt, wurde zu einem Lieblingsgedanken der alten Kirche. Man sah darin ein Stück von der Erhabenheit des Christentums über die übrige Welt. In diesem Sinne wiederholte sie Justin d. M. Er sagt Dial. 116: *ἡμεῖς οἱ διὰ τοῦ Ἰησοῦ ὀνόματος ὡς εἷς ἄνθρωπος πιστεύσαντες εἰς τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων θεόν, διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ πρωτοτόκου αὐτοῦ υἱοῦ τὰ ῥυπαρὰ ἱμάτια, τουτέστι τὰς ἁμαρτίας, ἀπημφιεσμένοι, πυρωθέντες διὰ τοῦ λόγου τῆς κλήσεως αὐτοῦ, ἀρχιερατικὸν τὸ ἀληθινὸν γένος ἐσμὲν τοῦ θεοῦ, ὡς καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μαρτυρεῖ εἰπὼν ὅτι ἐν παντὶ τόπῳ ἐν τοῖς ἔθνεσιν θυσίας εὐαρέστους αὐτῷ καὶ καθαρὰς προσφέροντες* (Ma 1, 10 f.). *οὐ δέχεται δὲ παρ' οὐδενὸς θυσίας ὁ θεὸς εἰ μὴ διὰ τῶν ἱερέων αὐτοῦ.* Bezeichnet Irenäus adv. omn. h. IV, 8, 3 die Apostel als Priester, so denkt er dabei nicht an Opferpriestertum, sondern er thut es von der Voraussetzung aus, daß omnes iusti sacerdotalem habent ordinem. Tertullian gründet das Recht aller Christen auf die Verwaltung der Sakramente auf das allgemeine Priestertum der Gläubigen de exh. cast. 7: Nonne et laici sacerdotes sumus? Scriptum est: Regnum quoque nos et sacerdotes deo et patri suo fecit. Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessum sanctificatus. Adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus. Vgl. de bapt. 17, de monog. 7. Nach Origenes sind die Christen *τοῖς ἀποστόλοις ὡμοιωμένοι ἱερεῖς κατὰ τὸν μέγαν ἀρχιερέα*, de orat. 28, 9. Vgl. In Lev hom. 9, 1: Omnes nos iste sermo (Lev. 16, 1 sq.) contingit, ad omnes pertinet quod hic loquitur lex. Augustin bemerkt de civit. Dei 20, 10 zu Apk 20, 6: Non utique de solis episcopis et presbyteris dictum est, qui proprie iam vocantur in ecclesia sacerdotes, sed sicut omnes christos dicimus propter mysticum chrisma, sic omnes sacerdotes, quoniam membra sunt unius sacerdotis. Auch bei Augustin ist also die alte Vorstellung unvergessen, vgl. Reuter, ZKG VII S. 209, und noch Leo der Große erinnert mit einer gewissen Vorliebe an das Priestertum aller Gläubigen; vgl. z. B. serm. 4, 1: Omnes in Christo regeneratos crucis signum efficit reges, sancti vero spiritus unctio consecrat sacerdotes.

Allein während man so an dem Gedanken der Allgemeinheit des Priestertums der Gläubigen festhielt, entwickelte sich eine andere Gedankenreihe, welche jene erstere Anschauung störte und ihr den größten Teil ihrer Bedeutung entzog. Es bildete sich die

Gewohnheit, Bischöfe und Presbyter als sacerdotes zu bezeichnen. In Afrika war dieser Titel in Tertullians Zeit bereits üblich, bereits übertrug man auch die Bestimmungen des alttestamentlichen Gesetzes auf die Priester der Kirche, de bapt. 17 (der Bischof summus sacerdos); de exh. cast. 7 (qui alleguntur in ordinem sacerdotalem); de praescr. h. 41 (sacerdotalia munera); de pud. 1. Tertullian selbst polemisiert dagegen, daß man die Vorschriften des Gesetzes nur auf die Kleriker anwende; er will sie auf alle Christen angewandt haben, de exh. cast. 7, de monog. 7; aber gerade seine Polemik zeigt, wie vielfach jenes geschah. Wenig später ist die Bezeichnung Priester allgemein; man begegnet ihr im 3. Jahrhundert in Rom (Hippol. Refut. om. h. 1 proem. S. 4: *ἡμεῖς μετέχοντες ἀρχιερατείας τε καὶ διδασκαλίας*) wie im Orient (s. u., vgl. Eus. h. e. X, 4: *ὦ φίλοι θεοῦ καὶ ἱερεῖς κτλ.*).

Wie kam es zu diesem Wandel? Es wäre an sich möglich, daß man das alttestamentliche Priestertum als Vorbild des kirchlichen Gemeindeamtes nahm, und daß man demgemäß dem letzteren eine Beziehung gab, die es ursprünglich nicht hatte. Denn sehr frühzeitig hat man die kirchlichen Gemeindebeamten den alttestamentlichen Priestern gegenübergestellt. Es geschah bereits am Ausgang des ersten Jahrhunderts im sog. 1. Clemensbrief c. 40 ff. Doch zeigt gerade hier die Art und Weise, wie es geschah, daß die Vorstellung eines amtsmäßigen kirchlichen Priestertums noch nicht vorhanden war; denn die Erinnerung an die gesetzliche Ordnung des alttestamentlichen Priesterdienstes dient lediglich zum Beweise für den Gedanken, daß auch die Christen verpflichtet sind, *πάντα τάξει ποιεῖν*. Es ist deshalb wahrscheinlicher, das erst die Rezeption des Opferbegriffs zu der Vorstellung des kirchlichen Priestertums führte.

Nun ist bekannt, daß der Opfergedanke in der christlichen Gemeinde sehr frühzeitig heimisch wurde, und daß er sich alsbald nicht mehr auf die Opfer des Gebets beschränkte. Er dehnte sich aus auf die Darbringung der Elemente der Eucharistie. Schon der Sprachgebrauch des ersten Clemensbriefs zeigt, daß diese Vorstellung jedem Christen vertraut war: die Formel *προσφέρειν τὰ δῶρα*, c. 44, 4 bedurfte keiner Erklärung, sie war für jedermann verständlich. Kann man hier noch zweifeln, ob die Beziehung auf die Abendmahlselemente eingeschlossen ist, so läßt sich dieser Zweifel dem 14. Kapitel der Apostellehre gegenüber kaum aufrecht erhalten. Seitdem man die Abendmahlselemente opferte, hatte die Christenheit eine dingliche Darbringung. Aber es mag daran erinnert werden, daß man sich 1. zunächst dessen bewußt blieb, daß die Verwendung der Opfervorstellung nicht eigentlich gemeint war; sie war nur ein Sinnbild. Der Beweis liegt darin, daß Minucius Felix den heidnischen Vorwurf: Ihr habt keine Opfer, ebenso unbedenklich zugab, wie den andern: Ihr habt keine Tempel und keine Altäre. Er dachte das Opfer der eucharistischen Elemente so wenig als Opfer im eigentlichen Sinn des Wortes, daß er seinem heidnischen Freund entgegenhalten konnte: Soll ich Gott das, was er mir zu nutze erschaffen hat, zum Opfer darbringen, um dadurch sein Geschenk zurückzuweisen? Das wäre eine Undankbarkeit, Octav. c. 32 vgl. c. 10. Demgemäß ersetzte er das kultische Handeln durch das sittliche: Qui iustitiam colit, Deo libat; qui hominem periculo subripit, opimam victimam caedit; 2. paßte man die Opfervorstellung dem Gedanken des allgemeinen Priestertums an, indem man als Subjekt der eucharistischen Darbringung nicht die Gemeindebeamten, sondern die Christen dachte; so Justin dial. 117, vgl. apol. I, 67, und Irenäus IV, 17, 5; 18, 1. Beides ist ein Beweis für die Lebenskraft der ursprünglichen Gedanken. Allein zu hindern war es nicht, daß die fremde Vorstellung fortwirkte, nachdem man sie einmal aufgenommen hatte. Von dem Gedanken Opfer führte der direkte Weg zu der Vorstellung Opferstätte, Altar. Wieder zeigt der Sprachgebrauch einer altchristlichen Urkunde, daß diese Vorstellung aufgenommen war in derselben Zeit, in der die Christen, wenn sie ohne Bild sprachen, noch erklärten: Wir haben keine Altäre. In den Quellen der sog. apostolischen Kirchenordnung, d. h. in der Mitte des 2. Jahrhunderts, ist *θυσιαστήριον*, Opferstätte, bereits fest eingebürgert: *οἱ παρεδρεύοντες τῷ θυσιαστηρίῳ* sind die Kleriker, c. 7 S. 26, *πρὸς τὸ θυσιαστήριον* werden die Gaben dargebracht, c. 2 S. 14. Man hatte ein Opfer, man hatte einen Altar, und Bischof und Presbyter waren *οἱ προσενεγκότες τὰ δῶρα*. Es galt der Grundsatz *ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω ἡ ὑπὸ τὸν ἐπίσκοπον οὖσα ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ*, Ign. ad Smyrn. 8, 1. War der weitere Gedanke dann überhaupt noch fern zu halten: Bischof und Presbyter sind Priester? Daß man ihn nicht ferne gehalten hat, beweist der Sprachgebrauch, wie er bei Tertullian vorliegt. Hier sind trotz des allgemeinen Priestertums die Kleriker Priester in sonderlichem Sinn; sie sind es nicht als Christen, sondern von Amts wegen. Und war es nun zu vermeiden, daß die alttestamentlichen Vorstellungen

auf den Gedanken des kirchlichen Priestertums Einfluß gewannen? Im Alten Testament bringt der Priester nicht nur die Gaben des Volkes dar, sondern er opfert für das Volk, er ist der Mittler zwischen Gott und dem Volk. Diese Wendung nahm die kirchliche Opferidee im 3. Jahrhundert: es werden nicht mehr die Opfer der Gläubigen, sondern das Opfer für die Gläubigen dargebracht. Jetzt brachte der christliche **sacerdos** ein dem alttestamentlichen analoges Opfer dar; dem entsprach es, daß auch er zum Mittler zwischen Gott und dem Gläubigen wurde. Dabei konnte jenes Schweben zwischen bildlicher Vorstellung und eigentlicher Fassung sich eine Zeitlang erhalten, schließlich war es unvermeidlich, daß die letztere das Übergewicht erhielt. So liegt die Anschauung bereits bei Cyprian vor. Erscheinen bei ihm zumeist die Bischöfe als **sacerdotes** (z. B. ep. 55, 8; 56, 3; 61, 1; 65), so doch auch die Presbyter (ep. 40; 43, 3), selbst die Diakonen (ep. 20, 2). Sie bringen **Dei sacrificium et precem domini** dar, ep. 65, 1 und 4; dadurch ist ihr Amt ein Mittleramt (vgl. de cath. eccl. unit. 17: **An esse sibi cum Christo videtur, qui adversus sacerdotes Christi facit . ? Arma ille contra ecclesiam portat, contra Dei dispositionem repugnat, hostis altaris, adversus sacrificium Christi rebellis contemptis episcopis et Dei sacerdotibus derelictis constituere audet aliud altare, precem alteram inlicitis vocibus facere, dominicae hostiae veritatem per falsa sacrificia profanare**). Demgemäß ist nicht mehr die Gemeinde Subjekt der eucharistischen Darbringung, sondern der Priester: **offerre pro illis** steht neben **eucharistiam dare** (ep. 17, 2); die Anwendung alttestamentlicher Stellen auf die christlichen Priester gilt als selbstverständlich (ep. 59, 4f.), sie führt aber über die Vorstellung des Opferpriesters hinaus. Das **sublime fastigium sacerdotii**, ep. 55, 6, schließt nach Cyprian die Herrschaft über die Gemeinde in sich; **sacerdotibus honor tantus de Dei dignatione conceditur, ut quisque sacerdoti eius et ad tempus hic iudicanti non obtemperaret statim necaretur**, 59, 4. Die Priester sind **dispensatores Dei**, ep. 59, 5, deshalb auch **iudices vice Christi**, l. c.

Nicht anders ist die Entwickelung auf dem Gebiete der griechischen Kirche. Wie bei Cyprian, so ist in den apostol. Konstitutionen der Bischof gewöhnlich der *ἱερεύς*, ohne daß doch von dieser Würde der Presbyter ausgeschlossen wäre. Vgl. II, 25, 12. IV, 15, 1. Nach dem dritten der sog. apostol. **canones** (über dessen Alter vgl. Hefele, Conc.-Geschichte, 2. Aufl., 1, S. 800) ist nicht mehr die Gemeinde, sondern der Bischof oder Presbyter der Darbringende; nach der Synode von Ancyra (314) verrichten die Presbyter *ἱερατικὴν λειτουργίαν*, die Diakonen dagegen *ἱερὰν λειτουργίαν* (**can.** 1 u. 2 **Mansi** II, S. 513). Die Synode von Laodicea gestattet nur den *ἱερατικοῖς* an den Opferaltar zu treten und an ihm an dem Opfer teilzunehmen (**can.** 19 S. 567).

Vollständig entwickelt findet man die Vorstellung des christlichen Priesters bei Chrysostomus *περὶ ἱερωσύνης*, besonders III, 4: *Ὅταν γὰρ ἴδῃς τὸν κύριον τεθυμένον καὶ κείμενον καὶ τὸν ἱερέα ἐφεστῶτα τῷ θύματι καὶ ἐπευχόμενον καὶ πάντας ἐκείνῳ τῷ τιμίῳ φοινισσομένους αἵματι, ἄρα ἔτι μετὰ ἀνθρώπων εἶναι νομίζεις, …* c. 5 *τί γὰρ ἄλλ' ἢ πᾶσαν αὐτοῖς τὴν οὐράνιον ἔδωκεν ἐξουσίαν; πάντα δὲ ταῦτα* (Taufe, Abendmahl) *δι' ἑτέρου μὲν οὐδενὸς μόνον δὲ διὰ τῶν ἁγίων ἐκείνων ἐπιτελεῖται χειρῶν, τῶν τοῦ ἱερέως λέγω· πῶς ἄν τις τούτων ἐκτὸς ἢ τὸ τῆς γεέννης ἐκφυγεῖν δυνήσεται πῦρ ἢ τῶν ἀποκειμένων στεφάνων τυχεῖν;* vgl. IV, 1; VI, 4; 11. Man sieht zugleich, daß auch bei ihm der Priester nicht nur Opferpriester ist; er ist Mittler schlechthin.

So überkam die mittelalterliche Kirche die Anschauung. Der priesterliche Charakter der höheren Kleriker ist für sie überall Voraussetzung; er steht in engster Verbindung mit dem Sühnopfer der Messe; aber auch das ausschließliche Recht der Hierarchie auf die Leitung der Kirche wird aus dem Priestertum der Bischöfe, besonders des römischen Bischofs abgeleitet. Den letzteren Gedanken entwickelten die Kirchenpolitiker, den ersteren die Theologen. Für jenen sind das Leitmotiv die Sätze des Papstes Gelasius in seinem Brief an den Kaiser Anastasius: **Duo sunt, quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas. In quibus tanto gravius pondus est sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem. Nosti etenim, quoniam, licet praesideas humano generi dignitate, verumtamen praesulibus rerum divinarum devotus colla submittis atque ab eis causas tuae salutis expetis inque sumendis caelestibus sacramentis eisque ut competit disponendis subdi te debere cognoscis religionis ordine potius quam praeesse, itaque inter haec ex illorum et pendere iudicio, non illos ad tuam redigi velle voluntatem.** Für die Theo-

logie wurde die Darstellung des Petrus Lombardus grundlegend. Er spricht Sent. IV dist. 24J im Anschluß an Isidor von Sevilla (de eccl. offic. II, 5 und 7 und etymol. VII, 21) von dem ordo der Presbyter. Sie heißen sacerdotes, quia sacrum dant. Hic ordo a filiis Aaron sumpsit initium; summos enim pontifices et minores sacerdotes instituit Deus per Moysen Christus quoque duodecim elegit discipulos prius, quos et apostolos vocavit; quorum vicem gerunt in ecclesia majores pontifices. Deinde alios septuaginta et duos discipulos designavit, quorum vicem in ecclesia tenent presbyteri. Sodann der Zusammenhang zwischen Priestertum und Meßopfer: das Amt der Priester ist sacramentum corporis et sanguinis in altari Deo conficere, orationem dicere et dona Dei benedicere. Dabei fällt der Nachdruck auf das erstere: bei der Weihe erhält der Presbyter Kelch und Patene, ut per hoc sciat se acceppisse potestatem placabiles Deo hostias offerendi (ibid.).

Bei Thomas Aquin. — wie auch bei Älteren, vgl. z. B. Petr. Dam. ep. VIII, 1 S. 461 — kommt gelegentlich der Gedanke des allgemeinen Priestertums der Gläubigen vor: allein Thomas zieht daraus nur die Konsequenz, daß alle Gläubigen als Priester Gott geistliche Opfer darbringen, nicht die andere, daß sie menschlicher Mittler nicht bedürfen (S. Th. III, q. 82. art. 1: Laicus iustus unitus est Christo unione spirituali per fidem et charitatem, non autem per sacramentalem potestatem: et ideo habet spirituale sacerdotium ad offerendum spirituales hostias, Ps. 50, 19. Ro. 12, 1. Ptr. 2, 5). Vielmehr können die Priester des NTs Mittler zwischen Gott und Menschen genannt werden, in quantum sunt ministri veri mediatoris vice ipsius salutaria sacramenta hominibus exhibentes (ibid. q. 26. art. 1), und steht das sacerdotium in engster Beziehung zu der Eucharistie (sup. III, q. 37 art. 2), d. h. dem Meßopfer. Die Erinnerung an das allgemeine Priestertum hinderte also nicht, daß der Priesterbegriff in seiner ganzen Schärfe festgehalten wurde; er war gefordert durch den Opferbegriff des Abendmahls.

Der Gedanke des allgemeinen Priestertums lebte wieder auf durch die Reformation. Er erschien als die notwendige Konsequenz aus der Thatsächlichkeit des Christentums. Das macht allis, sagt Luther, daß wir eine Tauf, ein Evangelium, einen Glauben haben und sein gleiche Christen, Eph 4, 5. Denn die Tauf, Evangelium und Glauben, die machen allein geistlich und Christenvolk, An den chr. Adel ꝛc., WW EA 21, S. 281 ff.; vgl. d. A. Luther Bd XI S. 730, 11 ff. und Sendschreiben, wie man Kirchendiener wählen und einsetzen soll, WW v. Walch, X, S. 1808 ff., bes. S. 1859. Apol. conf. 13, p. 203; 24, p. 260. Conf. Helv. post. 18, p. 508. Da die ganze Opfervorstellung ausgeschieden wurde, so war jeder Gefahr eines Rückfalls in die alte Entwickelung vorgebeugt.

Dagegen beharrte der römische Katholicismus bei der mittelalterlichen Lehre. Zwar redet der römische Katechismus ähnlich wie Thomas von einem doppelten sacerdotium, einem inneren und äußeren: quod ad interius sacerdotium attinet, omnes fideles, postquam salutari aqua abluti sunt, sacerdotes dicuntur, praecipue vero iusti, qui spiritum Dei habent et divinae gratiae beneficio Jesu Christi, summi sacerdotis, viva membra effecti sunt. Hi enim fide quae caritate inflammatur in altari mentis suae spirituales Deo hostias immolant, quo in genere bonae omnes et honestae actiones, quas ad Dei gloriam referunt numerandae sunt. Apoc. 1, 5 f. 1 Ptr. 2, 5. Ro. 12, 1. Ps. 50, 19. Externum vero sacerdotium non omnium fidelium multitudini, sed certis hominibus convenit, qui legitima manuum impositione, solemnibusque s. ecclesiae caerimoniis instituti et Deo consecrati ad aliquod proprium sacrumque ministerium adscribuntur (de ord. sacr. § 505 sq., p. 613 Danz). Allein der Nachdruck fällt durchaus auf das letztere. Wie sehr, das zeigt der auch vom römischen Standpunkte aus unvorsichtige Satz der tridentinischen Synode (sess. XXIII, de sacr. ord. c. 4, p. 160): Si quis omnes Christianos promiscue N. Testamenti sacerdotes esse aut omnes pari inter se potestate spirituali praeditos affirmet, nihil aliud facere videtur quam ecclesiasticam hierarchiam confundere, quae est ut castrorum acies ordinata.

Die Notwendigkeit eines neutestamentlichen Priestertums beruht nach der tridentinischen Synode auf dem neutestamentlichen Opfer: l. c. cap. 1, p. 159: Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione coniuncta sunt, ut utrumque in omni lege exstiterit. Cum igitur in N. Testam. s. Eucharistiae sacrificium visibile ex Domini institutione catholica ecclesia acceperit, fateri etiam oportet in ea novum esse visibile et externum sacerdotium in quod vetus translatum est. Die

Stiftung des Priestertums wird auf den Herrn selbst zurückgeführt, der den Aposteln und ihren Nachfolgern im sacerdotium die potestas consecrandi, offerendi et ministrandi corpus et sanguinem eius necnon et peccata dimittendi et retinendi übertrug, wie die hl. Schrift (Mt 16, 19; Mc 14, 22 ff.; Lc 22, 19 f.; Jo 20, 22 f.) beweist und die Überlieferung der katholischen Kirche immer gelehrt hat. Vgl. can. 1, p. 161. Dieses neutestamentliche Priestertum wird mit den ausschweifendsten Ausdrücken gerühmt. Die Priester sind nicht nur Gottes Dolmetscher und Boten, welche in seinem Namen das göttliche Gesetz und die Gebote des Lebens verkündigen und die Stelle Gottes auf Erden vertreten, sondern es kann überhaupt ein höheres Amt als das ihre nicht gedacht werden; darum werden sie mit Recht nicht nur Engel, sondern auch Götter genannt, quod Dei immortalis vim et numen apud nos teneant. Nahmen zu allen Zeiten die Priester die höchste Würde ein, so werden doch alle übrigen an Ehre weit übertroffen von den Priestern des Neuen Testaments. Denn die Gewalt corpus et sanguinem Domini nostri conficiendi et offerendi, tum peccata remittendi übersteigt alle menschliche Vernunft und Erkenntnis, geschweige denn, daß etwas ihr Gleiches oder Ähnliches auf Erden je gefunden werden könnte. Cat. Rom. de ord. sacr. c. 1, p. 603 sq.

Dem sacerdotium ist eine doppelte Macht gegeben, potestas ordinis und potestas iurisdictionis; jene bezieht sich auf das Meßopfer: sie ist vor allem vis et potestas consecrandae eucharistiae, dehnt sich aber auf alles aus, was ad eucharistiam quovis modo referri potest C. R. l. c. c. 2, p. 606. Hier kommt das Priestertum in seiner mittlerischen Thätigkeit in Betracht. Durch sie erhält der Kultus der römischen Kirche seinen Gehalt. Er findet seine Abzweckung nicht in der Erbauung des christlichen Volkes, sondern er besteht aus mittlerischen Handlungen, in denen „der Priester Gott anbetet und versöhnt, dankt und bittet und für das Volk Gnaden vom Himmel herabzieht", Bäumer, KL VII S. 666. Die potestas iurisdictionis bezieht sich auf den ganzen mystischen Leib Christi, zu ihr gehört christianum populum gubernare et moderari et ad aeternam coelestemque beatitudinem dirigere, C. R. l. c., besonders auch die potestas absolvendi, C. R. de poen. sacr. c. 10 p. 582. Hier leben die alten Ansprüche auf die uneingeschränkte Herrschaft des Sacerdotiums in Kirche und Welt grundsätzlich unvermindert, thatsächlich undurchführbar, noch fort. Man braucht nur die errores de ecclesia eiusque iuribus im Syllabus Pius' IX. durchzulesen, um zu erkennen, wie sehr beides der Fall ist.

Der Eintritt in den priesterlichen Stand geschah stets durch einen Benediktionsakt. Das älteste erhaltene Formular bieten die Canones Hippolyti aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, Ausgabe v. Achelis S. 39 ff. Schon dies ist höchst altertümlich, daß Bischofs- und Priesterweihe noch identisch sind S. 61; die Handlung besteht nur aus Handauflegung und Gebet. Das letztere lautet in den Hauptstellen: O Deus, pater domini nostri J. Chr. respice super N. servum tuum, tribuens virtutem tuam et spiritum efficacem Quia tu cognovisti cor uniuscuiusque, concede illi, ut ipse sine peccato videat populum tuum et mereatur pascere gregem tuum magnum sacrum. Effice etiam, ut mores eius sint superiores omni populo sine ulla declinatione Accipe orationes eius et oblationes eius, quas tibi offert die noctuque Tribue etiam illi episcopatum et spiritum clementem et potestatem ad remittenda peccata, et tribue illi facultatem ad dissolvenda omnia vincula iniquitatis daemonum et ad sanandos omnes morbos Auf diesem Formulare beruhen die jüngeren in der ägyptischen Kirchenordnung und im 8. Buch der apostolischen Konstitutionen.

Schon Augustin stellte die alte Benediktionshandlung unter den Begriff Sakrament; schon bei ihm liegt die spätere Lehre in allen ihren Grundzügen fertig vor. Es sind diese: im Sacramentum ordinis wird der hl. Geist verliehen, nicht unbedingt der Geist der Heiligung, aber stets der Geist der Wirksamkeit (c. ep. Parmen. II, 24: Spiritus s. in ecclesiae praeposito vel ministro sic inest, ut si fictus non est operetur per eum spiritus et eius mercedem in salutem sempiternam et eorum regenerationem . qui per eum consecrantur Si autem fictus est, deest quidem saluti eius ministerium tamen eius non deserit, quo per eum salutem operatur aliorum. Dadurch wird der Seele ein Charakter aufgeprägt, der nie wieder verloren geht, a. a. O. 29. Darin steht die Ordination der Taufe gleich: utrumque enim sacramentum est et quadam consecratione utrumque homini datur, ideoque in catholica utrumque non licet iterari, a. a. O. 28. Petrus

Lombardus Sent. IV dist. 24 bewegt sich ganz in den augustinischen Gedanken, und auch Thomas führt sie Summ. theol. III suppl. q. 34—40 nur dadurch weiter, daß er schärfer hervorhebt, daß es sich um Verleihung einer potestas handelt: Hoc sacramentum principaliter consistit in potestate tradita. Potestas autem a potestate traducitur sicut simile ex simili, q. 34 a. 4, und daß er die herkömmlichen Kategorien materia et forma sacramenti auf die Ordination anwendet, a. 5. Die scholastische Lehre ist zusammengefaßt in Eugens IV Bulle Exultate Deo: Sextum sacramentum est ordinis, cuius materia est illud per cuius traditionem confertur ordo, sicut presbyteratus traditur per calicis cum vino et patenae cum pane porrectionem . Forma sacerdotii talis est: Accipe potestatem offerendi sacrificium in ecclesia pro vivis et mortuis, in nomine etc. Et sic de aliorum ordinum formis prout in Pontificali Romano late continetur. Ordinarius minister huius sacramenti est episcopus. Effectus augmentum gratiae, ut quis sit idoneus minister, Denzinger, Enchir. Nr. 596.

Auf dieser Grundlage beruht die Darstellung in den autoritativen Schriften des antiprotestantischen Katholicismus. Hier hört man: Wie Christus von dem Vater, die Apostel aber von Christo gesandt waren, so werden täglich Priester, mit der gleichen Macht wie jene bekleidet, zum Zwecke der Vollendung der Gläubigen, zum Bau des Leibes Christi gesandt; niemand aber kann sich selbst diese Ehre nehmen, sondern er muß berufen werden von Gott und zwar sind die von Gott berufen, die a legitimis ecclesiae ministris berufen werden (C. R. de ord. sacr. 1, p. 603). Erteilt kann die Priesterweihe nur von den Bischöfen werden (ib. 5, p. 606). Sie ist ein Sakrament; das behauptet die tridentinische Synode als auf das Zeugnis der heiligen Schrift (2 Ti 1, 6; 1 Ti 4, 14), die apostolische Überlieferung und den einstimmigen Konsens der Väter begründet (s. 23. c. 3. p. 160, vgl. can. 3, p. 162). Die Wirkung des Sakraments ist der unvertilgbare geistliche Charakter, kraft dessen der Priester die Gewalt hat Deo sacrificium facere, ecclesiastica sacramenta administrare (C.R l. c. 5 p. 614), besonders domini nostri corpus et sanguinem conficere. Durch diesen der Seele aufgeprägten Charakter unterscheiden sich die Priester von den übrigen Gläubigen. Daneben steht als sekundäre Wirkung der Empfang der gratia iustificationis, die es dem Empfänger möglich macht, sein Amt recht zu verwalten (C. R. l. c. p. 618). Demgemäß ist die Form der Ordination gestaltet: der Bischof nebst den anwesenden Priestern legt dem Ordinanden die Hand auf, er legt ihm die Stola an, indem er sie vor der Brust kreuzt (quo declaratur, sacerdotem virtute indui ex alto, qua possit crucem Christi Domini et jugum suave divinae legis perferre), er salbt ihm die Hände und übergiebt ihm danach den vollen Kelch und die Patene mit der Hostie, indem er spricht: Accipe potestatem offerendi sacrificium Deo, missasque celebrandi tam pro vivis quam pro defunctis. Dadurch wird der Priester bestellt zum interpres ac mediator Dei et hominum, quae praecipua sacerdotis functio existimanda est. Schließlich erneuerte Handauflegung unter den Worten: Accipe spiritum sanctum, quorum remiseris peccata etc. (C. R. l. c. 5 p. 614).

Voraussetzung für den Empfang dieses Sakramentes ist die Taufe und das männliche Geschlecht; gefordert wird die sittliche Integrität des Empfängers, weshalb derselbe vor der Ordination sich durch das sacramentum poenitentiae zu reinigen hat, sodann Kenntnis der heiligen Schrift und der Verwaltung der Sakramente. Ausgeschlossen vom Empfange sind die Verheirateten (s. d. A. Cölibat Bd IV S. 201 f.), die noch nicht 25jährigen, die Sklaven, solche die Blut vergossen haben und die mit hervorstechenden körperlichen Gebrechen behaftet sind, endlich die unehelich Geborenen (C. Trid. ses. 23 Decr. de ref. 4 sq. p. 166. C. R. l. c. 6, p. 616 sq.). Wenn in der alten Kirche Ordinationen ohne gleichzeitige Übertragung eines bestimmten Amtes untersagt waren (Conc. Chalc. c. 6 Mans. VII, p. 358), so erneuerte die tridentinische Synode zwar diese Bestimmung, aber sie gestattete zugleich ihre Überschreitung, indem sie in Ermangelung des titulus beneficii Ordinationen auf Grund eines titulus patrimonii, d. h. genügenden eigenen Vermögens zuließ (s. 21 D. de ref. c. 2, p. 138 sq.); der titulus patrimonii kann ersetzt werden durch den titulus mensae, d. h. die Zusicherung eines Dritten, dem Geweihten Unterhalt zu gewähren (Synode von Augsb. 1567, Hartzheim VII, 177).

In der orientalischen Kirche wirken die Anschauungen des Chrysostomus über das Priestertum auch jetzt noch ungebrochen fort. Über die Priesterweihe s. d. A. Oriental. Kirche Bd XIV S. 458, 18 ff.

Hauck.

Priestley, Joseph, gest. 1804. — Theological and Miscellaneous Works herausgegeben von J. T. Rutt, 1817—32, 25 Bde; A. Gordon in Dictionary of Nation. Biography Bd 46, 1896, S. 357 ff.

Der berühmte Physiker und Chemiker J. Priestley ist hier zu erwähnen wegen seines Eingreifens in die Theologie. Geboren am 13. März 1733 im Schoße einer puritanischen Familie in Fieldhead bei Leeds, wurde er frühe durch den Einfluß arminianisch gesinnter Lehrer an der Orthodoxie irre und durch das Studium der Schriften von Hartley und Lardner für die socinianischen Lehren gewonnen. Er verwaltete darauf das Predigtamt bei mehreren Dissidentengemeinden, zuletzt in Birmingham, war auch zeitenweise als Lehrer der Litteratur in Warrington und Bibliothekar des Lords Shelburne thätig. Da er sich als Bewunderer der Republik aussprach und seine Sympathien für die französische Revolution nicht verhehlte, entstand 1791 ein Volksauflauf gegen ihn; sein Haus wurde überfallen, er mußte fliehen, seine Bücher, Papiere und Instrumente wurden zerstreut oder zerstört. Im Jahre 1794 siedelte er mit seiner Familie nach Amerika über, wo er im Sinne des Unitarismus bedeutenden und nachhaltigen Einfluß ausübte. Er starb in der Stadt Northumberland am 6. Febr. 1804. — Er hat 150 Schriften hinterlassen; für uns sind nur diejenigen von Bedeutung, worin er seine religiösen und kirchlichen Anschauungen darlegte und verteidigte. Die wichtigsten sind: Considerations on Differences of Opinion among Christians, 1769; Institutes of Natural and Revealed Religion, 3 Bde, 1772—74; Examination of Dr. Reid's inquiry into the human mind on the principles of common sense, 1775; An History of the Corruptions of Christianity, 2 Bde, 1782, deutsche Übersetzung: Geschichte der Verfälschungen des Christentums, Hamburg 1785; A General View of the Arguments for the Unity of God, 1783; An History of Early Opinions concerning Jesus Christ, 4 Bde, 1786; Defences of Unitarism 1787 ff.; A General History of the Christian Church, 2 Bde, 1790; A Comparison of the Institutions of Moses with those of the Hindoos, 1799; deutsche Übersetzung von Ziegenbein, Braunschweig 1801; Socrates and Jesus compared, 1803; Notes on all the Books of Scripture, 4 Bde, 1803—04. Priestley bekämpfte das positive Christentum und das kirchliche Dogma; allein er war zugleich ein Verteidiger des Christentums, so weit er es noch zuließ, gegen naturalistische Philosophen, gegen die Juden, gegen Gibbon, gegen die Swedenborgianer 2c. Seine Memoiren gab sein Sohn John zu London im Jahre 1805 heraus. **Herzog** †.

Primas. — P. de Marca, Dissert. de primatu Lugd. et ceteris primatibus, in P. de Marca, Dissertationes tres, Paris 1669; L. Thomassin, Vetus ac nova ecclesiae disciplina, 1. Tl, B. 1, c 17—38 (S. 136 ff. der franz. Ausgabe v. 1725); J. Fr. Mager (praes. Jo. Jac. Mascov), Diss. de primatibus, metropolitanis et reliquis episcopis ecclesiae Germaniae, Lipsiae ed. III. 1741; Vitriarius illustratus, Tom. I, p. 1162 sq.; D. Molitor, De primatibus eorumque juribus speciatim de primate Germaniae, Gotting. 1806; Bingham, Origines I, S. 203 ff.; W. Ziegler, Versuch einer Pragmat. Gesch. der kirchl. Verfassungsformen, Leipzig 1798; G. Phillips Kirchenrecht, Band II, Regensburg 1846, S. 68; P. Hinschius, System des kathol. Kirchenrechts, I, Berlin 1869, S. 581 ff.

Primas ist bei Profanskribenten so viel wie primarius und wird in weltlichen Gesetzen von hochgestellten Beamten, sowie von Hauptstädten gebraucht (Zeugnisse bei Jac. Gothofredus im Glossarium nominum zum Codex Theodosianus, bei Dirksen im Manuale, bei Heumann, Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts). Kirchlich versteht man unter Primas in der Regel den ersten Geistlichen eines Landes oder Volks. Diese Bedeutung hat sich aber erst allmählich festgestellt.

Die hierarchische Ordnung schloß sich an die politische Einteilung des römischen Reichs an, die für die geistlichen Oberen gebrauchten Ausdrücke veränderten sich aber nach und nach. Im Oriente traten an die Spitze Patriarchen; unter diesen standen in den Diöcesen (im Sinne der griechischen Kirche) Exarchen, in den Provinzen (Eparchien) Eparchen. Vgl. Bd XIV S. 764. Im Occident entspricht dieser Gliederung das Verhältnis des Bischofs von Rom, der Primaten und der Erzbischöfe, ohne daß es jedoch ebenso folgerichtig durchgebildet worden wäre.

Zunächst waren die Bezeichnungen primas, episcopus primae sedis oder primae cathedrae dem Sinne nach gleichbedeutend mit Metropolit. Sie kommen seit dem Anfang des 4. Jahrhunderts vor. In dem Fragment der Synodalakten von Cirta 305, bei Augustin ctra Crescon. III, 30, S. 305 heißt Secundus von Tigisis episcopus primae cathedrae, im 58. Kanon der Synode von Elvira 306 ist von dem Orte, in quo prima cathedra constituta est episcopatus, die Rede (Bruns II, S. 9). Dieser

Sprachgebrauch herrscht noch am Ende des 4., im 5. und 6. Jahrhundert. Belege sind für Afrika Concil. Hipp. a. 393 c. 4 u. 6 S. 136 u. 25 S. 138, Carthag. III, a. 397 c. 7 S. 123 u. 26 S. 127, Codex can. eccl. Afric. 76 S. 174, Conc. Carth. a. 525, Mansi VIII, S. 637 f., für Italien und Gallien Conc. Taurin. a. 401 c. 1 u. 2, Bruns S. 114, vgl. auch Greg. I. Reg. I, 75, S. 95; III, 48, S. 204; VI, 59, S. 434; IX, 24, S. 57 u. ö.

Dabei hatte jedoch der Bischof von Karthago eine andere Stellung, als die übrigen Primaten: er hatte ein Oberaufsichtsrecht über die sämtlichen Gemeinden der afrikanischen Provinzen (Aurelius auf der 3. karthagischen Synode: ego cunctarum ecclesiarum... sollicitudinem sustineo c 45 S. 131); er berief die afrikanischen Generalsynoden und präsidierte auf ihnen (Carth. XI, a. 407, can. 1 = Cod. can. eccl. Afr. c. 95 S. 184); die Wahl eines Primas war an sein Vorwissen gebunden, eine zwiespältige Wahl wurde durch ihn entschieden (C. Hipp. a. 393, can. 4 u. 5, S. 136). Endlich hatte er das Recht, auf Verlangen der Gemeinden überall zu ordinieren (Conc. Carth. III, a. 397, can. 45, S. 131). Ein besonderer Amtsname war für ihn nicht ausgebildet: er hieß primas oder senex (C. Carth. XVI, a. 418, can. 19 = Cod. can. eccl. Afr. c. 127 S. 194). Die Stellung des Bischofs von Karthago entsprach demnach der der orientalischen Patriarchen. Aber sie war eine afrikanische Eigentümlichkeit und hatte in den übrigen Ländern des Occidents keine Analogie. Die Versuche, einen südgallischen Primat in Arles zu gründen, mißlangen, s. Bd II S. 56.

Die Bezeichnung „primas" wich mit der Zeit dem allen Metropoliten erteilten Prädikate „archiepiscopus"; im fränkischen Reich scheint sie im alten Sinn nie vorgekommen zu sein. Sie wurde jetzt denjenigen Metropoliten vorbehalten, welche zugleich päpstliche Vikare waren, s. z. B. Syn. Pontiog. a. 876 Capit. Reg. Franc. II, Nr. 279 S. 352 und vgl. den Art. Legaten Bd XI S. 341. Zwischen ihrer Stellung und der der Bischöfe von Karthago bestand indes der wesentliche Unterschied, daß die letzteren die Befugnisse des Primats unabhängig von dem Papste auf Grund der geschichtlichen Entwickelung der nordafrikanischen Kirche, die ersteren dagegen nur als päpstliche Vikare besaßen. Bei Pseudo-Isidor geht die Tendenz dahin, den Primatialrang der Metropoliten auszuschließen. Primas gilt als gleichbedeutend mit Patriarcha, Anacl. ep. 2, 26 S. 79: Unam formam tenent, licet diversa sint nomina. Demnach werden nur die alten Primaten anerkannt. Ep. Annic. 3 S. 121 = c. 1. 2 dist. LXXX, c. 2 dist. XCIX: Nulli archiepiscopi primates vocentur nisi illi, qui primas tenent civitates, quarum episcopos et successores eorum regulariter patriarchas vel primates esse constituerunt, nisi aliqua gens deinceps ad fidem convertatur, cui necesse sit propter multitudinem episcoporum primatem constitui. Reliqui vero qui alias metropolitanas sedes adepti sunt non primates sed metropolitani nominentur; wiederholt Clem. ep. 1, 28 f. S. 39; Anacl. ep. 2, 26 S. 79; 3, 29 S. 82; Steph. ep. 2, 9 S. 185; Decr. Jul. 12 S. 468; Decr. Fel. 13 S. 487 Die dem päpstlichen Interesse entsprechende Auffassung eignete sich schon Nikolaus I. an (ep. ad Rod. arch. Bitur. Mans. XV, 390 = c. 8 C. IX. qu. III. a. 864): Primates vel patriarchas nihil privilegii habere prae ceteris episcopis, nisi quantum sacri canones concedunt et prisca consuetudo illis antiquitus contulit, diffinimus, praeterquam si apostolica sedes aliquam ecclesiam vel rectorem ipsius quolibet speciali privilegio decreverit honorare. Demgemäß suchten seitdem die römischen Bischöfe in den einzelnen Ländern sich durch Ernennung von Primaten größeren Einfluß zu verschaffen. Über die einzelnen also ernannten Primaten s. m. Thomassin a. a. O. cap. XXX—XXXVIII; Hinschius, System des katholischen Kirchenrechts, I, S. 597 ff.

Was die Stellung der Primaten in der Hierarchie anlangt, so kommt in Betracht, daß die Bischöfe von Rom den höchsten Primat in der Kirche für sich in Anspruch nahmen; sie rezipierten die pseudo-isidorische Gleichstellung von Primas und Patriarch (s. die angef. Dekret. Nik. I., vgl. Gratian von dist. XCIX: Primates et patriarchae diversorum sunt nominum, sed eiusdem officii — c. 9 X de officio iud. ord. I, 31. Innocent. III. a. 1199), waren aber geneigt den vier alten Patriarchen höhere Rechte als den übrigen Primaten beizulegen; so Innocenz III. in Aussicht auf die Wiedervereinigung der Kirche des Orients mit der des Occidents nach einem Beschlusse des Laterankonzils von 1215 (c. 23 X. de privilegiis. V 33). Allein die Herstellung der kirchlichen Einheit blieb eine unerfüllte Hoffnung; demgemäß nahmen die von Rom ernannten Primaten in der römischen Hierarchie die zweite Stelle nach den Patri-

archen ein. Den Umfang ihrer Rechte bestimmten teils die älteren Kanones, teils das Herkommen, sowie besondere päpstliche Privilegien (s. die vorhin citierten Stellen; vgl. Gonzalez Tellez zum c. 9 X. de off. iud. ord. I, 31). Es gehörten dazu 1. die Bestätigung der Wahl der Bischöfe und Erzbischöfe ihres Sprengels; 2. die Berufung von Synoden (Nationalsynoden) und deren Leitung; 3. die Aufsicht über ihren Distrikt; 4. das Recht der höheren Instanz; 5. die Krönung der Könige des Landes. Ein Teil dieser Befugnisse, insbesondere die Konfirmation der Bischöfe und Erzbischöfe, welche auf den Papst überging, ist späterhin fortgefallen, und es blieben im wesentlichen nur gewisse Ehrenvorzüge.

Diese und damit den Titel Primas sind auch in der Gegenwart konserviert. In der Geschäftsordnung der vatikanischen Synode verfügte Pius IX. ex speciali indulgentia, daß die Primaten vor den Erzbischöfen und nach den Patriarchen ihre Sitze erhielten. Er fügte jedoch hinzu: Id pro hac vice tantum indulgemus atque ita, ut ex hac nostra concessione nullum ius vel ipsis primatibus datum vel aliis imminutum censeri debeat, Acta et decr. concil. rec. 7. Bd S. 19. In der ersten Sitzung waren als Primaten anwesend die EB. v. Salzburg, Antivari, Salerno, Gnesen, Tarragona, Gran, Mecheln, a. a. O. S. 34. Außer ihnen führen den Titel Primas die EB. von Armagh, Braga und Bahia. **F. Jacobson † (Hauck).**

Primasius, Bischof von Hadrumetum und zuletzt Primas der Provinz Byzacena, gest. um 560. — Heinrich Kihn, Theodor von Mopsvestia und Junilius Africanus als Exegeten, Freiburg 1880, S. 248—254; J. Haußleiter, Die Kommentare des Victorinus, Ticonius und Hieronymus zur Apokalypse, eine litterargeschichtliche Untersuchung, ZfWL VII, 1886, S. 239—257, bes. S. 240—243; J. Haußleiter, Die lat. Apokalypse der alten afrikanischen Kirche, in Th. Zahns Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons und der altkirchl. Litteratur, IV. Teil, 1891, S. 1—224, bes. S. 1—35; Heinrich Zimmer, Pelagius in Irland, Texte und Untersuchungen zur patristischen Litteratur, 1901, an verschiedenen Stellen.

Primasius lebt litterarisch fort durch seinen Apokalypsekommentar. Sein kirchliches Wirken war weder hervorragend noch besonders rühmlich. Es genügen einige Bemerkungen darüber, bevor wir uns eingehender mit seiner exegetischen Leistung beschäftigen.

Primasius, Bischof (nicht von Utica, wie der Pariser Theologe Gagney annahm, sondern) von Hadrumetum (in der Vandalenzeit Hunuricopolis, später seit 534 Justinianopolis) in der afrikanischen Provinz Byzacena, gehörte zu den im Jahre 551 „pro fidei causa" nach Konstantinopel berufenen Bischöfen und nahm an den Wirren und Gefährnissen des sog. Dreikapitelstreites (vgl. Bd V S. 22 u. 23) in der Weise teil, daß er seinen Kahn an das schlecht und schwankend gesteuerte Schiff des römischen Bischofs Vigilius anknüpfte und dessen Thun und Leiden teilte. So beteiligte er sich am 14. August 551 mit seinem Genossen Verecundus von Junce an der von Vigilius vollzogenen Verurteilung des Hauptanstifters des Dreikapitelstreites, des Bischofs Theodorus Askidas von Cäsarea, nahm weiterhin teil an der Flucht des Vigilius nach Chalcedon, wo Verecundus starb, lehnte die Einladung zu den Sitzungen des sog. 5. ökumenischen Konzils in Konstantinopel mit den charakteristischen Worten ab: Papa non praesente non venio, unterschrieb — der einzige von den Afrikanern — das Separatvotum des Vigilius, das an den Kaiser Justinian eingereichte Constitutum vom 14. Mai 553 und teilte auch den letzten Schritt des Vigilius, die ruhmlose Unterwerfung. Vigilius trat am 8. Dezember 553 „omni confusione a mentibus nostris remota" den Beschlüssen des Konzils bei und verdammte nun ebenfalls die drei Kapitel. Von Primasius berichtet das Chronikon des Bischofs Victor von Tunnuna (MSL 68 p. 959 B): „Als aber Boëtius, der Primas von Byzacena, gestorben war, gab er, um sein Nachfolger zu werden, sofort zu der Verdammung der drei Kapitel seine Zustimmung". Wie weit die weiteren Nachrichten Victors, eines standhaften Verteidigers der drei Kapitel, über den unrühmlichen Lebensausgang des Primasius (infelici morte exstinguitur) zuverlässig sind, läßt sich nicht feststellen; sicher ist nur, daß der Tod des Primasius vor das Jahr 566, den Schlußpunkt des Chronikon, fällt. Das Jahr 586, das Bousset angiebt (die Offenbarung Johannis, neu bearbeitet, Göttingen 1896, S. 71), ist aus der Luft gegriffen. Morcelli, Africa christiana III, 318, bemerkt zum Jahre 558: hoc aut proximo anno pontificatu se abdicasse videtur.

Primasius benützte den Aufenthalt in Konstantinopel dazu, sich über die exegetischen Leistungen der Griechen unterrichten zu lassen. Insonderheit veranlaßte er den Afrikaner Junilius, den quaestor sacri palatii, zur Bearbeitung und Herausgabe eines Kollegien=

heftes des Persers Paulus aus der syrischen Schule zu Nisibis, an welcher die Exegese des Theodor von Mopsvestia fortblühte. Junilius widmete das „Handbüchlein der Bibelkunde" (instituta regularia divinae legis, libri duo) dem Primasius (vgl. Bd IX S. 634 f., Text der instituta bei Kihn S. 465—528). Dieser hatte damals den Apokalypsekommentar bereits geschrieben, um dessentwillen sein Name fortlebt. Aurelius Cassiodorius erwähnt ihn schon in seinem um 544 verfaßten Lehrbuch de institutione divinarum litterarum cap. IX (MSL 70 p. 1122).

Der umfängliche, in fünf Bücher geteilte Kommentar (MSL 68 p. 793—936), der einem vir inluster et religiosus Castor oder Castorius gewidmet ist, ist in doppelter Beziehung von Bedeutung. Einmal ist in ihm der lateinische Apokalypsetext der alten afrikanischen Kirche aufbewahrt, wie er schon dem Cyprian vorlag; um die kritische Ausgabe dieses Textes habe ich mich a. a. O. bemüht. Sodann gehört die Auslegung zu den Hilfsmitteln, den einflußreichsten lateinischen Apokalypsekommentar, die Auslegung des Donatisten Ticonius, zu rekonstruieren (vgl. Traugott Hahn, Ticonius-Studien, Leipzig 1900). Gerade die interessanteren Partieen des Kommentars stammen nicht von Primasius. Er nennt in seinem Prolog als Gewährsmänner Augustin und Ticonius. An den Auszügen aus Augustin, den er mitunter nennt, manchmal aber auch plündert, ohne ihn zu nennen, kann man seine Methode des Excerpierens studieren. Text und Auslegung von Kap. 20, 1—21, 5 sind stillschweigend aus Augustins 20. Buch de civitate dei c. 7—17 herübergenommen, mitunter so wörtlich, daß z. B. das Ich in dem Satze: de mari autem novo aliquid me uspiam legisse non recolo (MSL 68 p. 921 C) nicht das Ich des Primasius, sondern das des Augustinus ist. Von besonderem Interesse ist ein für die Geschichte der Ethik wertvoller Brief Augustins an den Arzt Maximus in Thenä, den Primasius aufbewahrt hat (meine Ausgabe S. 200—206); in einer sonst bei Augustin nicht zu belegenden Weise werden hier die vier philosophischen Kardinaltugenden mit den drei später sogenannten theologischen Tugenden zur Siebenzahl zusammengefaßt. Das Werk des Donatisten Ticonius (pretiosa in stercore gemma) betrachtete der Bischof als herrenloses Strandgut, das von Rechts wegen der Kirche gehöre und von deren treuem Sohne nur gereinigt und ausgelesen zu werden brauche. Er schloß sich im wesentlichen der streng spiritualistischen Auslegungsmethode des Ticonius an, billigte die von Victorinus eingeführte, von Ticonius weiter entwickelte Rekapitulationstheorie, d. h. die Anschauung, daß die Apokalypse in gewissen Partieen das vorher bereits Gesagte mit andern Worten und Bildern wiederhole, und verflachte die konkretere Deutung des Ticonius, der den Kampf der wahren (donatistischen) Kirche gegen die falsi fratres und gentiles geweissagt fand, zu der farbloseren Ansicht von dem Gegensatze der Kirche und der Welt überhaupt als dem Inhalte der Weissagung. So wird in der Zahl 666 Kap. 13, 18 nicht der bestimmte Name des Antichrists gefunden, sondern ein dessen Wesen im allgemeinen bezeichnendes Wort: ἄντεμος (für ἀντίτιμος) = honori contrarius oder ἀρνοῦμε (für ἀρνοῦμαι) = nego (MSL 68 p. 881). „Die sieben Siegel des verschlossenen Buches" (Apk 5, 1) veranlassen einen weitläufigen, aus Ticonius geschöpften Exkurs über die sieben modi locutionis, die sich auf die Worte beziehen, und die siebenfache Art des sachlichen Inhaltes. An zahlreichen Beispielen werden diese Arten nachgewiesen. Der Text bei Migne 68 p. 821 ff. zeigt im Vergleich mit der Baseler editio princeps vom Jahre 1544 bedeutende Lücken. Die Ausführungen des Ticonius hat hier Autpert (Bd II S. 308 f.) vollständiger und genauer aufbewahrt. Andere Beispiele der Auslegung vgl. bei Bousset a. a. O. S. 71 f.

Das 16. Jahrhundert brachte drei Ausgaben des Kommentars, die sich alle als Erstausgaben bezeichnen (vgl. meinen Artikel in ThLB XXV Nr. 1 vom 1. Januar 1904: Drei editiones principes des Apokalypsekommentars des Primasius). Die wirkliche Erstausgabe ist ein Kölner Druck vom Jahre 1535, von Eucharius Cervicornus (Hirschhorn), einem um patristische Apokalypsekommentare mehrfach verdienten Drucker, aus zwei kontaminierten Handschriften hergestellt (Exemplar der Augsburger Stadtbibliothek). Die Pariser Ausgabe vom Jahre 1544 ist lediglich ein nicht fehlerfreier Abdruck des Kölner Buches; sie bildet mit allen ihren Fehlern die Grundlage der Ausgaben in den Väterbibliotheken bis herab zu Migne. Es fehlt unter anderem in allen diesen Ausgaben Text und Kommentar zu c. 8, 13 bis c. 9, 10 (8 Blätter in der Baseler Ausgabe s 6 bis t 6). Die vollständigste und bis zum heutigen Tage wertvollste Ausgabe ist der Baseler Druck vom Jahre 1544. Der Drucker Robert Winter stellte sie nach einem sehr alten Kodex des Benediktinerklosters Murbach im Oberelsaß auf Anregung des Abtes (Johannes Rudolph Stör von Störenburg 1542—70) her und widmete sie dem Kantor des Klosters,

Philipp von Helmstetten. Man besaß in Murbach noch mehr von Primasius. Ein Handschriftenverzeichnis aus dem Jahre 1464 (mitgeteilt in den „Straßburger Studien von E. Martin und W. Wiegand“, 3. Bd, 1888, S. 336 ff.) verzeichnet unter § IX: Liber Primasii contra Haereticos und unter § XXI: Libri Primasii. Opus ipsius in apocalipsin libri V Das ist die Handschrift, die dem Baseler Druck als Vorlage diente. Wenn es dann weiter heißt: Caetera eius opuscula invenire desideramus, praesertim de Heroboamo (= Jerobeam), so erfahren wir hier den Titel einer sonst völlig unbekannten Schrift des Primasius.

Das in Murbach vorhanden gewesene Buch des Primasius contra Haereticos ist identisch mit einer von Cassiodor (MSL 70 p. 1122) also beschriebenen Schrift: quinque libris (de Apocalypsi) etiam liber unus „Quid faciat haereticum“ cautissima disputatione subiunctus est, quae in templo domini sacrata donaria sanctis altaribus offerantur. Die verlorene Schrift ist bis jetzt nicht wieder gefunden.

Zum Schluß ist noch zu erwähnen, daß ein noch von Migne dem Primasius zugeschriebener Kommentar zu den paulinischen Briefen und zum Hebräerbrief (MSL 68 p. 409—793) diesem nicht zugehört. Er wurde ihm von dem ersten Editor, dem Pariser Theologen Joh. Gagney, zugesprochen (editio princeps 1537 apud Seb. Gryphium Lugduni; 1538 ein Kölner, 1543 ein Pariser Nachdruck). Meine Untersuchungen (a. a. O. S. 24—35), die zunächst den Nachweis lieferten, daß der Hebräerbriefkommentar nicht von Primasius herrühre, und die sodann den Kommentar zu den paulinischen Briefen als eine Arbeit wohl gallischen Ursprungs erwiesen, sind von Prof. Heinrich Zimmer bestätigt und weitergeführt worden. Es ist ihm der Nachweis gelungen, daß der Pseudo-Primasius zu den Paulinen eine im letzten Drittel des 5. Jahrh. entstandene, vielleicht von Gelasius I. herrührende, ihrer Tendenz nach stark antipelagianische Bearbeitung des unverstümmelten Pelagiuskommentars zu den paulinischen Briefen darstellt (a. a. O. S. 208 ff.). Betreffs des mit Pseudo-Primasius verbundenen Hebräerbriefkommentars aber begründet Zimmer die These, daß er gewissermaßen das Endresultat der Bewegung ist, zu der Cassiodor den Anstoß gab, als er den Mutianus veranlaßte, die Homilien des Chrysostomus als vorläufigen Ersatz für einen in lateinischer Sprache fehlenden Hebräerbriefkommentar zu übersetzen, und daß der Kommentar in dem Kreise von Cassiodors Schülern — vielleicht in Vivarium — noch im 6. Jahrhundert entstanden ist (S. 197). Diese scharfsinnigen Feststellungen regen zu weiteren Untersuchungen an. **J. Haußleiter.**

Primat, päpstlicher, s. d. A. Papst, Papsttum Bd XIV S. 657

Primicerius. — Galletti, Del primicero della Santa Sede, Rom 1776; G. Phillips, Kirchenrecht, 6. Bd, Regensburg 1864, S. 343; P. Hinschius, Kirchenrecht Bd 1, Berlin 1869, S. 380f; H. Breßlau, Handbuch der Urkundenlehre, 1. Bd, Leipzig 1889, S. 157 ff.

Das Wort primicerius erklären die Lexikographen: qui primus notabatur in cera, in tabula cerata, sive in albo vel catalogo munere aliquo fungentium ideoque fuit magister vel princeps cuiuscunque publ. officii (Forcellini s. v., vgl. Du Fresne s. h. v.). Jeder erste Beamte einer gewissen Kategorie konnte daher Primicerius heißen, im Unterschiede von den darauffolgenden secundicerius, tertiocerius u. s. w., wie aus der Notitia dignitatum et administrationum tam civilium quam militarium in partibus Orientis et Occidentis in den mannigfachsten Anwendungen erhellt (m. vgl. deshalb Böckings Ausgabe mit den speziellen Nachweisungen). In der Kirche gehört der Primicerius wie der Archidiakon und Ökonom zu der jüngeren Schicht von Beamten, die man als die bischöfliche von der älteren, der der Gemeindebeamten unterscheiden könnte. Er war, wie der Archidiakon ursprünglich bischöflicher Aufsichtsbeamter. So kennt ihn Isidor von Sevilla; er stellt ihn ep. 1, 10 MSL 83 S. 896 mit dem Archidiakon und Thesaurar zusammen und bemerkt c. 13 über seine Befugnisse: Ad primicerium pertinent acolythi et exorcistae, psalmistae atque lectores, signum quoque dandum pro officio clericorum, pro vitae honestate et officium meditandi et peragendi sollicitudo. Lectiones, benedictiones, offertorium, responsoria, quis clericorum dicere debeat, ordo quoque et modus psallendi in choro pro solemnitate et tempore, ordinatio pro luminariis deportandis, si quid etiam necessarium pro reparatione basilicarum, quae sunt in urbe, ipse denuntiat sacerdoti. Epistolas episcopi pro diebus ieiuniorum parochitanis per ostiarios rite dirigit, clericos quos delinquere cognoscit rite distringit

Basilicarios ipse constituit et matriculas ipse disponit. In derselben Stellung kennen den Primicerius Remigius von Rheims und Gregor von Tours im fränkischen Reich, Epist. Austr. 4 S. 115; Hist. Franc. II, 37 S. 100, und Gregor d. Gr. in Salona in Dalmatien, Reg. III, 22 S. 180. Das Amt war demnach im 6. u. 7 Jahrhundert in der abendländischen Kirche überall vorhanden. Durch die Einführung des kanonischen Lebens wurde es zu einer Dignität im Kapitel. So betrachtete es Chrodegang, der in seiner Regula canon. c. 9 S. 8 der Ausg. v. Schmitz verfügt: ut ad iussionem episcopi vel archidiaconi seu primicerii vel qui ab ipsis ordinantur clerus de capitulo ad opera, ubi eis iniungitur, exeant. So erscheint es noch in den Dekretalen Gregors IX. Hier wird im cap. un. X. de officio primicerii (I, 25) aus einem alten ordo Romanus verordnet, daß der Primicerius dem Archidiakonus unterworfen sei und daß ihm obliege: „ut praesit in docendo diaconis vel reliquis gradibus ecclesiasticis in ordine positis, ut ipse disciplinae et custodiae insistat ., ut ipse diaconibus donet lectiones quae ad nocturna officia clericorum pertinent ." (vgl. c. 1. § 13. dist. XXV). Hier erscheint demnach der Primicerius als der Vorsteher des niederen Klerus, dem insbesondere die Leitung des Chordienstes obliegt, identisch mit dem Praecentor (s. c. 6 X. de consuetudine I. 4), welchem in den Kapiteln eine Dignität oder ein Personat zu gebühren pflegte (c. 8 X. de constitut. I. 2. c. 8 X. de rescriptis I. 3). In manchen Stiftern bekleidete er die Stelle des Scholasticus und war Vorsteher der Domschule (Ferraris, Bibliotheca canonica s. v. Primicerius nro. 2). Ein Teil der Funktionen der Primicerien ist später auf den Dekan übergegangen, während besondere Praecentores noch öfter in den Kapiteln beibehalten sind.

Eine eigenartige Entwickelung zeigt Rom. Der dortige Bischof bestellte wie für seine kirchliche, so auch für seine weltliche Administration eine große Zahl von Beamten, unter denen sich mehrere Primicerien befanden. Das ergiebt sich z. B. aus Gregor d. Gr. Reg. III, 51 S. 213 u. VIII, 16 S. 18 und besonders aus dem ältesten Ordo Romanus bei Mabillon, Museum Italicum Bd 2 S. 4, 6, 7 u. ö. Der primicerius notariorum ist zuerst im Liber pontif. Vita Julii S. 75 der Ausgabe von Mommsen erwähnt. Das ist natürlich kein Beweis dafür, daß dieses Amt in der Mitte des 4. Jahrhunderts vorhanden war, aber unmöglich ist es nicht, daß es in der That bis in dieses Jahrhundert zurückreicht; von 544—1297 läßt sich eine fast lückenlose Liste der Männer, die es inne gehabt haben, aufstellen, Galletti S. 20ff. Die Notare gehörten zum niederen Klerus; es lag ihnen zunächst wohl die Erledigung der gemeindlichen Korrespondenz, dann auch die Aufzeichnung der Märtyrerakten u. dgl. ob, seit Gregor d. Gr. sind sie als Schreiber der päpstlichen Urkunden nachweislich. Dadurch wurde der primicerius notariorum, der Vorsteher ihrer Korporation, ihrer schola, wie man zu sagen pflegte, zum päpstlichen Kanzler und Leiter des Archivwesens. Im 7. und 8. Jahrhundert hatte er solche Bedeutung, daß er in Gemeinschaft mit dem Archidiakon und Archipresbyter die Stellvertretung des Papstes während der Sedisvakanz hatte, vgl. Liber diurnus c. 59, 61—63 S. 49ff. der Ausgabe von Sickel. Am Ende des 10. Jahrhunderts erscheint er als der erste unter den sieben päpstlichen Pfalzrichtern, iudices ordinarii, palatini, vgl. Hegel, Gesch. der it. Städteverfassung, 1. Bd S. 244. In einem Bruchstück aus dieser Zeit bei Mabillon, Museum Ital. II S. 570 und Rhein. Museum für Jurisprudenz, Bd V S. 129 heißt es von ihm und dem Secundicerius: Hi dextera laevaque vallantes imperatorem quodammodo cum illo videntur regnare, sine quibus aliquid magni non potest constituere imperator. Sed etiam in Romana ecclesia in omnibus processionibus manuatim ducunt papam, cedentibus episcopis et ceteris magnatibus. Seit dem Ende des 13. Jahrhunderts scheint das Amt erloschen zu sein.

(H. F. Jacobson †) **Hauck.**

Prior, Bezeichnung für Ordensobere. — In der Benediktinerregel wird das Wort zur Bezeichnung des Abts gebraucht, z. B. Reg. 6, 7 u. ö. Später benützte man es als gleichbedeutend mit dem Titel Praepositus der Regel (c. 21), endlich wurde es der Titel der Vorsteher der Filialklöster, so besonders in der Cluniacenserkongregation, s. d. A. Cluni Bd IV S. 183,48. Orden, welche auf den Titel Abt verzichteten, bezeichneten die Vorsteher der Klöster als Prioren, so die Karthäuser, s. d. A. Bd X S. 100.

Hauck.

Prisca, Priscilla, montanist. Prophetin s. d. A. Montanismus Bd XIII S. 422,55.

Priscillian, gest. um 385. — Quellen vornehmlich die Priscilliani quae supersunt ed. Georgius Schepss, Wien 1889, CSEL Vol. XVIII (mit guter Bibliogr.). — Litt.: 1. ältere: Lübkert, De haeresi Priscillianistarum ex fontibus denuo collatis, Havniae 1840; Mandernach, Gesch. des Priscillianismus ., Trier 1851; Bernays, Die Chron. des Sulpicius Severus, Berlin 1861; Gams, Kirchengesch. von Spanien, Tom. II, 1864; 2. neuere: Schepß Priscillian. Vortrag. Würzburg 1886; Schepss pro Priscilliano, Wiener Studien 1893, S. 128—147; Paret, Priscillian, ein Reformator des 4. Jahrhunderts, Würzburg 1891; Hilgenfeld, Priscillian und seine neuentdeckten Schriften, ZwTh 1892, 1—84; Dierich, Die Quellen zur Gesch. Priscillians, Diss., Breslau 1897; Lezius, Die Libra des Dictinius, Abhandl. Al. v. Oettingen gewidmet, München 1898, 113—124.

Die asketisch-gnostische Sekte, welche nach dem Namen des Spaniers Priscillian benannt wird, der in Trier enthauptet worden ist, muß vornehmlich als eine Erscheinung des abendländischen Mönchtums und des altchristlichen Enthusiasmus verstanden werden, die zur Gnosis auswuchs. Man muß von den Abstinentes (Haer. 84) des Philaster ausgehen. Es sind das abendländische Asketengruppen in Gallien und Spanien, welche sich von dem übrigen Mönchtum, dessen glänzendster Repräsentant Martin von Tours war, deutlich abheben und in theologischer Hinsicht Verdacht erregten. Wahrscheinlich sind sie ins Abendländisch-Kirchliche übersetzte Enkratiten. Philaster wirft ihnen vor, daß sie etwas von den Gnostikern und Manichäern angenommen hätten, manche Speisen als vom Teufel stammend verwarfen und die Ehen zur Auflösung brachten. Aus diesen Abstinentes werden die Priscillianisten hervorgegangen sein und Philaster wird sie, so weit er von ihnen gewußt hat, zu ihnen gezählt haben.

Diese extremen Asketen sind ebenso wie die Priscillianisten Kinder der Apokryphen, welche in Spanien in hohem Ansehen standen. Es sind das die Thomas-, Andreas-, Johannes-(Leucius-)Akten (Turribius an Leo I.) u. a. Bischöfe duldeten noch zu Leos Zeit ihre Lesung (Leonis Magni ep. 15 cap. 15). Im 4. Jahrhundert wird sie ganz harmlos und allgemein üblich gewesen sein. Andere Apokryphen mögen die Bücher Ezra und ein Laodicäerbrief sein (vgl. Prisc. 55, 16. 17). Daß die Schriften ehefeindlich und überspannt asketisch waren, ist sicher. Auch enthielten sie außer altchristlichem Gedankengut Gnostisches, ja zum Teil Heidnisches (vgl. den Hymnus, den Thomas singt). Daß diese Schriften die Abstinentes in ihrer Richtung bestärken mußten, war unvermeidlich. Der Priscillianismus selbst ist eine Evolution dieses Asketentums, versetzt mit gnostischen Elementen. Seit Entdeckung der Schriften des Priscillian ist die Frage immer wieder erörtert worden, ob Priscillian ein Ketzer im eigentlichen Sinne war. Paret hat es geleugnet, m. E. mit Unrecht. Die Thatsache, daß der Priscillianist Dictinius, später katholischer Bischof von Astorga, in seiner „Libra" den Priscillianisten das moralische Recht der Notlüge zuerkannte und meinte, sie könnten sich für katholische Christen ausgeben, wenn sie nur im Herzen die entgegenstehende Wahrheit bekannten, daß sie wie Petrus und Barnabas judaisieren, d. h. katholisieren dürften und es ihnen verstattet sei, sich wie König Jehu für Baalsdiener zu erklären, ohne es zu sein (vgl. Augustins Schrift contra mendacium), zur Wahrhaftigkeit sei man nur dem Nächsten, d. h. dem Sektengenossen, aber nicht der Großkirche gegenüber verpflichtet (contra mendacium § 2), so spricht sich in dieser Verherrlichung der Notlüge nicht bloß Angst und Leidensscheu, sondern auch das Bewußtsein aus, eine unkatholische Geheimlehre zu besitzen, welche den Vorzug und die Gefahr der Sekte bildete. Daß Dictinius selbst Häretisches gelehrt hat, ist sicher. Er hat den Satz unam Dei et hominis esse naturam, den er gewiß früher pantheistisch verstanden hat, bei seiner Bekehrung verwerfen müssen. Die Lesung seiner Traktate — außer der Libra wissen wir fast nichts — wurde zu Braccara 563 verboten. Sie werden mit den Schriften des Priscillian zusammen genannt und müssen entschieden gnostische Partien enthalten haben. Auch Bischof Symposius, der Vater des Dictinius, bekannte sich als Pantheisten, als er sich von Priscillians Lehre lossagte und in die Großkirche aufnehmen ließ (Mansi, conc. III, 1005).

War Dictinius kein Katholik, sondern ein Ketzer und Gnostiker, dann war es auch Priscillian. Seine Traktate, die Schepß entdeckt hat, sind keineswegs zeitgemäß orthodox — schon sein unionitischer Christotheismus spricht dagegen — und mag man Ausdrücke, wie rota geniturae (Priscillian 26, 21) noch so milde deuten, so scheint ein eigentümlicher Dualismus doch unverkennbar durch. Auch sind diese Traktate nicht lückenlos auf uns gekommen, gar zu Anstößiges mag getilgt worden sein. Daß er endlich wenigstens eine Schrift verfaßt hat, die entschieden gnostisch gewesen, aber uns nicht erhalten worden ist, ist sicher. Wir dürfen also einen gnostischen Einfluß annehmen. Ithacius Clarus hat als Lehrer des Priscillian einen Manichäer und Memphiten Marcus bezeichnet (vgl. Isidor

von Hispalis vir. ill. cap. 15). Sulpicius Severus giebt als auditores dieses Marcus eine Agape, non ignobilis mulier, und den Rhetor Helpidius an, welche den Priscillian für diese (wahrscheinlich marcionitisch-barbelognostische) Richtung gewannen (chron. II, 46). Über diese Personen und ihre Lehre wissen wir fast nichts. Sie werden namentlich Astrologie und gnostische Schriftdeutung betrieben und neben den Apokryphen eine gnostische Schrift memoria apostolorum benützt haben (Prisc. 154, 5 und Turribius an Leo I. cap. V), von der uns Orosius einiges mitteilt. Diese Leute bildeten einen Verein asketisch-gnostischer Bibelforscher, eine conjuratio, die bald auch kirchenpolitisch sich regsam zeigte.

Priscillian war reich und vornehm (familia nobilis, praedives opibus, vgl. Sulp.), rhetorische Bildung ging ihm ab, dafür war er in der Bibel und den Apokryphen belesen, kannte Hilarius von Poitiers und wohl auch Irenäus. Er glaubte an den Fortbestand der Charismata in der Kirche und billigte die Apokryphen als inspiriert, deren Asketismus er durchaus teilte. Von seiner Gattin hat er sich jedenfalls nicht getrennt, da sie ihn, als er als Bischof nach Rom reiste, begleitete. Wie er zum Gnostiker wurde, wissen wir nicht. Schriftstellerisch trat er zuerst, wie es scheint, mit seinen 90 Canones auf.

Die 90 Canones sollen (Prisc. 110, 3f.) aus Paulus die Ketzer widerlegen. Antimanichäisch, wie Paret behauptet, sind sie aber nicht (vgl. Hilgenfeld, Prisc. u. s. Schriften). Die Vorliebe für Paulus ist altertümlich oder gar marcionistisch beeinflußt (can. LXXV). Timotheus und Epaphroditus waren seine coapostoli (can. LXXVI). Der Episkopat und der Klerus überhaupt soll friedlich sein (can. XLV), aber die apostoli, prophetae und magistri (can. XLVIII) sind die gottgesetzten ordines ecclesiae. Das Werk des doctor ist die lectio atque evangelii praedicatio, in quibus nocte ac die operabatur apostolus (can. XXXIX). Es gilt Paulus nachzuahmen und wie luminaria zu leuchten.

So hält Prisc. am Fortbestand der Charismata und am Vorrang der doctores, zu denen auch er sich zählt, in der katholischen Kirche fest. Die spirituales begreifen und beurteilen alles (can. XXI). Sie sind die filii scientiae et lucis (can. XXIII), erneuert scientiae lumine (can. XXXI), zur Milde gegen infirmiores verpflichtet (cap. XLVII). Der Dualismus des Paulus wird nachdrücklich, doch wohl vielfach an Marcion erinnernd, hervorgehoben. Caro und spiritus, tenebra et lux, Christus und Moses, Christus und der princeps hujus mundi werden einander scharf gegenübergestellt. Duo genera spirituum (can. III), duae sapientiae (can. IV) stehen sich gegenüber. Groß ist die Gewalt der daemones tenebrae, aber aus Gott und in Gott ist doch alles (can. VIII). Dualismus und Monismus durchkreuzen sich. Christus ist als homo et deus mediator dei et hominum (can. XIII), aber als Mensch ist er, obgleich er deus et dominus genannt wird, non ex divinitate sed ex semine David et ex muliere factus (can. XVII). Eine uralte Christologie schimmert hier durch, die ihm den Vorwurf des Photinianismus eintrug. Gottes Gnade bewirkt es, ut credant audientes et salventur credentes (can. XXV). Die credentes werden gerechtfertigt per Christi fidem, servitutis jugo et sexuum diversitate carentes. Der Leib und der alte Mensch werden identifiziert (can. XXXII), der Geist macht die Leiber der Heiligen zu Tempeln Gottes und zu Gliedern Christi. Enthaltung ab omni opere carnis ., ut virgines sic permaneant, ist ihre Pflicht (can. XXXIII), dagegen dürfen die incontinentes heiraten (can. LVII).

Die beata voluntaria paupertas wird gelobt (can. XXXVII), Enthaltung von Wein und Fleisch empfohlen; die Bauchdiener sind als deterrimi vitandi (can. L), die Separationspflicht heilig zu halten (can. LI), unwürdiger Abendmahlsgenuß zu meiden.

In den Canones tritt uns Priscillian als ein Mann entgegen, der Pneumatiker und kirchlicher didascalos sein will, der eine asketisch-spiritualistische Frömmigkeit mit separatistischer Tendenz pflegt, der Kirche kühl gegenübersteht, obgleich er sich für kirchlich ausgiebt, und dessen paulinischer Dualismus ebensogut wie bei Marcion ein häretisches Gepräge annehmen konnte. Das AT wird nicht verworfen, aber kühl beurteilt. Die lex des AT ist carnalis, die circumcisio propudiosa (can. LXVII) und von Paulus durch die Beschneidung des Herzens ersetzt worden.

Prisc. war mit der Stellung eines Laiendoktors und Konventikelführer nicht zufrieden. Er strebte nach Einfluß und seine Freunde wünschten ihm Macht. Die asketischen Schriftforscher wollten Priester und Bischöfe werden, um ihrer Partei und Sache zu dienen. Die Bischöfe Instantius und Salvianus waren ihre Gesinnungsgenossen. Symposius von Asturica wurde ihr Freund und Hyginus von Corduba, der anfangs bedenklich

war, nahm eine freundliche Haltung ein. Wenn diese Asketenvereine trachteten, die Ämter der Kirche in Besitz zu bekommen, so war es begreiflich, daß der Asketenfeind Bischof Hydatius von Emerita sich dem entgegensetzte. Er denunzierte sie als improbi bei Damasus in Rom, doch ohne Namen zu nennen, der auch die improbi verdammte, aber ein Vorgehen gegen die Abwesenden untersagte (Prisc. 35, 22). Darauf berief Hydatius eine Synode nach Cäsaraugusta (380) und legte den Bischöfen eine Denkschrift vor, worin die Auswüchse des Asketentums gegeißelt wurden. Er warf ihnen außer häretischer Askese und allerlei Ketzereien (Novatianismus, Photinianismus, Manichäismus u. s. w.) Lektüre von Apokryphen vor. Hydatius erklärte damnanda damnentur, superflua non legantur (vgl. Prisc. 35, 18—39, 16).

Prisc., der Laie war, war nicht erschienen, hatte aber die Schrift des Hydatius durch eine Gegenschrift (Tract. III) bekämpft, worin er die Lektüre der Apokryphen rechtfertigt, ohne ihren zum Teil bedenklichen Inhalt zu leugnen. Die Patriarchen stellt er als Propheten und Schriftsteller außerkanonischer Schriften hin.

In Cäsaraugusta waren 2 gallische (Phöbadius von Aginnum und Delphinus von Burdigala) und 10 spanische Bischöfe versammelt (unter ihnen außer Hydatius von Emerita und Ithacius von Ossonoba auch Priscillians Freund Symposius von Asturica). Die Beschlüsse dieser Synode (Mansi III) richten sich gegen bestimmte Gepflogenheiten der Konventikel. Man nahm die Eucharistie in der Kirche in Empfang, aber aß sie zu Hause oder in den Konventikeln. Ohne auf den 25. Dezember zu achten, der noch nicht in Spanien als Geburtstag Christi gefeiert wurde, bereitete man sich 3 Wochen lang auf den Epiphaniastag, als den Tag der Geburt und Taufe Christi vor, indem man von den Kirchen sich fernhielt und dafür auf den Bergen zum Teil barfüßig die Andacht verrichtete. Sie fasteten in der Quadragesimalzeit an den Sonntagen und an den Sonntagen überhaupt; auch ahmten sie Christus nach, indem sie die 40 Tage in der Wüste (Prisc. 60, 11. 12), d. h. in der Einöde fastend zubrachten. Kleriker gaben ihr Amt auf und wurden propter luxum Mönche. Jungfrauen unter 40 Jahren nahmen den Schleier. Den Asketen waren ihre Konventikel lieber als die Gemeindegottesdienste. Frauen nahmen an diesen Versammlungen redend und lehrend teil. Über alle diese superstitiones sprach die Synode ihr Anathema aus und bedrohte die Zuwiderhandelnden mit Exkommunikation. Direkt gegen Priscillian gerichtet war das Verbot der Synode, sich überhaupt doctor nennen zu lassen. Zu einer ausdrücklichen Verdammung des Priscillian und der Apokryphen war es nicht gekommen, wie Prisc. hervorhob (Prisc. 42, 8. 12).

Prisc. scheint jetzt einen Gegenschlag gegen Hydatius geführt zu haben. In Emerita klagte den H. ein Presbyter (wohl des Prisc. Parteigenosse) schlimmer Dinge an und Ähnliches wurde in den übrigen priscillianistischen Gemeinden laut. Hydatius suchte die Ankläger zu vernichten, indem er vorgab, die Priscillianisten seien zu Cäsaraugusta verdammt worden. Dem widersprachen die Bischöfe Hyginus von Corduba und Symposius von Asturica und rieten die Sache vor eine Synode zu bringen. Diesen Rat beschlossen die Asketen zu befolgen und sie fühlten sich des Sieges um so sicherer, als Prisc. damals zum Bischof von Abila gewählt und von Instantius und Salvian geweiht wurde. Mehrere seiner Freunde wurden damals Kleriker.

Hydatius sah seinen Sturz voraus. Er schrieb deshalb an Kaiser Gratian und erwirkte sich ein Reskript gegen Pseudoepiscopi et Manichaei. Prisc.s Name war im Reskript nicht erwähnt, aber Hydatius behauptete in einem Briefe an Ambrosius von Mailand und in einem Rundschreiben an die Bischöfe seiner Provinz, daß der Kaiser damit Prisc. und Hyginus als Manichäer verurteilt habe. Prisc., Instantius und Salvian ließen sich dann von ihren Gemeinden epistulas communicatorias ausstellen und gingen cum uxoribus über Gallien nach Rom zu Damasus. Wie es scheint reisten sie über Trier, wo sie dem quaestor sacri palatii ihren Fall vorlegten. In Burdigala ließ sie Delphinus nicht vor, dafür fand Prisc. Verehrerinnen an Euchrotia, der Witwe des Rhetors Delphidius und ihrer Tochter Procula. In Rom legten sie Damasus eine Denkschrift (Tract. II) vor und baten um ihre Rehabilitierung entweder durch ein Synodalgericht oder durch den Kaiser Gratian. Zum Beweis seiner Orthodoxie legte Prisc. sein Glaubenssymbol vor und verdammte alle Ketzerei, auch die Manichäer.

Bei Damasus und Ambrosius in Mailand fanden die drei spanischen Bischöfe keine freundliche Aufnahme; man behandelte sie als verdächtig. Dagegen erwirkten sie sich vom Kaiser Gratian ein Reskript, das sie vom Vorwurfe Pseudoepiscopi und Manichaei zu sein freisprach und bestimmte, daß sie nicht unter das frühere Edikt fielen. Damit war fürs

erste Prisc. gesichert und konnte weiter vorgehen. In dieser kurzen Friedenszeit hat sich der Bischof von Abila lernend und lehrend weiter entwickelt, wie die Traktate 1—11 zeigen.

Priscillians Gott ist der **deus Christus**. Er ist nicht Patripassianer, sondern Christopassianer. Im **deus Christus** verschwinden ihm der Vater und der Geist. **Tract. VI**, 75, 2 f. kennt Christus als den einen Gott, der **si principium quaeritur pater dicitur**. Er statuiert **unum et indifferentem sibi deum** (93, 17). Gott ist **invisibilis in Patre, visibilis in filio et unitus in opus duorum sanctus spiritus** (113, 18). In Christus ist alles und nichts ist außer ihm (75, 8; vgl. **Tract. XI**). Der Christotheismus wird zum Panchristismus. Ob Priscillian sich mit seinem Unionitismus, der altertümliche Züge trägt, als Ketzer gefühlt hat, ist fraglich; die nicänische Theologie ging wahrscheinlich über seinen und vieler Spanier Gesichtskreis hinaus. Dieser Gott-Christus erscheint bei Prisc. als der Weltbildner, der aus den Elementen ein **disciplinatum opus** (104, 11) herstellt und die Finsternismächte des Chaos zurückwirft. Die Schöpfung (**ex nihilo opus proferens** 104, 22) ist nicht eigentlich Schöpfung, sondern Ordnung der Elemente, die schon vorhanden sind (65, 3). Bestehen bleiben die **terrigenae potestates** und andere Gewalten, aber die Belebung des Chaos ist Werk des Geistes Gottes. Ein gewisser Dualismus ist nicht zu verkennen. Der Mensch ist wohl Gottes Ebenbild und von Gott gemacht, aber er ist entstanden, indem Gott **accepto limo terreni habitaculi nostrum corpus animavit** (65, 20). So gehört er der Erde an und sein **vetus homo = natura corporis** (73, 3) ist der Zeit unterworfen und das **divinum genus hominum** wird durch seine irdische Behausung gelähmt (70, 11). So erscheint der Sündenfall und die Entstehung des Heidentums (76, 11) als Vergötterung der Gestirne, als notwendige Folge der irdischen Art des Menschen.

Das Mosaische Gesetz ist die Vorbereitung der Erlösung durch Verbot des Götzendienstes, **detestans militiam principatuum saeculi**, und Pflege des Monotheismus. Mit dem Opfergebot wollte Gott die Tötung der Laster in uns gebieten. Durch das ATliche Passah wurde das NTliche Heil vorgedeutet. Das AT hat das Fleisch reinigen sollen (**castificans opus carnis**, 76, 8). Das Heil ist durch Christus gebracht worden, **deus noster adsumens carnem formam in se dei et hominis idest divinae animae et terrenae carnis adsignans** (74, 8. 9). Der **innascibilis** wird geboren (74, 13) und wies nicht zurück **pudorem humani exordii** (59, 12). Er erlitt alles, was des Menschen Geschick ist. Durch seine Geburt und seinen Tod hat er **humanae nativitatis vitia** gereinigt (59, 10) und **maledictas terrenae dominationis** ans Kreuz geheftet. Er hat also die dem Menschen anerschaffene Erdnatur überwältigt. Doketist ist Prisc. nicht gewesen, wenn er auch einem gewissen Dualismus huldigt. **Vetus testamentum castificandi corporis deo et novum animae institutione mancipatur** (72, 12). Der Trichotomie des Prisc. entsprechend müßte ein drittes Testament des Geistes des Parakleten folgen etwa im Sinne der Montanisten. In den uns erhaltenen Schriften des Prisc. findet sich darüber nichts Ausführliches. Er redet viel vom Geist und seinem Wirken im Leibe, aber von einem Zeitalter des Parakleten, das etwa durch ihn selber inauguriert worden war, sagt er nichts und hat wohl auch nie etwas gesagt, so sehr es in der Konsequenz seiner Gedankenbildung gelegen hat. Als Haus Christi ist der Leib nicht als ein **fornicationis habitaculum sed imago corporis Christi** zu halten (79, 28). Wer mit dem Geiste **signatus** ist (80, 8) der hütet in sich die Gottesnatur (81, 5) und nimmt nicht an das Zeichen des Tieres (**numerus bestiae**), sondern ist Mensch d. h. Engel und befleißigt sich der Ehelosigkeit. So ist es tierisch, fast antichristlich, ehelich zu sein, menschlich aber, weil engelhaft, die Ehe zu meiden. So spricht der Doktor Priscillian in **Tract. VI** zu seinen Gesinnungsgenossen, den Vollkommenen.

Wie er aber selbst Pneumatiker sein wollte, so suchte er seine Anhänger zu einem Geisteschristentum völliger Fleischesbeherrschung zu erziehen. Er unterschied drei Stufen. Er will zwar, wie er Damasus gegenüber beteuerte, diejenigen, **qui si ea, quae prima sunt, non quaeunt vel in mediis tertiisque consistunt**, nicht **spem veniae** rauben (36, 3), wenn sie nur einmal die **facultas ad implendi perfecti opus** nicht haben (36, 8). Paulus selbst unterscheide diese drei Stufen, denen auf der untersten gebiete er, die auf der mittleren vermahne er **secundum veniam**, die aber auf der dritten Stufe sich befanden, erhielten von ihm **sine auctoritate praecepti** (36, 11), Ratschläge. Es wird also bei ihnen gesetzesfreie Willigkeit zum Guten vorausgesetzt. Es sind die **corpore anima et spiritu triformi in deo opere perfecti** (76, 5), welche ihre Glieder heiligen und das wahre Passah feiern (**corpore anima et spiritu triformi praecep-**

torum observatione, 70, 18, vgl. 78, 11. 20). Daß diese perfecti seine Leute sind, ist sicher. Und diese Vollkommenen sind natürlich ehelos, oder wenn sie beweibt sind wie Prisc. es selbst war, dann enthalten sie sich des ehelichen Umgangs. Die Vollkommenheit der Entsinnlichung und Vergeistigung des Leibes ist erreichbar dem, der verbleibt in mandatis Gottes (17, 28) und sich auf Gottes Machtwirken in ihm verläßt (potens 17, 26). In den Traktaten wird eine Präexistenz der Seelen nicht direkt gelehrt, aber er lehrt, daß wir alle ab initio usque ad finem venientes in hunc mundum, sicut unitis malitiae viis fallimur (102, 16). Dieses Kommen in die Welt kann ja kirchlich verstanden werden, kann aber auch eine Verschleierung der Präexistenzlehre sein.

Von der Erbsündenlehre Tertullians ist bei Prisc. nichts zu entdecken. Die peccandi cupiditas ist physisch gefaßt die voluntas carnis, quae ex consuetudine diuturna lex jam dicitur atque natura sanctae adversa semper voluntati (can. XXVIII). Der gute Menschenwille wird durch das Fleisch in sündige Gewohnheit verderbt. Der Mensch wird unita fide et correctione (102, 18) gerettet, wobei das Vorbild Christi rettende Macht hat (102, 15). Auch als Bischof mahnte er zu strengem Quadragesimalfasten (Tract. IV richtet sich an die fideles poenitentes et catecumeni, also an die Gemeinde von Abila 58, 17), ohne freilich durch Empfehlung des Sonntagsfasten sich gegen die Beschlüsse von Cäsaraugusta zu vergehen.

Prisc. zeigt sich in seinen Reden und Schriften als archaisierenden abendländischen Christen mit gnostischem Einschlag und streng asketischem Lebensideale. In seiner Schrift an Damasus tritt Prisc. als ein Mann auf, der keine Untersuchung zu scheuen hat, da er bei aller Liebe zu den Apokryphen nichts wirklich Ketzerisches geschrieben hatte, denn die Canones, wenn auch nicht unbedenklich, lieferten nicht genug gravierendes Anklagematerial. In den uns erhaltenen Traktaten des Bischofs tritt uns ein Dualismus entgegen, der, wenn auch verhüllt und gemildert, in den Kanon der Kirchenlehre nicht hineinpaßte. Er muß aber doch wenigstens eine unzweideutig gnostische Schrift verfaßt haben. Das Commonitorium des Orosius an Augustin enthält solch ein Citat dieser Schrift, das unverkennbar echt ist (Prisc. 153, 11—18) und wahrscheinlich referiert auch Orosius ziemlich richtig den Inhalt dieser Schrift. Danach hat Prisc. gelehrt, daß die menschliche Seele, deren göttliche Natur er stets betont, a deo nata sit, de quodam promptuario hervorgehe und sich vor Gott zu kämpfen verpflichte. Sie steige dann per quosdam circulos herab, werde von principatibus malignis gefaßt und nach dem Willen des sieghaften princeps in corpora diversa gethan. Diese Gefangenschaft wird durch ein divinum chirographum bestätigt. Diese Handschrift hat Christus durch seinen Tod aufgelöst. Der primus circulus scheint unter der Herrschaft der Patriarchen zu stehen, die als wohlthätige Mächte angesehen werden und über die membra animae Macht haben (Ruben das Haupt und Juda die Brust u. s. w.). Die membra corporis sind dagegen dem Tierkreise unterworfen, der nicht mit den Patriarchen identifiziert wird. Augustin in seinem Briefe an Orosius (Tom. 10, 733 ff.) giebt noch an, daß die Priscillianisten sieben Himmel mit entsprechenden Archonten annahmen und die Erde selbst einem malignus princeps zuteilten. Es entspricht das dem von Orosius Berichteten. Die Zirkel werden sieben Himmel gewesen sein. Augustin betont gleichfalls, daß nach Priscillian die aus Gott emanierten Seelen in die Welt hinabsteigen, um durch Kampf sich Lohn zu erwerben. Es ist nicht abzusehen, warum Orosius und Augustinus nicht Glauben zu schenken ist. Mit den Andeutungen der Traktate läßt sich diese an die Barbelognostiker erinnernde Spekulation wohl in Einklang bringen.

Orosius sagt, daß Prisc. diese Lehre aus einer für ihn autoritativen Schrift der memoria apostolorum begründet habe, denn der Säemann (Mt 13, 3) sei nach Christi Geheimlehre der Archon, der die Seelen in die Leiber sperre. Es muß diese Schrift vom princeps humidorum und dem princeps ignis als von Naturmächten geredet haben (Prisc. 154, 12). Indem Gott die virgo lucis dem princeps humidorum zeigt, ruft er Gewitter hervor und giebt den Menschen Regen. Wir stoßen auf orientalisch-heidnische Mythologie. Wenn aber die Gestirne nach Prisc. von großer Bedeutung für den Menschen sind, so scheint das Gerede, er habe magicas artes ab adolescentia betrieben (Severus Chron. II, 16), nicht völlig aus der Luft gegriffen zu sein. Er wird sich mit Astrologie beschäftigt haben; wie weit er aber sich in Zauberei, wie so viele Gnostiker es gethan, eingelassen haben mag, ist nicht festzustellen und unwichtig. Daß er als Bischof in sehr exponierter Stellung Zauberei getrieben habe, ist ausgeschlossen. Er wird als Charismatiker Krankenheilungen versucht haben (vgl. Pseudo-Clemens, Rom. de virg.), die als Magie gedeutet wurden.

Mit der siegreichen Rückkehr des Instantius und Priscillian — Salvian war auf der Reise gestorben — schien der Streit einschlafen zu sollen. Auch Hydatius scheint sich ruhig verhalten zu haben. Aber die Reise der spanischen Asketenführer durch Gallien brachte eine Annäherung der Asketenkreise beider Provinzen zu stande. Die Abstinentes fühlten sich als eine Macht. Dagegen erhoben sich aufs neue die asketenfeindlichen Bischöfe in Gallien, wo sich ihr Haß gegen den Mönchsvater Martin von Tours richtete und in Spanien, wo Ithacius Clarus von Ossonoba die Führung übernimmt. Vielleicht fällt in diese Zeit auch eine Schrift des Ithacius Clarus, die uns im 6. Buche der Schrift des Vigilius von Tapsus, De trinitate, vorliegt (vgl. G. Ficker, Studien zu Vigilius von Tapsus, 1897 Leipzig). Die pessima secta, welche der Verfasser verdammt, sind offenbar die Prislillianisten. Prisc. wird selbst nicht genannt, was darauf hindeutet, daß Ithacius ihn noch nicht mit dieser Sache identifizieren konnte. Er hat es mit einer eklektischen Richtung zu thun, der er montanistische, novatianistische und photinianische Züge zuerkennt und Liebe zu den Apokryphen vorwirft. Gegen Ithacius machte Prisc. den Prokonsul Volventius mobil und verlangte für die Seinen Schutz gegen den perturbator ecclesiarum und wohl auch des Landfriedens. Ithacius entwich nach Gallien und suchte Schutz beim Präfekten Gregorius, der dann auch eine dem Ithacius günstige Haltung annahm. Doch wußte es Prisc. durchzusetzen, daß sein Gönner Macedonius, magister officiorum in Trier, die Entscheidung des Streites dem Vikar von Spanien in die Hände spielte und versuchte, den Ithacius aus Trier nach Spanien zu schaffen, damit er sich dort verantworte. Ithacius gelang es mit Hilfe des Bischofs Britannius von Trier diesem Schicksal zu entgehen und scheint sich in Gallien verborgen gehalten zu haben.

Unterdessen war Gratian der antigermanischen Revolution, an deren Spitze der Spanier Maximus stand, zum Opfer gefallen. Der neue Machthaber war willig, auf Ithacius zu hören und ließ eine Synode zu Burdigala zusammentreten, wo allen Verklagten, Ithacius so gut wie Priscillian, den Asketenführern und Asketenfeinden ihr Recht zu teil werden sollte. Ithacius von Ossonoba legte der Synode von Burdigala (385) ein Apologeticum vor, worin er seine Unschuld bewies und nach Isidorus Hispalensis vir. illustr. cap. 15 dem Priscillian detestanda dogmata, maleficium (Zauberei) libidines (wahrscheinlich unzüchtige adamitische Versammlungen) vorwarf und ihn als Schüler des memphitischen Zauberers Marcus, der wieder ein Schüler des Mani sein sollte, hinstellte. Gegen Ithacius verteidigte sich Prisc. zu Burdigala durch eine Schrift (Tract. I). Er spricht im Namen der Seinen, von denen Tiberian und Asarbus auch schon Verteidigungsschriften eingereicht hatten. Er hält an der Lesung der Apokryphen fest, weist aber den Vorwurf des Patripassianismus, Novatianismus, Nikolaitismus, Manichäismus, Ophitismus u. s. w. ab, verdammt Basilides, Arius, die Borboriten, Montanisten (Cataphryger); leugnet, daß er Gestirn- und Dämonendienst treibe (Saclas, Nebroel, Samael, Belzebuth, Nasbodeus, Belias, Armaziel, Balsamus, Barbilon u. s. w.), daß er den Regen auf den Satan zurückführe und die Schöpfung des Menschen durch den Teufel lehre (18, 28; 21, 20).

Auch den Vorwurf der magicae artes weist Prisc. ab. Von den libidines spricht er in Tract. I nicht. Sie sind wohl erst auf der Synode und zwar von den gallischen Gegnern der Asketen als letzter Trumpf ausgespielt worden. Der Erfolg der Synode war gesichert, denn die Majorität war offenbar den verdächtigen Asketen feindlich gesinnt. Instantius wurde des Episkopates unwürdig befunden und Prisc. hielt es für geboten, an den Kaiser zu appellieren, um nicht von der Synode noch ärger behandelt zu werden als Instantius. Die Entscheidung fiel in Trier. Ithacius, dem sich auch Hydatius beigesellt hatte, führte die Anklage auf Zauberei und Manichäismus. Auf beides stand nach römischem Rechte der Tod; sie wollten also den Untergang des Prisc. Martin von Tours, den Ithacius auch als Ketzer denunziert hatte, trat für Prisc. bei Hofe ein. Er schien die Orthodoxie der spanischen Asketenführer nicht für tadellos zu halten aber verlangte, daß man es bei ihrer Absetzung bewenden lasse und protestierte gegen ihre Hinrichtung. Er verließ auch Trier erst dann, als Maximus ihm feierlich versprochen hatte, nichts gegen das Leben der Angeklagten zu thun. Die Bischöfe Magnus und Rufus beredeten ihn, sein Wort zu brechen. Maximus überließ die Untersuchung dem Präfekten Evodius, viro acri et severo, der die Folter in Anwendung brachte. Tertullus, Potamius und Johannes bekannten sich und ihre Freunde als schuldig, um sich zu retten. Evodius sah Prisc. als der Zauberei (maleficii) überführt an, auch hatte er ihm ein Geständnis unzüchtiger Versammlungen (Severus Chron. II, 50, nec diffitentem obscenis se studuisse doctrinis, nocturnos etiam turpium feminarum egisse con-

ventus nudumque orare solitum) abgepreßt. Die Folter hatte ihr Werk gethan und Maximus konnte das Resultat der Untersuchung für sich verwenden. Er war geldbedürftig und nach dem großen Vermögen des Prisc. und Tiberian lüstern. Severus und wohl auch Martin trauten ihm zu, avaritia den Untergang der Gefangenen beschlossen zu haben (Severus, Dial. II [III], 11). Bisher hatte Ithacius den Ankläger gemacht, trat aber nun von diesem gehässigen Posten zurück, um nicht apud episcopos invidiosus zu werden. Als Ankläger wurde vom Kaiser bestimmt Patricius quidam, fisci patronus (Severus, Chron. II, 51). Tertullus, Potamius und Johannes, welche sich durch ihren Verrat ante quaestionem verdient gemacht hatten, kamen mit einer zeitweiligen Verbannung davon. Der Bischof Priscillian von Abila, seine Freunde Latronian (Schriftsteller), Felicissimus, Armenius und seine Verehrerin Euchrotia wurden zum Tode verurteilt und enthauptet. Eine Zeit später teilten ihr Los Asarbus und der Diakon Aurelius. Der Bischof Instantius und der reiche Tiberian, dessen Vermögen konfisziert worden war, wurden in die Verbannung geschickt.

Die Hinrichtung eines Bischofs wegen maleficium und turpitudines erregte großes Aufsehen. Maximus schrieb an Siricius von Rom (Mansi III, 672) und behauptete, nicht auf Gerüchte, sondern auf ihr eigenes Bekenntnis hin wegen schwerer Verbrechen, die zu nennen schamrot mache, die Manichäer gerichtet zu haben. Die Folter erwähnt er nicht. Ambrosius verwarf diese Gewaltpolitik. In dieser Zeit der Gefahr mag denn auch Dictinius seine libra geschrieben haben.

Der Sturz des Maximus führte einen Umschwung herbei, der auch die Gegner des Prisc. in Mitleidenschaft zog. Schon daß Martin von Tours sich weigerte, Bruderschaft mit dem gallischen Episkopat zu halten, der mit Ithacius zusammen operiert hatte, wird seines Eindrucks nicht verfehlt haben. Noch mehr wird der Untergang des Maximus bedeutet haben. Hydatius, der weniger Schuldige, dankte freiwillig ab und Ithacius wurde von seinen übrigen Schuldgenossen preisgegeben und aus seinem Amte entfernt, wohl auch aus Spanien verbannt. Prisc. aber galt seinen Freunden als Märtyrer und großer Lehrer. Namentlich in Galläcia fand, wie Orosius klagt, seine Sekte starke Verbreitung. Seit Symposius und Dictinius ihren Frieden mit der Großkirche geschlossen, fand die Sekte keine Vertretung mehr im Episkopat, zog aber aus der kirchlichen Lesung der Apokryphen immer neue Nahrung. Als Turribius nach Asturica zurückkehrend die Sekte im Aufblühen fand, wandte er sich an Leo I. um Hilfe, dessen Brief (ep. 15) in Spanien Epoche machte. Auf einer Synode zu Toletum (Mansi III, 1002), die unter dem Einfluß des römischen Stuhles stand, wurde der Priscillianismus verdammt. Die Synode von Braccara 572 (Mansi XI, 841) fand sich noch genötigt, sich mit der Sekte abzugeben, dann verschwinden die Priscillianisten. Ihre Reste werden im Katharertum aufgegangen sein. Prisc. war ein origineller abendländischer Christ und Häretiker, ein Mann von religiöser Glut und Kraft. Daß er Procula geschwängert hat und unzüchtige Gottesdienste abgehalten, ist als eine Verleumdung anzusehen, die zum eisernen Inventar der damaligen Polemik gehört und durch den Umstand, daß ihr Geständnis auf der Folter erpreßt wurde, nicht glaubwürdiger wird. **Fr. Lezius.**

Proba und andere christliche Centonenschreiber. — Beste Ausgabe von C. Schenkl im CSEL 16 (Poetae Christiani minores Pars I), Wien 1888, 511—627. Vgl. J. Aschbach, Die Anicier u. die römische Dichterin Proba (aus SWA), Wien 1870; A. Ebert, Allgem. Geschichte der Litteratur des Mittelalters im Abendlande 1², Leipzig 1889, 125 ff.; M. Manitius, Geschichte der christlich-lateinischen Poesie bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts, Stuttgart 1891, 123—130; G. v. Dzialowski, Isidor und Ildefons als Litterarhistoriker, Münster 1898, 29 f.

Unter Cento, welches Wort zunächst ein aus Lappen und Lumpen verschiedenartig zusammengesetztes Stück Kleid bedeutet, verstehen die späteren Grammatiker ein aus Worten und Versen anderer Dichtungen zu einem veränderten Inhalt zusammengesetztes oder zusammengeflicktes Gedicht (Definition nach Paulys Realencyklopädie, 1. Aufl. s. v.). Solche Centonen setzte man mit Vorliebe aus Homer und Virgil zusammen (vgl. Isidor., Origg. 1, 38, 26; Hieron. Ep. 103 ad Paulin.; auch Tertull. praescr. haer. 39). In der christlichen Litteratur begegnet die Spielerei mit ausschließlicher Anlehnung an Virgil zuerst im 4. Jahrhundert, und zwar scheint Proba (Isid., Origg. 1, 39, 26; Vir. ill. 18; nicht zu verwechseln mit ihrer Großmutter Anicia Faltonia Proba), Tochter des Konsuls vom Jahre 310 Petronius Probianus, Gattin des Präfektus Urbis (seit 351) Clodius Celsinus Adelphius, ihr das Bürgerrecht erworben zu haben. Sie hatte vor

ihrem Übertritt zum Christentum den Krieg zwischen Konstantius und Magnentius in einem, nicht erhalten gebliebenen Epos behandelt (vgl. Cento Probae 1—8 und die Notiz in einer verschollenen italienischen Handschrift des 10. Jahrhunderts bei Montfaucon, Diar. Ital. p. 36; Schenkl 513). Als Christin hat sie sich an ein größeres Thema gewagt, indem sie die Schöpfungsgeschichte bis zur Sündflut einerseits, Christi Geburt und die Leidensgeschichte bis zur Himmelfahrt andererseits in virgilischen Versen (694 Hexameter) zu erzählen unternahm. Natürlich geht dabei die individuelle Färbung der hl. Stoffe ganz verloren. Die Eigennamen werden unterdrückt, nur Ägypten (CPr 321 = Aen. 8, 687) ist aus dem Virgil herübergenommen worden. Gott Vater redet bei der Taufe (403 ff.) in seltsamem Gemisch von Worten der Juno, des Turnus u. a. Zuweilen, so in der Versuchungsgeschichte (429 ff.), ist man erstaunt, wie eindrucksvoll selbst solches Gebräu zu wirken vermag, wenn es z. B. vom Teufel heißt: **substitit infremuitque ferox dominumque potentem saucius ac serpens adfatur voce superba** (Aen. 10, 711. 6, 621. 11, 753. 7, 544); und trotz der prosodischen Fehler ist eine gewisse Kunst in der Zusammenstoppelung immerhin zu bewundern. Papst Gelasius hat dem „Gedicht" die kirchliche Anerkennung versagt: „**Centonem de Christo Virgilianis compaginatum versibus apocryphum**" lautet das Verdammungsurteil des Dekretes. Und freilich mochten sich heidnische Verse christlicher Orthodoxie schwer anpassen. Doch kann man verstehen, daß der Schreiber, der ein Jahrhundert früher dem Kaiser Arkadius auf Befehl eine Abschrift des Gedichtes anfertigte, in den einleitenden Hexametern sagen mochte: **dignare Maronem mutatum in melius divino agnoscere sensu scribendum famulo quem jusseras** (Schenkl 568, 3—5). Im Mittelalter muß der Cento trotz des päpstlichen Verdiktes viel gelesen worden sein: er ist noch heute in zahlreichen Handschriften erhalten (Schenkl 517 ff.), und alte Bibliothekskataloge wissen von noch mehr verlorenen zu berichten.

Außer dem **Cento Probae** sind noch drei Arbeiten der gleichen Gattung in je einer Handschrift erhalten: 1. **<Pomponii> versus in gratiam domini**, eine Unterweisung im Christentum in Form eines Gespräches zwischen Melibäus und Tityrus (vgl. Virg. Ecl. 1), wohl in Nachahmung des CPr entstanden, wie dieser bei Isidor (Origg. 1, 38) erwähnt und mit ihm handschriftlich — anscheinend fragmentarisch — erhalten; 2. **<de verbi incarnatione>**, nicht von Sedulius, Bruchstück; 3. **de ecclesia**, eine Predigt über das Erlösungswerk Christi. Auch hier kann man der Geschicklichkeit, mit der eine lange priesterliche Rede (V. 13—98) aus Virgilstücken zusammengesetzt ist, eine gewisse Anerkennung nicht versagen. **G. Krüger.**

Probabilismus. — Geschichtliche Darstellungen. Concina O. Pr., Storia del Probabilismo e Rigorismo, 2 voll., Lucca 1748. Stäudlin, Geschichte der christlichen Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften (1808), S. 448. 489. 523 ff. Art. „Probabilisme" in Richard u. Guiraud, Bibliothèque sacrée, vol. XIX (Par. 1822). Wuttke-Schulze, Handbuch der christlichen Sittenlehre, 3. Aufl. (Leipzig 1874), I, 284 ff. Döllinger und Reusch, Geschichte der Moralstreitigkeiten in der röm.-kath. Kirche, München 1889, I, 28 ff. 94 ff. 120 ff. 412 ff. H. C. Lea, History of Confession and Indulgences, N.-York 1896, II, 285—411. Huppert, Art. „Probabilismus" im KKL³, VIII, S. 1874—1888. E. H. Vollet, Art. „Probabilisme", in „La grande Encyclop. vol. XXV, p. 716 ff.

Kritiken vom (liberal-)kath. und prot. Standpunkte. Bl. Pascal in Nr. 5 u. 6 seiner Provinciales und sein Uebersetzer Nicole (s. Ludov. Montaltii Litterae provinciales de morali et politica Jesuitarum disciplina, Helmstad. 1864, p. 76—172). Sam. Rachel, Examen probabilitatis Jesuiticae, Helmstedt 1864. J. Fr. Cotta, De probabilitate morali, Jena 1728. Natalis Alexander, Theologiae moralis compendium absolutissimum, Bergomi 1751, t. V, p. 43 sq. (s. d. Auszüge bei Gaß, Gesch. d. chr. Ethik II, 1, 252 f.). Wuttke-Schulze a. a. O. Luthardt, Gesch. der chr. Ethik, Bd II (1893), S. 125—129. Adf. Harnack, Lehrb. d. chr. Dogmengeschichte III (3. A. 1897), S. 641 ff. Joseph Müller, System der Philospohie, Mainz 1898 (Abt. III: Moralphilos.). Ders., Reformkatholicismus, Tl. II (Zürich 1898), S. 132—152. Lieber, Römische Moraltheologie, in „Deutsche Stimmen", Köln 1901, S. 312 ff. W. Hermann, Römische und evang. Sittlichkeit, 2. Aufl., Marburg 1901. A. Ehrhard, Der Katholicismus und das 20. Jahrhundert, Freiburg 1902, S. 198 ff. Graf Hoensbroech, Das Papsttum in seiner sozial-kulturellen Wirksamkeit. Bd II: Die ultramontane Moral (Berlin 1902), S. 50—70. Vgl. auch Mandonnet O. Pr., in der Revue Thomiste 1902, Nov./Déc.

Katholische Rechtfertigungsversuche. A. Matignon S. J., Le probabilisme (Études relig. de la Comp. de Jésus 1866). Vindiciae Alphonsianae, s. D. Alph. de Ligorio Doctrina moralis vindicata. Ed. II, Bruxell. 1874. Probabilismus u. probabilistische Systeme, in „Der Katholik" 1874. Ludwigs, Zur Frage über das Moralsystem: ZkTh 1878,

S. 1 ff. 534 ff., und 1879, S. 53 ff. 266 ff. Ballerini, Opus theologicum morale in Busenbaumi Medullam absolv. D. Palmieri (ed. 2), Prati 1892, t. I. A. Lehmkuhl, Theologia moralis, 9 ed., I, p. 62—90. K. Alex. Leimbach, Untersuchungen über die verschiedenen Moralsysteme, Fulda 1894. Chr Pesch S. J., Praelectiones dogmaticae, t. III (Freiburg 1895), p. 340—346. F. A. Göpfert, Moraltheologie, I, Paderborn 1897, S. 167 ff. Victor Cathrein S. J., Moralphilosophie, 3. Aufl., Freib. 1899, I, 395—402. F. Meffert, Der hl. Alf. v. Liguori als Kirchenlehrer &c. (Mainz 1900), S. 19—104. Jos. Mausbach, Die ultramontane Moral nach Graf P. v. Hoensbroech, Berlin 1902, S. 29 ff. Huppert im KKL² l. c. Franz ter Haar, Das Dekret des Papstes Innocenz XI. über den Probabilismus. Beiträge zur Geschichte des Probabilismus und zur Rechtfertigung der kath. Moral gegen Döllinger, Reusch, Harnack, Herrmann u. Hoensbroech, Paderborn u. Münster 1904 (begeisterte Schutzschrift für den Liguorischen Aequiprobabilismus; s. u.).

Wegen der neuesten kath. Kontrovers-Litteratur betr. Probabilismus u. Aequiprobabilismus s. unten im Text.

Probabilismus nennt man im allgemeinen die Denkweise, welche bei Beantwortung wissenschaftlicher Fragen mit einem höheren oder geringeren Grade von Wahrscheinlichkeit sich zufrieden giebt. Der für uns hier allein in Betracht kommende moralische Probabilismus besteht in dem Grundsatze, bei Akten sittlicher Selbstbestimmung sich nicht nach dem Gewissen, sondern nach dem wahrscheinlich Richtigen, d. h. nach dem durch irgendwelche vorbildliche oder Lehr-Autorität Empfohlenen, zu richten. Praktisch wird diese „Kunst, aus dem Gewissen eine Wahrscheinlichkeitsrechnung (und zwar eine solche, welche die Wahrscheinlichkeit der sündhaften Motive vermindert) zu machen“ (Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philos. I, 1, 135) überall da geübt werden, wo menschliche Selbstsucht und Leidenschaft das sittliche Handeln beeinflußt. Aber auch theoretisch hat man sie frühzeitig auszubilden und zu begründen gesucht. Die Moral der hellenischen Sophisten war wesentlich eine durch Probabilismus infizierte Kasuistik; insbesondere die Philosophen der sog. dritten Akademie, wie Karneades, Kleitomachos &c., vertraten als Moralisten eine wesentlich probabilistische Lehrweise (s. Überweg-Heinze, Gesch. d. Philos. I, ⁹ 328 ff. und vgl. was namentlich Karneades betrifft, E. H. Vollet in d. Gr. Encyclop. l. c.). Es rührt mit vom Einflusse dieser Schule her, daß auch Cicero (De off. I, 3) neben dem strengen Pflichtbegriff (dem **perfectum officium**, *κατόρθωμα*) eine Maxime sittlicher Probabilität kennt und duldet, ein **medium officium, quod cur factum sit, ratio probabilis reddi potest.** Eine bedeutende Rolle spielen, neben Mentalreservationen und sonstigen Äußerungen eines sittlichen Laxismus, die Probabilitäten, הרכות genannt, in der Moral des talmudischen Judentums. Sie dienen hier dem Zwecke, das eigentliche Sittengesetz möglichst zu lockern, um dabei einer peinlich genauen Beobachtung der äußerlichen Satzungen des Ceremonialgesetzes den Weg zu ebnen (s. Bartoloccii Bibl. Rabb. III, 315 sq.; vgl. Stäudlin, Gesch. der Sittenl. Jesu I, Göttingen 1799, S. 441 f.).

In der Kirche kündigt eine Tendenz zum sittlichen Laxismus und damit auch zum Probabilismus schon frühzeitig in mancherlei Abweichungen von der ursprünglich allgemein herrschenden rigoristischen Denk- und Lehrweise sich an. So in der Theorie griechischer Väter seit Chrysostomus von der Zulässigkeit einer gewissen „Ökonomie“ (**pia fraus**) gemäß angeblichen apostolischen Vorbildern (Gaß, Gesch. d. chr. Eth. I, 234 ff.); in dem weiten Spielraum, den die Bußbücher-Litteratur des Mittelalters durch die öfter gebrauchte Formel **nihil nocet** dem Gebiete des moralisch Gleichgiltigen oder Indifferenten zuweist; ganz besonders aber in der scholastischen Kasuistik der drei letzten Jahrhunderte des Mittelalters mit ihren die Gewissen verwirrenden Untersuchungen über die Widersprüche der Autoritäten und der so erzeugten scheinbaren oder wirklichen Pflichtenkollissionen. Schon in der Litteratur der kasuistischen Summen dieser Zeit begegnet man mehrfach probabilistischen Ratschlägen; so besonders in der **Summa Angelica** und der **S. Rosella**, welche beide bezüglich ernster Gewissensfragen gern auf den Rat von Autoritäten — und zwar (wie die **Rosella** meint) lieber auf den von ungelehrten als von gelehrten Autoritäten — verweisen. Ähnliches auch in J. Gersons **Regulae morales** (Opp. ed. Dupin III, 78; vgl. Gaß, Gesch. d. chr. Eth. I, 397 f. 101). Echt probabilistisch gehalten war das Votum des Konstanzer Konzils in Sachen der Tyrannenmordfrage (s. Wuttke-Schulze I, 144). Von den Dominikaner-Theologen des 16. Jahrhunderts vertraten insbesondere die aus Melch. Canus' Schule die probabilistische Lehrart. Bei Bartholomäus de Medina (gest. 1581) findet sich die These: „**Si est opinio probabilis, licet eam sequi, licet opposita sit probabilior;**“ ähnlich bei Dominicus Bannez (gest. 1604): **De opinionibus prioris generis (quae versantur solum circa licitum et illicitum)**

verum est posse hominem sequi probabilem opinionem, relicta probabiliore (s. diese Stellen citiert bei Chr. Pesch l. c. p. 343, der darauf hinweist, daß zur Zeit dieser dominikanischen Vorgänger des jesuitischen Probabilismus an der Berechtigung der betr. Lehrweise nirgends gezweifelt wurde, dieselbe vielmehr universaliter recepta war; — vgl. auch Döllinger-Reusch I, S. 29 u. 42 f.). Anknüpfend an diese Vorgänger haben die Morallehrer des Jesuitenordens seit Anfang des 17. Jahrhunderts den Ruf erworben, die probabilistische Doktrin zum höchsten Grade subtiler Denkschärfe und systematischer Konsequenz, zugleich aber auch zur äußersten sittlichen Verderblichkeit und Verwerflichkeit ausgebildet zu haben. Sie mögen in diesem letzteren Punkte von den Theologen einiger anderer Orden (z. B. dem Cistercienser Caramuel und dem Theatiner Diana) noch übertroffen worden sein, haben aber jedenfalls, was die Zahl ihrer probabilistisch lehrenden Autoren betrifft, alle konkurrierenden theologischen Schulen weit hinter sich gelassen (Döll.-R., V, 30—33). Nachdem Gabriel Vasquez 1598 mit Einführung des Probabilismus ins moraltheologische Lehrsystem den Anfang gemacht und nach einem schwachen Versuche des Generals Vitelleschi (1617) zu seiner Wiederbeseitigung, ergoß sich ein immer breiterer und trüberer Strom gefährlicher Lehr- und Grundsätze probabilistischer Art durch die Summen und Kompendien des Ordens. Schon bei Escobar (gest. 1669) erscheint die spezifisch jesuitische Probabilitätsdoktrin — d. h. die Lehre, daß eine durch das Zeugnis eines doctor gravis et probus als „wahrscheinlich“ (opinio probabilis) beglaubigte Meinung über ein sittliches Verhalten einer anderen, wahrscheinlicheren und sichereren, unbedenklich vorgezogen werden dürfe — voll ausgebildet und in üppiger Blüte stehend. Escobar zieht aus dem Grundsatze bereits die Konsequenz für den Beichtstuhl: berufe das Beichtkind sich auf eine probable Meinung, wonach es in einem bestimmten Falle gehandelt habe, so sei der Beichtvater, selbst wenn er anderer Ansicht sei, zu absolvieren verpflichtet. Ebenderselbe dehnt mittelst probabilistischen Räsonnements die Lehre vom Genügen bloßer natürlicher Reue (attritio) statt vollkommener Reue (contritio) bis dahin aus, daß er die letztere selbst beim Tode für nicht nötig erklärt. Bei Prüfung der Frage: wann im Leben man Gott zu lieben verpflichtet sei, verhört er über ein halb Dutzend Autoritäten seines Ordens (mit Meinungsäußerungen wie: einmalige Gottesliebe kurz vor dem Tode genüge (Vasquez), oder: einmalige jedes Jahr sei hinreichend (Hurtado de Mendoza), oder: es genüge, alle 3—4 Jahre einmal Gott zu lieben (Coninch). Letztlich entscheidet er sich für Henriquez Meinung: dreimal im Leben sei genug, nämlich beim ersten Erwachen der Vernunft, in der Todesstunde, sowie dazwischen einmal alle fünf Jahre. Von demselben Escobar rührt der Ausspruch her: die große Anzahl verschiedener moralischer Lehrmeinungen bilde einen Hauptbeweis für Gottes gütige Vorsehung, weil dadurch Christi Joch so leicht werde. Andere hierher gehörige Proben hat schon Gieseler (Kirchengesch. III, 2, 635 f.) zusammengestellt, entnommen aus Laymann, Castro Palao und Tamburini; desgleichen J. Huber (Der Jesuitenorden, Berlin 1873, S. 284 ff.), der u. a. auf Moja hinweist (nach dessen Opusc. [1664] im tract. de opinione prob., Prop. I, p. 28 ein nach der probableren Meinung befragter Beichtvater sogar sündigt, falls er nicht, auch seiner eigenen strengeren Ansicht entgegen, sich des Fragenden Neigung anbequemt); desgleichen auf Busenbaum, dessen Medulla (l. I, tr. 1, c. 3) dazu rät, die Skrupel eines feinfühlenden Gewissens zu verachten und sich Befolgung der jeweilig mildesten und sichersten Meinung einmal für allemal anzugewöhnen. Vieles andere derartige (aus Sanchez, Terillus, Arsdekin, Viva, Gury, Ballerini ꝛc.) s. bei Hoensbroech II, 54 ff. — Selbstverständlich dienten probabilistische Argumente dazu, auch die übrigen Exzesse des jesuitischen Laxismus zu stützen und zu fördern; so die Methode der Absichtslenkung, die Distinktion zwischen philosophischer und theologischer Sünde, die Mentalreservation ꝛc.

Nachdem die Sorbonne schon 1620 einen Protest gegen die Probabilitätslehre erlassen, richtete Pascal in Nr. 4 und 5 seiner Lettres provinciales 1656 seinen bekannten kräftigen Angriff wider diese und die übrigen anstößigen Lehren der jesuitischen Moralisten. Ein Dekret Alexanders VII. vom folgenden Jahre verurteilte diese Angriffsschrift; doch sah derselbe Papst einige Jahre später (1659) andererseits zur Zensurierung einer äußerst laxen und ungeschickten „Apologie pour les Casuistes“ von dem Jesuiten Pirot sich genötigt. Zweimalige neue Erklärungen der Sorbonne wider den Laxismus (1658 und 65) bestimmten ihn später zu einer entschiedener gehaltenen Mißbilligung des Probabilismus und der damit zusammenhängenden schädlichen Morallehren (24. Septbr. 1665). Noch energischer äußerte sich — nachdem auch innerhalb des Ordens selbst wiederholt kräftiger Widerspruch gegen die probabilistische Doktrin erhoben worden war (zuerst

durch Paolo Comitoli, gest. 1626, später besonders durch Michael de Elizalde in dem Werke **De recta doctrina morum** [Lyon 1670; **ed. alt. auctior** 1684]) — Papst Innocenz **XI.** 1679 in dem Erlaß **Contra 65 propositiones laxorum moralistarum** (s. bes. die unter Nr. 3, 6, 35, 44, 57 verdammten probabilistischen Sätze, bei Denzinger, **Enchirid. symbolor. etc.**, [6]258 ff.) sowie in einem später unterm 26. Juli 1680 an den General Gonzalez erlassenen Dekret (vgl. die oben angeführte Monographie von F. ter Haar). Er gab damit der 13. Generalkongregation des Ordens im Jahre 1687 Anlaß zu der feierlichen Erklärung, daß die Gesellschaft Jesu, wenn sie probabilistische Lehren in ihrem Schoße dulde, darum der entgegengesetzten strengeren Denkweise nicht im mindesten entgegentreten wolle; „sie habe niemals verhindert noch verhindere sie jetzt, daß die, welchen die antiprobabilistische Lehre besser scheint, dieselbe vortragen" (**Inst. Soc. J. I, p.** 667). Als indessen bald darauf der antiprobabilistisch gesinnte General Tyrso Gonzalez seine **Fundamenta theol. moralis** (geschrieben 1684, publiziert 1691) wider die anstößigen Lehren seiner Ordensgenossen ausgehen ließ, bekam er heftige Anfeindungen zu bestehen und wäre beinahe abgesetzt worden (Döll.-R. I, 120—272). Einen schweren Schlag versetzte der probabilistischen Kasuistik und überhaupt dem Laxismus das auf Bossuets Betrieb gegen 127 laxe Moralthesen erlassene Lehrverbot der **Assemblée du clergé de France** vom J. 1700. Infolge desselben wagte eine Zeit lang (wie Matignon **l. c.** zugesteht, vgl. Döll.-R. S. 282) wenigstens in Frankreich kein katholischer Schriftsteller mehr seine Stimme zu Gunsten der Probabilitätslehre abzugeben. Auch namhafte jesuitische Autoren traten gegen dieselbe auf, wie Ignacio de Camargo zu Salamanca in seiner **Regula honestatis moralis** (Neapel 1702), P. Gisbert zu Toulouse (1703), P. Antoine zu Pont-à-Mousson in seiner **Theologia moralis universa** (1726 u. ö.). Unter den damaligen Antiprobabilisten aus dem Dominikanerorden sind namentlich Natalis Alexander und Concina, letzterer als Verfasser einer zweibändigen Geschichte des Probabilismus, hervorzuheben (s. o. die Litt.). Aber auch Verteidiger der hart angegriffenen Lehrweise ließen sich fortwährend vernehmen, namentlich solche, welche gewisse harmlosere Nebenformen des Probabilismus zur Geltung zu bringen suchten. Solcher raffinierteren Modifikationen desselben ließ die jesuitische Kasuistik im 18. Jahrhundert besonders drei hervortreten: 1. den Äquiprobabilismus, wonach von zweien sittlichen Meinungen nur dann die eine befolgt werden darf, wenn sie ganz ebenso probabel ist, wie die ihr entgegenstehende (eine zu Anfang des Jahrhunderts hauptsächlich durch den Ingolstädter Jesuiten Anton Mayr [Verfasser einer **Theol. scholastica** 1729 ff.; gest. 1749] vertretene, später besonders durch Liguori ausgebildete Lehrart, vgl. Döll.-R. I, 3—6); 2. den Probabiliorismus, wonach es Fälle von gleicher Probabilität der Meinungen nicht giebt, vielmehr jedenfalls eine wirklich probablere Meinung maßgebend fürs Handeln werden muß (Döll.-R., S. 4); 3. den Tutiorismus, wonach nicht die probablere, sondern die sichrere Meinung zu befolgen ist (Döll.-R. ebd.). — Noch Stattler (gest. 1797) suchte derartige bescheidenere probabilistische Lehren zu verteidigen; bei Gury, Lehmkuhl u. a. Jesuiten neuester Zeit dagegen ist der gröbere, seit Mitte des 18. Jahrhunderts ziemlich allgemein perhorresziert gewesene Probabilismus wieder aufgelebt.

Über die Frage, welchem dieser verschiedenen Standpunkte der seit 1871 zum Range eines Kirchenlehrers erhobene Redemptoristen-Patriarch Alph. de Liguori zugethan gewesen, ist während der letzten Jahrzehnte viel verhandelt worden. Beteiligt an dem betr. Streit, der mit ziemlicher Erbitterung geführt wird, sind hauptsächlich liguorianische und jesuitische Theologen, von welchen die ersteren für den Äquiprobabilismus ihres Ordensstifters plädieren, während die letzteren ihn als eigentlichen Probabilisten zu erweisen suchen. Gegen die früher ziemlich allgemein verbreitete Annahme, wonach Liguori Äquiprobabilist war, erhob zuerst der römische Jesuit Antonio Ballerini (gest. 1881) Einwendungen in der **Dissertatio de morali systemate S. Alphonsi** (**Rom.** 1864). Er reklamierte sowohl hier, wie in seinen Anmerkungen zu Gurys Moral-Kompendium (**ed. III**, 1874) und in dem nach seinem Tode durch Palmieri fortgesetzten **Opus theologicum** (vgl. o. d. Litt.), den neapolitanischen Heiligen für den seitens der Mehrheit der jesuitischen Theologen vertretenen reinen Probabilismus; das Vorkommen von antiprobabilistischen Äußerungen in Liguoris späteren Werken führte er auf die Absicht desselben zurück, sich gegen Angriffe seiner Gegner zu verteidigen und den Vorwurf des Laxismus abzuwehren (Döll.-R. I, 437 f.). Dem widersprachen die Redemptoristen Roms in der umfänglichen Schutzschrift **Vindiciae Alphonsianae** (Rom 1873; **ed.** 2 Brüssel 1874 — s. o. d. Litt.). Eine Reihe jesuitischer Autoren ist seitdem für die Ballerinische Behauptung eingetreten; so besonders Hieronymus Noldin (der aus dem neuerdings veröffent-

lichten italienischen Briefwechsel Liguoris [Rom 1887—90] Beweise für den einfachen oder echten Probabilismus desselben zu erbringen suchte: ZkTh 1896, S. 73 ff. u. 670 ff.); Wilh. Arendt in der gegen de Caigny gerichteten voluminösen Streitschrift Apologeticae de aequiprobabilismo Alphonsiano hist.-philosophicae dissertationis a R. P. J. de Caigny exaratae Crisis iusta principia Angelici Doctoris (Freiburg 1897), sowie neuerdings in der Zeitschrift Analecta eccles. 1902, p. 302 ff.; 353 ff.; auch Lehmkuhl und Pesch in ihren oben angeführten Werken. Als Verteidiger des nicht eigentlich probabilistischen, sondern vielmehr äquiprobabilistischen Charakters der Lehrweise Liguoris ließen dagegen mehrere Gelehrte seines Ordens sich vernehmen, wie Leonard Gaudé (De morali systemate S. Alph. Mar. de Lig. commentatio, Rom 1894), Jos. Aertnys (Der Äquiprobabilismus, im Katholik 1894, I, 347 ff.); J. de Caigny, Apologetica de aequiprobabilismo Alphonsiano hist.-philos. dissertatio (Tournay 1896); Franz ter Haar, De systemate antiquorum probabilistarum diss. hist. (Paderborn 1894), sowie derselbe in seiner neuesten Schrift: Das Dekret des Papstes Innocenz XI. über den Probabilismus 2c. (s. o.), worin er — unter polemischer Zurückweisung einerseits der Jesuiten (bes. W. Arendts'), andererseits protestantischer Kritiker wie Harnack, Herrmann, Hoensbroech — die äquiprobabilistische Doktrin als den katholisch-kirchlichen und -sittlichen Interessen allein entsprechend darstellt und ihre Formulierung durch den hl. Alphons als eine reformatorische That von ähnlicher Bedeutung wie des Generals Gonzalez Auftreten gegen den groben Probabilismus seiner Ordensgenossen feiert (S. 5 ff. 107 ff. 130 ff.). — Vermittelnd zwischen den beiden streitenden Parteien haben A. Bellesheim (D. Katholik 1891, II, 245), Pruner (Passauer Monatsschrift 1894), W. Schneider (Litt. Rundschau f. d. kath. Deutschland 1895, S. 202) 2c. zu zeigen versucht, daß Liguori bis zum Jahre 1762 einfacher Probabilist gewesen sei, von da an aber sich dem Äquiprobabilismus zugewendet habe — eine Annahme, für die sich in der That manche Belege aus L.s Werken beibringen lassen (vgl. d. Art. Liguori, Bd XI, 494) und der deshalb auch jene redemptoristischen Kontroversschriftsteller mehr oder weniger nahestehen (s. bes. Ter Haar a. a. O. S. 113 ff. 149 f.). Nur gilt es hierbei die schriftstellerische Konfusion und Unkritik in Rechnung zu ziehen, an der die Werke L.s vielfach leiden und um deren willen eine scharfe Grenzlinie zwischen seiner früheren Lehrweise und der seit 1762 von ihm vertretenen sich nicht ziehen läßt (vgl. Döll.-R. I, 439 ff.). **Zöckler.**

Probst (praepositus) heißt im allgemeinen jeder weltliche wie geistliche Vorgesetzte. Vornehmlich aber wurde der dem Vorsteher eines Klosters untergebene, einer einzelnen Zelle vorgesetzte Beamte so genannt. So schon in der Regel des Pachomius, nach der Erklärung des Hieronymus: „una domus quadraginta plus minusve fratres habeat, qui obediant Praeposito sintque pro numero fratrum triginta vel quadraginta domus in uno monasterio"; vgl. auch can. 2. dist. LVIII (Concil. Carthag. a. 398) u. a. (s. Stellen bei Du Fresne s. v. praepositus). Nach der Regel Benedikts ist der Präpositus der unmittelbar auf den Abt folgende Obere des Klosters, neben dem dann auch ein Dekan bestellt wurde (s. Alteserra, Asceticon sive origin. rei monast. lib. II, cap. IX). In den Frauenmünstern findet sich in ähnlicher Weise nach der Äbtissin auch eine Praeposita oder Priorissa (a. a. O. lib. II, cap. XII). Bei der den klösterlichen Einrichtungen nachgebildeten Institutionen der Kapitel behielt Chrodegang den Präpositus bei und übertrug ihm die Verteilung der Gaben an die Stiftsglieder (Reg. Chrodeg. c. XLVI [bei Hartzheim, Concilia German. I, 110), wörtlich wiederholt in der 816 erweiterten regula Aquisgranensis c. CXXXIX [a. a. O. I, 511]). Er sollte aber auch zugleich unter der oberen Leitung des Bischofs Disziplin üben, nach cap. X der ursprünglichen Regel (a. a. O. I, 100). Hier wird der praepositus auch als archidiaconus bezeichnet, was sich daraus erklärt, daß der zum bischöflichen Presbyterium gehörende Archidiakonus seine Funktionen mit dem Amte der Probstei (praepositura) vereinigte, während in gleicher Weise der Archipresbyter im Kapitel Dekanus wurde. An der bischöflichen Kirche (cathedra, domus) wurde der Archidiakonus Domprobst, in den Kapiteln anderer Kirchen behielt er den einfachen Namen Probst. Probst und Dekan bekleideten seitdem die beiden höchsten Stellen in den Kapiteln und wurden Dignitäten der Prälaten, ihre Stellung selbst war in den einzelnen Stiftern nach den Statuten derselben verschieden (Beispiele bei Schmidt, Thesaurus juris eccles. T. II, p. 730. 731; Mayer, Thesaurus novus juris eccl. T. I, p. 61 sq.; F. J. L. Meyer, De dignitatibus in capitulis, Gottg. 1782, I. § XIII; Binterim, Denkwürdigkeiten III, 2, 361 f.). Da die Verwaltung der Temporalien den Probst häufig

an der Residenz verhinderte und er sich anderen Geschäften des Kapitels nicht widmen konnte, schied er bisweilen ganz aus dem Kapitel aus und der Dekan trat an dessen Spitze. Hieraus erklären sich die neueren verschiedenen Organisationen.

Wie ursprünglich, so sind auch späterhin Pröbste mehrfach als Vorsteher von Klöstern beibehalten, so bei den Augustinern, Dominikanern (praepositus vel prior), Cisterciensern (praepositus vel custos). Von diesen zu den Regularen gehörenden Pröbsten unterscheiden sich weltliche Klosterpröbste, welche als Pfleger und Vögte (advocati) das Vermögen der Klöster zu verwalten oder als deren Schutzherren zu wirken hatten (Du Fresne s. h. v.; J. H. Böhmer, Jus parochiale sect. VI, cap. 1, § XIII—XV). Der Ausdruck „Probst", insbesondere Kirchen- oder Zechprobst, bezeichnet zuweilen auch andere Pfleger, welche den Kirchenräten der einzelnen Gemeinden als Mitglieder angehören. Der Vorgesetzte der Militärgeistlichen heißt bisweilen Feldprobst. Vgl. Kathol. militärkirchliche Dienst-O. vom 17. Oktober 1902 (Berlin 1902), § 4 ff.

Der Titel „Probst" ist auch in die evangelische Kirche übergegangen. Bisweilen führen ihn Superintendenten. So in dem früheren schwedischen Pommern (Richter, Die Kirchenordnungen II, 386). Eine ausführliche Instruktion enthalten die Leges Praepositorum Pomeraniae von 1621 (öfter gedruckt, unter anderen bei Moser, Corpus juris Evangelicorum ecclesiastici, Tom. II, p. 763 sq.) und spätere Verordnungen (s. Cit. bei Balthasar, Tractatus de libris seu matriculis ecclesiasticis, Gryphiswald. 1748, 4°, p. 22. 53 sq. 304 und mehrere im Anhange dieses Werkes abgedruckte landesherrliche Gesetze). Ebenso in Mecklenburg, wo die Präpositi eigentlich die Stelle eines Vizesuperintendenten bekleiden und jährliche Synodalkonferenzen in ihrem Zirkel halten. (Präpositenordnung vom 25. Juni 1671 u. a. s. [Siggelkow] Handbuch des mecklenb. Kirchenrechts, Schwerin 1783, S. 104 f.; Friedberg, Verfassungsr. der ev. Kirche, S. 208. Die Stellung eines Generalsuperintendenten über die Militärgeistlichen hat in Preußen der Feldprobst (s. die Ev. militärkirchliche Dienst-O. vom 17. Oktober 1902, Berlin 1902, § 4 ff.). In Stiftern, welche aus der vorreformatorischen Kirche beibehalten wurden, dauerte das Amt des Probstes fort; so z. B. beim Domstifte in Naumburg, und aus anderem historischen Grunde in Berlin. Müller, Geschichte der Reformation in der Mark Brandenburg, Berlin 1839, S. 212 f.; Spieker, Geschichte der Einführung der Reformation in die Mark Brandenburg, Frankfurt a. d. O. 1839, S. 205 f., verbunden mit dem Visitationsabschied von 1574, im Corpus Constit. Marchicarum von Mylius, Teil I, Abt. II, Vol XI. Auch Klosterpröbste sind der evangelischen Kirche nicht unbekannt. Man verstehet darunter Beamte, welchen die Aufsicht über das Vermögen evangelischer Frauenstifter anvertraut ist, und die auch unter der Bezeichnung Klosterkuratoren vorkommen. (M. s. z. B. die Klosterordnung für das adelige Fräuleinkloster zu Barth von 1835, Stralsund 1836, 4°, § II f.).

(H. F. Jacobson †) Sehling.

Professio fidei Tridentinae. — Mohnike, Urkundliche Geschichte der sog. Professio fidei Tridentinae, Greifswald 1822. Der Text bei Danz. Libri symbolici ecclesiae rom. cathol. S. 307, bei Streitwolf u. Klener, Libri symbolici ecclesiae rom. cathol. II S. 315, bei Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums, 2. Aufl., Tübingen 1901, S. 256 f. u. a.

Dem Protestantismus gegenüber, der in seinen beiden Zweigen seine Lehre bekenntnismäßig fixiert hatte, machte sich auf römischer Seite alsbald die Notwendigkeit eines spezifisch römischen Bekenntnisses bemerklich. Denn daß die tridentinische Synode in ihrer 3. Sitzung vom 4. Februar 1546 „dem Beispiele der Väter folgend, die auf ihren heiligen Konzilien im Beginn ihrer Verhandlungen diesen Schild gegen alle Ketzereien vorzuhalten pflegten", das konstantinopolitanische Symbol feierlich wiederholte (Danz, Lib. symb. eccl. rom.-cath. S. 17), bedeutete nichts, da alle Protestanten sich ebenfalls zu ihm bekannten. Deshalb ließ Pius IV schon im Jahre 1556 eine formula christianae et catholicae fidei aufstellen, die der polnischen Provinzialsynode zu Lowicz (11. September 1556) durch seinen Legaten Alois Lippomani vorgelegt und von ihr angenommen wurde. Diese Formel (Danz S. 317; Streitwolf und Klener, II, S. 321) umfaßt 36 Artikel; an der Spitze steht das Bekenntnis zu den drei sog. ökumenischen Symbolen; es folgt Art. 2—5 der Glaube an die Trinität, dann Art. 6—24 die Sakramentslehre, wobei von der Rechtfertigung im Anschluß an das sacramentum poenitentiae gehandelt wird, Art. 25—29 die Lehre von der Kirche, endlich Art. 30—36 vom Fasten, den Heiligen, Reliquien, Bildern, dem Fegefeuer, den Gelübden. Die römische Überzeugung ist kurz und bestimmt ausgesprochen; der Gegensatz gegen die protestantische Lehre scharf hervorgehoben (vgl. besonders Art. 14: fides qua quis firmiter credit et certo statuit propter Christum

sibi remissa esse peccata, seque possessurum vitam aeternam, nullum habet in scripturis testimonium, immo eisdem adversatur). Ein zweites unter Pius verfaßtes Bekenntnis sind die Decreta et articuli fidei iurandi per episcopos et alios praelatos in susceptione muneris consecrationis, publiziert am 4. September 1560 im Konsistorium der Kardinäle; Danz S. 321; Streitwolf und Klener II, S. 321 f.). Hier tritt sachgemäß das Bekenntnis zum Traditionsprinzip der römischen Kirche und zum päpstlichen Primat an die Spitze, es folgen die Sakramente, Sünde, freier Wille und Rechtfertigung, die Traditionen (Fasten, Heiligendienst ꝛc.). Den Schluß bildet gegenüber dem Glaubenszwiespalt der Gegenwart das Bekenntnis zu dem, was „die heil. römische Kirche hält, glaubt und bekennt", und die Verdammung der Häretiker, namentlich der Reformatoren, die letzteren in der seltsamen Reihenfolge: Luther, Ökolampad, Zwingli, Rothmann, Calvin. Ein drittes Bekenntnis findet sich in den XVII Canones super abusibus sanctissimi sacramenti ordinis (Danz S. 325; Streitwolf und Klener S. 330 ff.), welche am 29. April 1563 dem Konzil übergeben und darauf in Beratung gezogen wurden. Der 17 Kanon leitet es ein mit den Worten: „Quoniam lupis naturale est in vestimentis ovium venire Synodus rogat et obtestatur omnes Principes, Dominos et Rectores, ac praecipit et mandat, ne deinceps ullum ad ullam dignitatem, magistratum, aut aliud quodcunque officium promoveant aut admittant, de cuius fide et religione antea non curaverint inquiri, et a quo sincere, distincte ac libenter non fuerit haec summaria fidei nostrae catholicae formula lecta, confessa et iurata, quam hic duxit approbandam: et postulat in singulis dominiis lingua vulgari transferri et publica proponi. Die Formel selbst schließt sich in der Reihenfolge der Gegenstände den decreta et articuli fidei ziemlich genau an, unterscheidet sich aber von ihnen dadurch, daß sie beinahe überall zu einem Bekenntnis zu dem, was die Kirche hält, zusammenschrumpft (vgl. z. B. über die Sakramente: eorum usum, virtutem et fructum sicut hactenus catholica docuit ecclesia firmiter credimus et confitemur; über die Traditionen: omnia quae a maioribus pie, sancte ac religiose ad nos usque observata sunt, firmissime retinemus, nosque ab illis dimoveri nullatenus patiemur). Sie ist als Laienbekenntnis gedacht. In Trient erregte sie große Bedenken und rief sie Widerspruch hervor, da durch sie auch die weltlichen Behörden eidlich in Pflicht und Gehorsam gegen den Papst und die Kirche genommen werden sollten, und die Synode beschloß daher, diesen Kanon über die confessio fidei für jetzt aus den Beschlüssen fortzulassen. Die 23. Session des Konzils de sacramento ordinis etc. vom 15. Juli 1563 enthält daher keinen die confessio fidei betreffenden Artikel. Die sessio XXIV. c. 1 und 12 de reform. (Danz S. 188 u. 197) spricht zwar davon, daß die Bischöfe und Kanoniker eine professio fidei abzulegen hätten; aber eine Formel wird nicht aufgestellt; ebensowenig in der 25. Sitzung, die im decret. de reform. c. 2 (Danz S. 227) Anordnungen über die allgemeine und dauernde Verpflichtung auf die Beschlüsse der Synode trifft. An den Beschlüssen der 24. Sitzung nahm Pius IV. Anlaß, eine neue Bekenntnisformel aufstellen zu lassen. Dieselbe ist nicht so ausschließlich formal wie die der XVII canones, ohne daß sie doch auf die Lehren so weit einginge, wie die früheren Formeln; der beherrschende Gesichtspunkt ist nicht mehr in erster Linie der Gegensatz gegen den Protestantismus, sondern die Verwirklichung der päpstlichen Monarchie. Über die Rechtfertigung heißt es nur: Omnia et singula, quae de peccato originali et de iustificatione in ss. Tridentina synodo definita et declarata fuerunt, amplector et recipio (art. V). Dagegen Art. 10: sanctam catholicam et apostolicam Romanam ecclesiam omnium ecclesiarum matrem et magistram agnosco, Romanoque Pontifici, beati Petri apostolorum principis successori ac Jesu Christi vicario. veram obedientiam spondeo ac iuro. Das Bekenntnis beginnt mit der Wiederholung des konstantinopolitanischen Symbols, wie im Concil. Trid. sess. III, enthält die Verpflichtung gegen apostolische und kirchliche Traditionen und Konstitutionen, die alleinige Auslegung der Schrift durch die Kirche, die Annahme der sieben Sakramente, der tridentinischen Lehre vom Fall und der Rechtfertigung, des Meßopfers, des Fegfeuers, der Bilder und Indulgenzen, Gehorsam gegen den Papst, als Stellvertreter Christi, unbedingte Annahme der Entscheidungen der Konzilien, vornehmlich des Tridentinums, Verwerfung aller von der Kirche verdammten Häresien und das Gelübde, den bekannten Glauben unverbrüchlich zu halten „atque a meis subditis vel illis quorum cura ad me in munere meo spectabit, teneri, doceri et praedicari quantum in meo erit curaturum" (Über die sich daran anschließende eidliche Obedienzpflicht s. d. Art. „Obedienz" Bd XIV S. 248).

Das Bekenntnis wurde (13. November 1564) durch die Bulle Iniunctum nobis als Ausführung des Beschlusses der 24. Sitzung der tridentinischen Synode publiziert, durch die Bulle In sacrosancta unter dem gleichen Datum motu proprio als von allen Lehrern an Universitäten und Gymnasien, wie von allen Graduierten abzulegendes Bekenntnis bestimmt. (Beide Bullen im Magn. Bull. Roman. Lyon. Ausg., II, S. 127ff.; Danz S. 307ff.; Streitwolf und Klener S. 315ff.; hinter der Ausgabe des Conc. Trid. von Richter und Schulte Nr. L. LI, S. 573ff.). Die Bezeichnung im Bullarium ist Forma professionis fidei catholicae, wofür die Bezeichnung Professio fidei Tridentinae, wegen des Gebrauchs als Konvertitenbekenntnis auch Forma iuramenti professionis fidei, üblich geworden ist. In neuerer Zeit scheint dafür eingeführt werden zu sollen Professio fidei Tridentina. Denn Loofs' Vermutung (Symbolik, I S. 197), diese Bezeichnung bei Denzinger beruhe auf einem Druckfehler, ist schwerlich richtig. Sie findet sich ebenso bei Thalhofer S. 683.

Die Professio ist Bekenntnis im strengen Sinn des Wortes und wird katholischerseits den sog. ökumenischen Bekenntnissen gleichgestellt, s. Thalhofers Art. Glaubensbekenntnis im KL. V S. 676ff. Demgemäß wurde sie in der zweiten Sitzung des vatikanischen Konzils feierlich bekannt. Zur eidlichen Leistung der Professio sind verpflichtet Erzbischöfe und Bischöfe vor der Konsekration, Stiftsgeistliche vor der Übernahme der Präbende, jeder Benefiziat vor der kanonischen Institution, endlich die Lehrer der Theologie (s. Conc. Trid. sess. XXV, c. 2 de reform., die Bulle Sacrosancta und viele andere Erlasse bei Ferraris, Bibliotheca canonica s. v fidei professio, Richter und Schulte in der Ausgabe des Tridentinums ad ll. cc.). **(H. F. Jacobson †) Hauck.**

Prokopius von Cäsarea, Geschichtsschreiber, gest. wohl nach 562. — Ausgabe im Corpus scriptor. histor. Byzant. von Dindorf, 3 Bde, 1833. 38. Ausgabe des Gotenkriegs mit italienischer Uebersetzung von D. Comparetti, 2 Bde, Rom 1895f. Die von Haury und von Kraschennikov vorbereiteten Ausgaben sind noch nicht erschienen. Uebersetzungen u. a. in den Geschichtschr. d. deutschen Vorzeit, 6. Jahrh., Bd. II. III von D. Coste, Leipzig 1885. — Litteratur: F. Dahn, Prok. v. Cäs., Berlin 1885; L. v. Ranke, Weltgeschichte IV, 2 (1883) S. 285ff.; W. Milligan in DchrB IV, 487f.; Krumbacher, Gesch. d. byzant. Litter., 2. Aufl., 1897, S. 230ff.

Prokopius, geb. zu Cäsarea in Palästina gegen den Ausgang des 5. Jahrhunderts, ist der Polybius des in das byzantinische Zeitalter übergehenden Altertums. Seit 527 rechtskundiger Begleiter und Sekretär Belisars bei seinen Feldzügen in Persien, Afrika, Italien, konnte er auf Grund eigener Augenzeugenschaft in den 8 Büchern (Photius, Bibl. cod. 63) seiner Kriegsgeschichte die Kämpfe gegen die Perser, Vandalen und Goten schildern. Für die Erkenntnis der kirchlichen Zustände ist ertragreicher sein Werk *περὶ κτισμάτων* (De aedificiis Iustiniani Imp.) in 6 Büchern. Anfangend mit der Sophienkirche giebt er hier eine Überschau über alle Bauten Justinians. Zeigt er sich hier durchaus als Panegyriker dieses Kaisers, so weiß er dagegen in den Anecdota, seiner Geheimgeschichte, über diesen, Theodora, Belisar und dessen Gattin und über den ganzen Hof nur Schlechtes zu berichten; an seiner Autorschaft wird nach den Ausführungen Dahns trotz der Einsprache eines Ranke, der eine Kompilation von Echtem und Unechtem vertritt, nicht zu zweifeln sein. — Prokopius ist orthodoxer Christ, nach seinem Grundsatz *μὴ ἀπιστῆσαι τὰ τετιμημένα* Gothica I, 3; Christus ist ihm Gott, Maria *θεοτόκος*. Den dogmatischen Interessen ist er offenbar abgeneigt und er sucht gelegentlich einen höhern Standpunkt über den Parteien einzunehmen, Persica I, 18. „Von christlichem Aberglauben hat er mehr als von christlichem Glauben" (Dahn S. 188). Wenn er aber für *θεός* auch *θεῖον*, *δαίμων* oder gar *τύχη* sagt, so ist dies aus dem Anschluß an die alten Geschichtsschreiber, deren Vorbild er nachzuahmen strebt, zu erklären. Er ist „ein Mann der politischen und rhetorischen Bildung, wie sie aus dem Altertum überkommen war" (Ranke), der antike und christliche Elemente unausgeglichen in sich vereint. Als Geschichtsschreiber ist er höchst bedeutend. **Bonwetsch.**

Prokop von Gaza. — Gesamtausgabe in MSG 87, 3 Bde. Die Briefe am besten in den Epistolographi Graeci rec. R. Hercher, Paris 1873, 533—598 (s. auch Fabricius-Harles, Bibl. Graeca 9, 296). Die Grabrede des Choricius bei Fabricius l. c. 8, 841 sqq. und bei Boissonade, Choricii Gazaei orationes, declamationes, fragmenta, Paris 1846, 1—24. Vgl. Th. Zahn, Forschungen z. Gesch. d. neutest. Kanons u. s. w. 2, Leipzig 1883, 239—256 (Hoheslied); P. Wendland, Neuentdeckte Fragmente Philos, Berlin 1891; L. Cohn, Zur indirekten Ueberlieferung Philos u. d. älteren Kirchenväter, in JprTh 18, 1892, 475—492; Kilian Seitz,

Die Schule von Gaza, Heidelberg 1892, 9—21; D. Russos, Τρεῖς Γαζαῖοι, Konstantinopel 1893, 57—69; E. Klostermann, Griechische Exzerpte aus Homilien des Origenes in TU 12, 3. H., Leipzig 1894, 1—12; C. Kirsten, Quaestiones Choricianae (Breslauer philol. Abhandlungen VII, 2), Breslau 1895, 8—13; E. Bratke, Handschriftliches zu Prokopios von Gaza, in ZwTh 39, 1896, 303—312; J. Dräseke, Nikolaus von Methone als Bestreiter des Proklos, in ThStK 68, 1895, 589—616; ders., Prokopios' von Gaza „Widerlegung des Proklos", in Byz. Zeitschr. 6, 1897, 55—91; L. Eisenhofer, Procopius von Gaza, Freiburg 1897; A. Ehrhard in Krumbachers Byzantin. Litteraturgeschichte², München 1897, 125—127 (genaue Litteraturangaben); J. Stiglmayr, Die „Streitschrift des Prokopios von Gaza" gegen den Neuplatoniker Proklos, Byz. Zeitschr. 8, 1899, 263—301; E. Lindl, Die Oktateuchcatene des Prokop von Gaza und die Septuagintaforschung, München 1902 (dazu M. Faulhaber in der Lit. Rundsch. f. d. kathol. Deutschl. 29, 1903, 109—112); M. Faulhaber, Hohelied-, Proverbien- und Prediger-Catenen, Wien 1902 (dazu J. Sickenberger in Theol. Rev. 3, 1904, 132—135).

Unter den christlichen Lehrern der Rhetorik, die um das Jahr 500 der Schule zu Gaza in Palästina einen weit über das Meer reichenden Ruf verschafft haben, ragt neben Äneas (s. d. A. Bd I S. 227) besonders Prokop hervor, der *Χριστιανὸς σοφιστής*. Über seinen Lebensgang sind wir nur durch spärliche Notizen (vgl. die Briefe und den Panegyrikus seines Schülers Choricius) unterrichtet. Er mag um 465 in Gaza geboren und scheint dort vor 528 gestorben zu sein (Seitz, Kirsten). Sein Leben hat sich fast ganz in den Mauern der Vaterstadt abgespielt. Nur in Cäsarea war er vorübergehend; Antiochien und Tyrus riefen ihn vergeblich. Mit ehemaligen Schülern und auswärtigen Freunden unterhielt er einen regen Briefwechsel. Choricius schildert ihn als bescheiden, anspruchslos und ideal gerichtet. Seine Schriften sind teils rhetorischer, teils exegetischer Art. 1. Rhetorisches. Von P.s Reden (Phot. Cod. 160: *λόγοι πολλοὶ καὶ παντοδαποί*) ist nur eine, das schwülstige Enkomion auf den Kaiser Anastasius I., wahrscheinlich zwischen 512 und 515 (Kirsten) verfaßt, erhalten geblieben (MSG 97, 2793—2826; verlorenes s. bei Seitz 20, Eisenhofer 4; die Beschreibung der Sophienkirche [MSG 2827—38] und die Klage über die Zerstörung ihrer Kuppel durch das Erdbeben von 558 [2839—42] sind unecht). Um so schätzenswerter ist der Besitz der 162 Briefe, teils Empfehlungsschreiben für Schüler und Bekannte, teils Ergüsse über rhetorische und philosophische Themata, trotz inhaltlicher Leere wohl geeignet, einen Einblick in die geistige Art der damaligen Sophistik zu gewähren. Das von A. Mai in den Classici Auctores 4, Rom 1831, 274 (MSG 2792) veröffentlichte Bruchstück aus einer angeblichen Streitschrift P.s gegen den Neuplatoniker Proklus stammt aus der *Ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου* des Bischofs Nikolaus von Methone (s. d. A. Bd XIII S. 82,2 ff., und vgl. den Aufsatz Stiglmayrs gegen Dräseke). 2. Exegetisches. Unter P.s Namen gehen in der Form der Kettenkommentare verfaßte Arbeiten zum AT, nämlich zu den historischen Büchern, zu Jesaias und den salomonischen Schriften; die Existenz eines Kommentars zu den kleinen Propheten ist schwach beglaubigt (s. Cave, Hist. Lit. Script. Eccl. 1, Genf 1740, 505). Über den Kommentar zum Oktateuch (MSG 21—1080) ist bereits Bd III S. 758,53 ff. berichtet worden. Nachzutragen ist, daß sich die von Wendland und Cohn aufgestellte These, daß die Prokop-Eklogen in den Katenenhandschriften zum Oktateuch großenteils noch erhalten sind, wozu Eisenhofer einige Fragezeichen machte, auch der umfassenden Nachprüfung durch Lindl bewährt hat. Lindl hat nachzuweisen versucht, daß in Prokops Eklogen für den Oktateuch die vollständige hexaplarische Gestalt des Bibeltextes aus der Zeit des Autors selbst vorliege. Nachdem Wendland und Klostermann (s. Bd III S. 759,13. 17) Philo und Origenes als Quellen P.s erwiesen hatten, hat Eisenhofer (S. 16—51) in sorgfältiger Analyse den gleichen Nachweis für Basilius von Cäsarea, Gregor von Nyssa, Apollinaris von Laodicea und Cyrill von Alexandrien angetreten. Die Kommentare zu den Königsbüchern und der Chronik MSG 1080—1220) sind fast ganz aus Theodoret zusammengestellt (Eisenhofer 47—51), während für den Jesaiaskommentar (MSG 1817—2718), der wie die Epitome des Oktateuchkommentars eine Katene mit Unterdrückung der Autorennamen darstellt, neben Cyrill Euseb von Cäsarea und der Arianer Theodor von Heraklea benutzt sind (Eis. 51—84). Am besten bewahrt ist die ursprüngliche Form der Katene im Kommentar zum Hohenlied (MSG 1545—1754). Nach Faulhabers Untersuchungen ist der erhaltene Kommentar zu den Sprüchen (MSG 1221—1544) gleichfalls nur eine vom Autor selbst verfaßte Epitome aus seiner Katene. **G. Krüger.**

Proles, Andreas, gest. 1503. — Litteratur: Schöttgen, Lebensbeschreibung eines gelehrten Dresdners, Andreas Proles, Dresden 1737; G. Schütze, Das Leben des A. Proles,

Leipzig 1744. (Dazu Veesenmeyer, Allg. litt. Anz. 1798, Nr. 98. Eberhard ebenda 1799, Nr. 11.) H. A. Pröhle, A. Proles, Vikarius der Augustiner, ein Zeuge der Wahrheit kurz vor Luther, Gotha 1867; E. Jacobs in Geschichtsquellen der Provinz Sachsen 15, 478 ff.; Th. Kolde, Die deutsche Augustinerkongregation und Johann von Staupitz, Gotha 1879, S. 96 ff.

Andreas Proles, den Matthias Flacius (Catal. test. veritatis II p. 908 ff.) und daraufhin andere (zuletzt Pröhle a. a. O.) fälschlich zu einem vorreformatorischen Zeugen evangelischer Wahrheit gemacht haben, hat seine Bedeutung wesentlich darin, daß er, das Ideal eines mittelalterlichen Ordensmannes, diejenige Ordenskongregation konsolidierte und ihr sein Gepräge aufdrückte, die später Luther aufnehmen sollte. Geboren am 1. Oktober 1429 zu Dresden studierte er in Leipzig seit S.S. 1446 (Cod. dipl. Saxoniae XVI, I, S. 156), wurde schon 1447 (W.S.) Baccalaureus (ebd. II, 143) und 1450 Magister (II, 151). In demselben Jahre trat er in den Augustinereremitenorden zu Himmelpforte bei Wernigerode (vgl. darüber Jacobs Ztsch. d. Harzver. XII, 125 ff. u. Geschichtsq. der Prov. Sachs. XV, 91 ff.), d. h. einem jener fünf Konvente (Himmelpforte, Magdeburg, Dresden, Waldheim, Königsberg in Franken), die ein für die alte Ordensstrenge begeisterter Mann, Heinrich Zolter, unter mancherlei Kämpfen behufs Aufrechterhaltung der „Observanz“ zu einer selbstständigen Union zusammengeschlossen hatte. Nachdem er am 22. Dezember 1453 zum Priester geweiht worden war, besuchte er auf Anordnung der Ordensoberen anderthalb Jahre das Augustinerstudium zu Perugia, war dann kurze Zeit als Professor der Theologie am Ordensstudium in Magdeburg thätig und wurde 1456 Prior zu Himmelpforte. Die Union der fünf Konvente, die sich der Jurisdiktion ihres bisherigen Oberen, des sächsischen Provinzials entzogen hatte und naturgemäß von diesem und seinen Untergebenen, den „Konventualen“ bekämpft wurde, drohte damals, anstatt, wozu sie gegründet war, der Aggregationspunkt für alle Konvente zu werden, vielmehr gänzlich zu zerfallen. Da war es Proles, der an Stelle des alternden Zolter es auf sich nahm, womöglich alle Augustinerklöster zur alten Ordensstrenge zurückzuführen. Auf einer Reise nach Italien erwirkte er eine Erneuerung der bereits 1438 durch Eugen IV. bewilligten, aber in Vergessenheit geratenen eigenen Organisation der fünf reformierten Konvente (Th. Kolde a. a. O. S. 82) mit dem weiteren Privileg, alle drei Jahre ein Kapitel zu halten und sich einen eigenen Vikar zu wählen, der dieselbe Autorität haben sollte, wie der General. Proles wurde 1460 oder 61 zum Vikar gewählt, aber die Umtriebe eines seiner Untergebenen, des vielleicht auf ihn eifersüchtigen Magdeburger Bruders Heinrich Sartoris, brachte eine päpstliche Bulle zu stande mit der Bestimmung, daß, um die monstruosa diversitas aufzuheben, die reformierten Konvente, da der sächsische Provinzial mit einigen Konventen selbst die Reformation angenommen hätten, unter dessen Obedienz zurücktreten dürften (Ztsch. d. Harzver. XXII, 424 ff.). Das bedeutete die Sanktionierung des Abfalls von der Observanz, der auch sehr bald eintrat, aber Proles behauptete seine Stellung, und nachdem der Rat von Nürnberg ihm 1462 den dortigen großen Konvent unterstellt hatte, gelang es ihm, einige Rückeroberungen zu machen. Aber nach Ablauf seiner Amtszeit wurde an seiner Stelle 1467 Simon Lindner gewählt, der die Sachen gehen ließ. Erst als Proles, der inzwischen am Studium in Magdeburg gelehrt hatte, 1473 wieder die Würde des Vikars erhielt, die er dann ununterbrochen dreißig Jahre lang bekleidete, konnte er von neuem mit seinen Klosterreformationen „zur Ehre Gottes und des Ordens“ beginnen. Und mit einer an Fanatismus grenzenden Energie, nicht am wenigsten durch Stützung auf die weltliche Macht, zumal der sächsischen Fürsten, denen er nicht nur das Recht der Reformation ihrer Klöster zuschreibt, sondern seine Ausübung „um der eigenen Seele und des Volkes Besserung willen“ als Pflicht hinstellt, gelang es ihm, oft freilich nur auf dem Wege der Gewalt, ein Kloster nach dem andern unter seine Reformation und seine autokratische Leitung zu beugen. Die Klagen der gemaßregelten Brüder wie der durch seine Eingriffe in ihre Gerechtsame schwer geschädigten Provinziale brachten es zu Wege, daß der Augustinergeneral im Jahre 1475 ihm unter schweren Drohungen alle Vikariatsrechte absprach und die reformierten Konvente wieder den Provinzialen zuwies, und als er trotzdem fortfuhr, sein Amt auszuüben, und die Abtrünnigen mit Hilfe des Herzogs Wilhelm von Sachsen verfolgte, wurde im Sommer 1476 über ihn und die Seinen durch den General der Bann verhängt. Da appellierte er an den Papst, und sein fürstlicher Gönner setzte es durch, daß seine Sache in Deutschland kommissarisch untersucht und schließlich in einer Verhandlung zu Halle am 2. Juni 1477 alle Erlasse gegen ihn annulliert und die Privilegien der Observantenunion von neuem bestätigt wurden (Th. Kolde a. a. O. S. 125 ff.). Auch später hatte der rücksichtslose Eiferer manchen harten Kampf zu bestehen, bis seine Union, oder wie man jetzt sagte,

die Kongregation des Proles, die sächsische oder deutsche, im Jahre 1496 völlig anerkannt war, und ihre Abgeordneten gleich denen der Ordensprovinzen an den Generalkapiteln des Gesamtordens teilnehmen durften. Und im Laufe der Zeit hat er es erreicht, eine nicht geringe Zahl (ca 30), und gerade die bedeutendsten in allen Gauen Deutschlands bis in die Niederlande hinein seiner Kongregation einzuverleiben und zu reformieren, d. h. in seinem Sinne sie nicht nur der früheren Verwilderung zu entreißen, so daß eine päpstliche Bulle vom 19. September 1500 eorum exemplarem vitam et doctrinam rühmen konnte (a. a. O. S. 150), sondern alle die oft so kleinlichen Lebensregeln, die die Konstitutionen des Ordens im Laufe der Zeit ausgebildet hatten, und in deren Befolgung er Wesen und Ziel mönchischer Frömmigkeit sah, zum unverbrüchlichen Sittengesetz seiner Untergebenen zu machen. Daneben hat der welterfahrene Mann, dessen Rat auch die Großen in weltlichen Geschäften gern einholten, doch auch nach Kräften bei seinen Mönchen wissenschaftliches Streben befördert, wie allein schon die große Zahl der von ihm auf die Universitäten gesandten Augustiner ergiebt, und nicht minder ihre Predigtthätigkeit. Daß die Mitglieder seiner Kongregation als Prediger in hohem Ansehen standen, ja in einzelnen Städten wie Nürnberg der Augustinerprediger der Prediger schlechthin sein konnte, war vor allem sein Verdienst. Er selbst war ein gefeierter Prediger und eine von ihm selbst 1500 zum Druck beförderte Predigt über die Kindertaufe (abgedr. Unsch. Nachr. 1713, S. 296. Pröhle a. a. O. S. 55 ff.) dürfte zu den besten uns erhaltenen Predigtprodukten jener Zeit gehören. Noch im Jahre 1530 begann ein scharfer Gegner Luthers, der sächsische Priester Petrus Sylvius (vgl. über ihn N. Paulus, Die deutschen Dominikaner, Freiburg 1903, S. 52 ff.), in der Meinung, in allen früheren Predigtbüchern „nichts Nützlicheres zur Unterweisung und Besserung des christlichen Lebens“ finden zu können, Predigten von ihm herauszugeben (vgl. Seidemann in Archiv f. Litteraturgesch. V, 1836, S. 290 ff.), die aber zum mindesten teilweise überarbeitet sind. Andere Predigtexcerpte, in denen er u. a. in echt mönchischer Weise die Jungfräulichkeit gegenüber der Ehe, dem vinculum formidabile erhebt, sind erhalten bei seinem Ordensgenossen und Verehrer Joh. v. Paltz (s. d. A. Bd XIV S. 621) in dem Supplementum seiner Coelifodinae (vgl. Th. Kolde a. a. O. S. 154). Auch Luther wußte durch Staupitz (Enders, Luthers Briefwechsel IV, 311), daß er „in deutschen Landen ein Mann großen Namens und Glaubens“ (EA² 24, 27) und „ein feiner Prediger“ gewesen sei, und rühmte gelegentlich seine Wertschätzung des Schriftwortes gegenüber der Auslegung der Väter (EA 62, 491). Solche Aussagen, vielleicht auch Auslassungen des Proles, in denen er die Hoffnung auf den Sieg seiner „Reformation“ aussprach, verdichteten sich dann in der nächsten Generation im Verein mit der dunkeln Kunde, daß er einmal im Banne gewesen, zu der von Flacius gläubig hingenommenen Legende, die den mönchischen Eiferer als Testis veritatis evangelicae feiert. Wie früher bei Herzog Wilhelm erfreute er sich auch bei Friedrich dem Weisen und seinem Bruder Johann hohen Ansehens und bei Herzog Georg von Sachsen scheint er eine Zeit lang Beichtvater gewesen zu sein (Th. Kolde, Friedrich d. W., Erlangen 1881, S. 10 f.). Der Bischof Johann VI. von Meißen soll ihn mit der Bearbeitung eines Missales und eines Breviers für seine Diöcese betraut haben, und Panzer (Annalen I, Nr. 490) erwähnt ein von ihm für seine Augustiner herausgegebenes Missale. Auf dem Kapitel zu Eschwege am 7 Mai 1503 legte er das Vikariat in die Hände des Johann von Staupitz, und kurz darauf am 5. Juni desselben Jahres starb er im Augustinerkloster zu Kulmbach.

Theodor Kolde.

Propaganda. — Mejer, Die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht, mit besonderer Rücksicht auf Deutschland dargestellt, zwei Teile, Göttingen 1852 f.; Bullarium Congregationis de Propaganda fide, Roma 1839 sqq.; Pieper, Gründung und erste Einrichtung der Propaganda-Kongregation in Akten des V. Kongr. kath. Gelehrten zu München, 1901; derselbe in Vereinsschr. der Görresgesellschaft 1886, Nr. 2; Raphael de Martinis, Juris pontificii de Propaganda fide. P. I, Rom. 1888 ff.

Das Missionswesen war seit etwa dem 13. Jahrhundert in der Hand verschiedener Orden gewesen. Auch die Jesuiten betrieben Mission und Ignatius Loyola regte außerdem den Gedanken an, als Bildungsanstalten für Missionare „Nationalkollegien“ zu stiften, zur Erziehung junger Leute aus den Gegenden selbst, in denen zu missionieren war; damit sie dahin als wohlgerüstete Streiter für den katholischen Glauben zurückgesendet werden möchten. Jede dieser Anstalten und jeder sich mit der Mission beschäftigende Orden bearbeitete das ihm zugewiesene Feld seiner Thätigkeit selbstständig; bis — nach Anfängen, die von Papst Gregor XIII. stammen — der erste Jesuitenzögling, welcher

Papst geworden ist, Gregor XV., am 21. Juni 1622 eine Kardinalskongregation De **Propaganda Fide,** d. i. für das Missionswesen, errichtete, und in ihrer Hand dasselbe centralisierte. Sowohl diese Kongregation, wie eine in ihrem Palaste befindliche Erziehungsanstalt der genannten Art, wie gelegentlich auch das ganze von der Kongregation betriebene Missionswesen heißt Propaganda.

Über die allgemeinen Einrichtungen einer Kongregation s. den Art. „Kurie" Bd XI S. 178. Die Propaganda besteht aus einer bald größer, bald geringer gewesenen Anzahl Kardinäle — anfangs 13, jetzt gegen 30 — und zwei Prälaten, d. i. dem Sekretär und dem Protonotar. Einer der Kardinäle ist Präfekt der Behörde, ein zweiter Vorstand ihrer Ökonomie; ihre zu Rom nicht anwesenden Mitglieder, denn auch auswärtige Kardinäle sind darin, dienen als Vertrauensmänner. Präfekt und Sekretär haben den eigentlichen Geschäftsbetrieb, man wählt zu beiden Ämtern Personen, die sich ausgezeichnet haben. Als Gehilfen hat die Kongregation einesteils das nötige Expeditions-, Rechnungs-, Archivpersonal, sog. „Offizialen", anderseits eine Anzahl sachkundiger Hilfsarbeiter, denen Einzelsachen zur Bearbeitung gegeben werden, sog. „Konsultoren" Letztere sind, so weit zweckmäßig, aus den Mission treibenden Orden entnommen. Sie referieren entweder dem Präfekten, oder in den Sitzungen der Kongregation, haben aber bei der Beschlußfassung keine Stimme.

Wo die Propaganda einen Bezirk, immer gedacht mit geographischer oder ethnographischer Umgrenzung, in Angriff nimmt, da beginnt sie mit Absendung einer Anzahl sei es durch einen Orden, sei es durch die Nationalkollegien ihr gelieferter Missionare dahin, unter einem **praefectus apostolicus,** wovon der angewiesene Bezirk eine Präfektur heißt. Alle Abgesendeten, auch der Präfekt, sind Priester, die nun suchen, auf dem ihnen anvertrauten Präfekturgebiete zunächst feste Standorte für je einen oder einige von ihnen **(missiones, stationes)** zu gründen, deren jeder eine Unterabteilung dieses Gebietes als künftigen Pfarrsprengel zugewiesen erhält. Im Falle das Unternehmen Erfolg hat, werden neue solche Sprengel abgezweigt, und ist dies so weit fortgeschritten, daß der Bedarf an Priestern nicht wohl mehr von außen hingesendet werden, sondern man hoffen kann, ihn ganz oder zum Teil aus der bekehrten Bevölkerung zu erziehen; wird also, um solche Priester weihen zu können, ein dort residierender Bischof nötig, so wird doch noch kein neues Bistum gestiftet, denn dies geschieht erst, wenn man mit Sicherheit annehmen kann, die neue kirchliche Gründung werde dauernden Bestand haben; aber man entwickelt die apostolische Präfektur zum apostolischen Vikariat, d. h. der Papst, der als **Episcopus universalis** auch in ihrem Gebiete Bischof ist, läßt sich fortan als solcher dort durch einen **Episcopus in partibus** vertreten, der, wie der bisherige Präfekt, jeden Augenblick amovibel bleibt. Ein solcher heißt apostolischer Vikar. Auch die apostolischen Vikariate werden, da ein kleinerer Bezirk energischere Bearbeitung ermöglicht, im Laufe der Zeit noch weiter zerteilt, und im glücklichen Falle schließlich zum Bistum entwickelt.

Die Lage der Missionare und der Zweck, für den sie arbeiten, machen notwendig, daß teils ihnen selbst erlassen wird, alle Regeln ihres Standes genau zu beobachten, z. B. in der Kleidung, im Brevierbeten, in der Zeit, zu welcher sonst allein Messe gelesen werden darf u. dgl. m., teils ihnen erlaubt wird, auch von ihren neubekehrten Pfarrkindern keine vollkommen strenge Einhaltung der katholisch-kirchlichen Lebensordnung zu verlangen, vielmehr abweichender Volkssitte oder ähnlichen Motiven einiges nachzusehen, z. B. in Betreff der Fasten, der Ehehindernisse u. dgl. m. — In beiderlei Richtung wurden die Missionsoberen schon seit dem 13. Jahrhundert her mit mancherlei Privilegien ausgestattet, sog. **facultates,** die nun auch die Propaganda, auf Grund päpstlicher Vollmacht, ihren Sendlingen erteilt, oder nur vom Papste vermittelt. Selbstverständlich geht sie darin niemals weiter, als durch die Verhältnisse des betreffenden Arbeitsfeldes geboten ist; daher lauten die Fakultäten gewöhnlich nur auf eine bestimmte Zahl Jahre, nach deren Ablauf dargethan werden muß, daß jene Verhältnisse noch fortbestehen. Der prinzipiell dabei entscheidende Punkt ist das Verhältnis zur Kirche, welches der Staat einnimmt; denn aus römischen Gesichtspunkten kann jene relative Unterordnung der kanonischen Regel unter die Zweckmäßigkeit erst dann ganz aufhören, wenn auch er dazu bekehrt ist, den Dienst für Aufrechthaltung der kirchlichen Ordnungen zu übernehmen, der nach kurialer Anschauung seine Pflicht ist. So lange diese Katholicität noch mit Missionsmitteln erstrebt wird, leitet die Propaganda diese Bestrebungen, und damit die dortige Kirchenregierung; die Behörde, deren Wirken für die eingetretene volle Katholicität charakteristisch ist, ist die Inquisition (siehe den Artikel Bd IX S. 152). Wo diese in ihrer Weise für Aufrechthaltung reiner Lehre und lehrgemäßen Lebens Sorge zu tragen vermag und von

den Staatsgewalten darin teils unbehindert gelassen, teils nach offiziell katholischer Norm unterstützt wird, wo in diesem Sinne Sct. Officium exercetur, da ist terra catholica; wo dies nicht der Fall ist, wo vielmehr impune grassantur haereses, da ist terra missionis, und alle solche Missionsländer sind „Provinzen der Progaganda" (provincie della S. Congr. di Propaganda), weil mehr oder minder das ganze Kirchenregiment dort vom Interesse der Bekehrungsthätigkeit beherrscht wird. Allerdings ist die Unterscheidung der terrae missionis und catholicae in neuerer Zeit fast nur noch eine historische; denn auch in den catholicae fällt die alte Staatsunterstützung weg. Allein thatsächlich unterscheiden sich die beiderlei Gebiete doch noch immer sehr merkbar; und in Hoffnung, daß man die Staatsgewalten, welche sich emanzipiert haben, wieder zum Dienste zurückführen und den „Unsinn" der Gewissensfreiheit, wie Gregor XVI. in seiner Encyclica vom 12. September 1831 und ähnlich auch Pius IX. im Syllabus von 1864 sich ausdrückt, wiederum beseitigen werde, hält man dissimulando die Unterscheidung zu Rom fest.

Allerdings giebt es ehedem katholische Gebiete, welche wegen dauernden Ungehorsams der Regierungen in der That Missionsland geworden sind, nämlich die protestantischen. Die kuriale Ansicht zählt auch die griechischen dahin; obwohl man bei ihnen von ehemaliger Katholicität nicht ebenso reden kann. Jedenfalls sind sie gleichfalls Missionsgebiet, und Papst Pius IX. hat sogar eine eigene Propaganda-Kongregation (per gli affari di Rite orientale) für sie, oder doch wesentlich für sie abgezweigt. Hier wird es jedoch genügen, die protestantischen terrae missionis in Betracht zu ziehen, und von den griechischen nur zu bemerken, daß sie ähnlich behandelt werden.

In den Augen der offiziellen katholischen Kirche ist der Protestantismus eine Häresie. Protestantische Kirchen giebt es nicht, sondern überhaupt nur eine, die sichtbare römisch-katholische Kirche, welche als einzige Kirche Pflicht und Recht hat, wider jeden getauften Christen, der sich, sei es als Häretiker, sei es als Schismatiker, ihrem Gehorsam entzieht, zu verfahren. Dies Verfahren, welches also auch gegen die Protestanten das normale sein würde, richtet sich nach den mittelalterlichen Vorschriften über den Ketzerprozeß. Keine seiner Vorschriften ist bisher aufgehoben. Zunächst also ist der Ketzer zu belehren; hält er aber dem gegenüber seinen Irrtum fest, so ist er durch die weltliche Macht zum Gehorsam zu bringen, eventuell unschädlich zu machen. Dieses Verfahren schlug man auch im Reformationszeitalter kirchlicherseits ein, jedoch versagte die Staatshilfe, erst seitens der protestantisch gewordenen Landesherrschaften, dann — im Augsburger Religionsfrieden von 1555 — zugleich seitens des Reiches; und wenn dies der römischen Kurie auch als eine jedes rechtlichen Fundamentes entbehrende Thatsache erschien, so mußte sie doch damit rechnen. Reichsgesetzlich war das bischöfliche Kirchenregiment für die protestantischen Gebiete suspendiert worden; die evangelischen Landesherrschaften duldeten in ihnen keine katholische Religionsübung; soweit also vor der Reformation dort Bischofssitze bestanden hatten, waren dieseben jetzt sedes impeditae, und die Sorge für diese Diöcesen devolvierte zuletzt an den Papst; soweit sie Teile von noch bestehen gebliebenen Bistümern waren, konnten die Bischöfe ihr kirchliches Regiment in diese Gebiete öffentlich nicht mehr erstrecken. Die katholische Seelsorge war also in Betreff ihrer Mittel auf dasjenige beschränkt, womit sie in der Mission arbeitet, und die Leitung dieser Arbeit gelangte bald an die in Wien (1581), Köln (1582) und Luzern (1583) gegründeten ständigen Nuntiaturen, deren Verwalter zu diesem Zwecke erhielten, was ihnen an Missionsfakultäten nötig war. Als Missionare wurden vorzugsweise teils Mitglieder des Jesuitenordens, teils Zöglinge des im Jahre des Passauer Vertrages entstandenen ältesten unter den „Nationalkollegien", des Coll. Germanicum zu Rom und ähnlicher anderwärts entstandener Anstalten verwendet. Die oberste Aufsicht und Direktion aber war anfangs in den Händen der sechs Kardinalprotektoren dieses deutschen Kollegiums, seit 1622 in denen der Propaganda, deren Stiftungsbulle ihr die Mission gegen den Protestantismus gerade so wie die gegen das Heidentum untergiebt.

Zwar 1622 hoffte man noch, auch die Staatsgewalten in Deutschland durch den damaligen Krieg wieder zu unterwerfen; als dies aber nicht gelang, vielmehr im westfälischen Frieden (1648) die Lage im allgemeinen aufrecht erhalten und noch eine Toleranzbestimmung hinzugefügt wurde (s. d. Art. „Toleranz"), vermöge deren, wie sie einerseits den Katholiken für die protestantischen Territorien zu gute kam, so andererseits auch den Protestanten für kathol. Territorien gewährleistet wurde, daß sie dort, so lange sie nicht turbationibus ansam praebent, ungestörten Aufenthalt und Hausgottesdienst, und wenn der Besitzstand von 1624 günstig war, noch mehr hätten, wodurch also auch in

diesen Territorien das sanctum Officium exercere gehindert ward, ließ man die eingerichtete Mission selbstverständlich bestehen. Ja man entschloß sich, die bis dahin nur den Nuntien erteilten Missionsfakultäten jetzt auch den deutschen Bischöfen zu geben, in deren Sprengeln allerdings jetzt auch Protestanten Platz finden konnten; und sie erhalten diese Fakultäten, die von ihrer Erteilung allemal nur auch fünf Jahre „Quinquennalfakultäten" heißen, bis auf den heutigen Tag, ausdrücklich „zur Mitteilung an diejenigen der ihnen untergebenen Geistlichen, welche in der Mission arbeiten"

Gelegenheit in der Organisation des deutschen Missionsfeldes weiter fortzuschreiten ergab sich dadurch, daß ein Prinz aus dem braunschweig-lüneburgischen Hause, der katholisch geworden war, Herzog Johann Friedrich, in Hannover zur Regierung kam, und sich im Jahre 1665 einen katholischen Hofgottesdienst einrichtete; sein Beichtvater wurde zum Bischofe in partt. und apostolischen Vikar ernannt, und ihm ein von dem Missionsgebiete des Kölner Nuntius abgezweigter Vikariatssprengel angewiesen, der anfangs bloß die herzoglichen Lande, bald auch weitere Kreise, einschließlich Skandinavien umfaßte, und der, nachdem wiederholt Präfekturen, Vikariate, wie wir sehen werden auch Bistümer von ihm abgezweigt worden sind, in einem Reste noch besteht. Ebenso besteht noch ein zu Ende des 17. Jahrhunderts, als das Kurhaus Sachsen katholisch wurde, gestiftetes apostolisches Vikariat für das Bistum Meißen und einige angrenzende Gebiete. Solche apostolische Vikare auf protestantischem Boden vertreten den päpstlichen Episcopus universalis nicht minder, als die auf heidnischem; aber nicht weil hier noch kein Bistum errichtet wäre, sondern weil das bestehende Bistum als sedes impedita, wie schon erwähnt, dem Papste zur Verwaltung devolviert ist. Denn diese durch die Reformation beseitigten Bischofssitze gelten der offiziellen katholischen Kirche, da sie nicht nach kanonischem Rechte durch den Papst beseitigt sind, für keineswegs aufgehoben, sondern für von Rechts wegen durchaus fortbestehend.

Die solchergestalt auf dem deutschen Missionsgebiete ausgebildeten Zustände haben fortgedauert bis in die Zeiten der Desorganisation der deutschen katholischen Kirchenverfassung durch die Bulle Qui Christi vom 29. November 1801 und durch die Folgen des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803. Erkennbar sind sie noch in den älteren preußischen Provinzen, da bei Wiederherstellung jener Kirchenverfassung durch die Zirkumskriptionsbulle De Salute vom 16. Julius 1821 die preußische Regierung nicht gestattete, daß die Gebiete, in welchen durch den Augsburger Religionsfrieden und den westfälischen Frieden das bischöfliche Kirchenregiment ausgeschlossen worden war, zu den neuumgrenzten Diöcesen gezogen, aber zugab, daß daraus zwei besondere, vom nordischen apostolischen Vikariate abgezweigte apostolische Delegationen formiert, und „zu immerwährender Administration" mit den Stühlen von Breslau und Paderborn verbunden wurden. Ebenso sind jene Zustände noch in dem sächsischen und dem norddeutschen apostolischen Vikariate erkennbar. Letzterer, von welchem Skandinavien schon früher abgezweigt war, besteht, nachdem 1869 auch Schleswig-Holstein zu einem besonderen Missionsbezirke gemacht ist, jetzt noch aus Mecklenburg, Lauenburg und den Hansastädten. Den 1840 vor preußisch-dänischem Widerstande zurückgezogenen Versuch, ihn zum Bistum Hamburg fortzuentwickeln, hat man vertagt. In Hannover und in der oberrheinischen Kirchenprovinz ist bei den Verhandlungen über Wiederherstellung der katholischen Kirchenverfassung dasjenige gelungen, was Preußen nicht erlaubt hatte. Die Staatsregierungen selbst brachten es der Kurie entgegen. Die Bullen Provida sollersque vom 16. August 1821 und Impensa Romanorum Pontiff. vom 28. März 1824 haben auch diejenigen Gebiete der Staaten der oberrheinischen Kirchenprovinz und Hannovers, in welchen das bischöfliche Kirchenregiment seit 1555 und 1648 suspendiert war, wider den katholischen Diöcesansprengeln eingegliedert, die Bulle Provida sollersque unterstellt ausdrücklich alle „Christen" dieser Sprengel den Bischöfen. Die Kölner Nuntiatur, die man der Revolution gegenüber zurückgezogen hatte, wurde nicht wieder aufgerichtet.

Die Bistümer auf protestantischem Boden — nicht bloß die deutschen, sondern ebenso die in neuerer Zeit gegründeten nordamerikanischen, englischen, niederländischen — sind Missionsbistümer, d. h. ihren Bischöfen ist die Seelsorge nicht bloß über die Katholiken, sondern auch über die Protestanten ihrer Sprengel übertragen. Eine offizielle Anerkennung dieses heute nicht mehr bestrittenen Faktums ist schon erwähnt, — eine bekannte zweite ist in dem „bischöflichen Worte an die Protestanten 2c." des Bischofs Martin von Paderborn (1864) enthalten, wo er sich den „rechtmäßigen Oberhirten der innerhalb seines Bistums wohnenden Protestanten" nennt; andere Anerkennungen lassen sich in Menge anführen. Diese Bischöfe stehen daher fortwährend unter der Propaganda, und erhalten

in schon berührter Weise die nötigen Missionsfakultäten von ihr. Ob die Kurie diejenigen vorreformatorischen Bischofsstühle, mit deren Sprengeln solche neu umgrenzte sich teilweise decken, für nichtsdestoweniger de jure fortbestehende hält, ist nicht völlig klar, ist aber nicht anzunehmen. Dagegen erachtet sie Bistümer, deren Diöcesen noch heute durch apostolische Präfekten und Vikare verwaltet werden, unzweifelhaft für nicht aufgehoben. Sie hat sich z. B. nach dem Verbleiben des Vermögens des ehemaligen Bistums Schwerin noch vor wenigen Jahren aufmerksam erkundigt.

Hand in Hand mit dieser, wie es aus dem Gesichtspunkte der Propaganda erscheint, Wiederherstellung der deutschen bischöflichen Hierarchie ist eine beträchtliche Vermehrung der deutschen Missionsstationen gegangen. Dergleichen Gründungen wurden selbstverständlich in die Hand genommen, sobald der von den protestantischen Regierungen angenommene, nach Gregors XVI. Meinung „unsinnige" Grundsatz der Gewissensfreiheit freie Bewegung darin ermöglichte (s. d. Art. „Parität" Bd XIV, S. 689). Bei der Leichtigkeit, mit welcher in Staaten gemischter Bevölkerung nicht bloß die Beamten, sondern auch sonstige Staatsangehörige in neuerer Zeit den Wohnsitz wechseln, konnte es nicht fehlen, daß eine nicht geringe Zahl Katholiken in bisher rein protestantische Gegenden einwanderte. Indem für ihre Pastorierung neue Pfarrsysteme gegründet werden mußten, schritt damit die Neugründung der Missionen fort; denn der Pfarrer bekommt zu Pfarrkindern, die er allerdings erst bekehren soll, auch die Protestanten seines Bezirkes. Hat diese Vervollständigung des deutschen Propagandaapparates, so bedeutend sie ist, auch noch nicht von nennenswerten Bekehrungsversuchen zu melden, so hofft sie dieselben doch von der Zukunft.

Zugleich verfolgt die offizielle katholische Kirche noch einen anderen Gesichtspunkt. Papst Pius VI., indem er eine Äußerung Papst Benedikts XIV. wiederholt, sagt in einem Schreiben von 1791 (Collect. Brevium, quae ad praesentes Gallicanar. Ecclesiar. calamitates pertinent tom 1, p. 34): Discrimen intercedit inter homines, qui extra gremium Ecclesiae semper fuerant, quales sunt Infideles atque Judaei, atque inter illos, qui se Ecclesiae ipsi per susceptum baptismi sacramentum subjecerunt. Primi etenim constringi ad catholicam obedientiam praestandam non debent, contra vero alteri sunt cogendi. Da die protestantischen Taufen als sakramental wirkende anerkannt sind, so gehören die Protestanten zu denen, deren katholische Obedienz, wenn der Versuch sie zu bekehren nicht von Erfolg ist, hiernach allerdings erzwungen werden soll. Das protestantische Deutschland besitzt, wie sich oben gezeigt hat und wie unbestritten ist, nur deswegen und nur auf so lange den Charakter als terra missionis, weil und wie lange daselbst der weltliche Arm zu solchem Zwange die Hilfe versagt. Zur Zeit der Gegenreformation und noch im 17 Jahrhundert hoffte man, ihn durch Bekehrung der protestantischen Landesherren wieder zu gewinnen. Heute haben sich, nach einem Übergange, den wir außer Betracht lassen dürfen, neben den landesherrlichen Gewalten die der Volksvertretungen als eine Macht entwickelt, durch welche der Wert solcher Bekehrungen für die Propaganda wesentlich herabgesetzt wird. Aber eben diese Veränderung giebt ihr eine neue Aussicht. Die Volksvertretung auf ihren verschiedenen Stufen entscheidet allemal durch Majorität. Wem es gelingt, die meisten Vertreter seiner Interessen in eine solche Versammlung zu entsenden, der beherrscht sie. Es kommt also auf Wahlen und Wahlsiege an, und hier ist es ein Grundgedanke des konstitutionellen Systems, daß, indem die Wahlsiege durch sozialen Einfluß entschieden werden, dieser auf solchem Wege zu politischer Geltung zu gelangen ein Recht hat. Wenn nun jede Genossenschaft solchen Einfluß besitzt und gebraucht, so ist es das politische Recht der Genossenschaft der römisch-katholischen Kirche, auch den ihren in solcher Weise zu handhaben. In die Gemeinde-, Kreis-, Provinzialvertretungen, in den Landtag und Reichstag bringt sie dadurch von ihr geleitete Vorkämpfer ihrer Interessen. Daraus geht die heute sich „Centrum" nennende kirchlich-politische Partei hervor, die, da es die kirchliche Absicht ist, nicht bloß die verschiedenen Volksvertretungen, sondern durch sie auch die Regierungen zu beherrschen, mit der fortgeschrittenen Linken das sogenannte parlamentarische System, nach welchem die Regierungen der Volksvertretung zu gehorchen haben, teilt. Die Stellung über allen Staatsregierungen, welche die offizielle römisch-katholische Kirche als die ihr von Gott zugewiesene beansprucht, hofft sie auf solche Weise Schritt für Schritt wieder zu gewinnen. Daß sie, sobald ihr dies glücken sollte, sich verpflichtet halten wird, sie auch zu zwangsweiser Herstellung der Glaubenseinheit zu gebrauchen, ist keine Frage; und so ist auch die politische Aktion, deren wir gedacht haben, in ihrer Weise Missionsarbeit. Daß die protestantischen Bundesgenossen und Freunde des Centrums Ziele unterstützen, welche der evangelischen Kirche absolut feindliche sind, darüber können sie sich kaum täuschen. (**Mejer** †) **Sehling**.

Prophetentum des Alten Testaments. — H. Witsius, De prophetis et prophetia, in den Miscellan. sacr. T. I; Joh. Smith, De prophetia et prophetis bei Joh. Clericus, Vet. Test. phrophetae etc., Amstel. 1731, p. I—XXIX; Chr. A. Crusius, Hypomnemata ad theologiam propheticam P. I (Lips. 1764—78); E. W. Hengstenberg, Christologie des AT, 1829—32, 2. Aufl. 1854—57, III, 2, S. 158ff.; A. Knobel, Der Prophetismus der Hebräer, 2 Tle., 1837; F. M. Köster, Die Propheten des A. und NT, 1838; Redslob, Der Begriff der Nabi, 1839; J. Chr. K. v. Hofmann, Weissagung und Erfüllung, 2 Tle., 1841 bis 1844; Franz Delitzsch, Die bibl. proph. Theol., ihre Fortbildung durch Chr. A. Crusius und ihre neueste Entwickelung seit der Christologie Hengstenbergs 1845; A. Tholuck, Die Propheten und ihre Weissagung², 1867; H. Ewald, Die Propheten des Alten Bundes ²I, 1867; Küper, Das Prophetentum des Alten Bundes, 1870; B. Duhm, Die Theologie d. Propheten, 1875; Kuenen, De Profeten en de Profetie onder Israel, 1875; auch englisch: The Prophets and the Prophecy in Israel 1877; Reuß, Les Prophètes, 1876; F. Hitzig, Bibl. Theol. des AT herausg. von Kneucker 1880 (vgl. auch die Einleitung zu Hitzigs Komm. zu Jesaja); C. J. Bredenkamp, Gesetz u. Propheten, 1881; F. E. König, Der Offenbarungsbegriff des AT, I. II, 1882; C. v. Orelli, Die alttestamentl. Weissagung von der Vollendung des Gottesreichs, 1882; W. Robertson Smith, The prophets of Israel and their place in history, 1882; E. Riehm, Die messianische Weissagung², 1885; ders., Alttest. Theologie, 1889; G. Fr. Oehler, Theologie des AT³, 1891; A. Dillmann, Handbuch der alttestl. Theologie, 1895; H. Schultz, Alttest. Theologie⁵, 1896, S. 166 ff.; Fr. Giesebrecht, Die Berufsbegabung der alttest. Propheten 1897; R. Smend, Alttestamentl. Religionsgeschichte², 1899; Ed. König, Das Berufungsbewußtsein der alttest. Propheten, 1900; R. Kräzschmar, Prophet und Seher im alten Israel, 1901; O. Procksch, Geschichtsbetrachtung und geschichtliche Ueberlieferung bei den vorexilischen Propheten, 1902; L. Gautier, Die Berufung der Propheten 1903; A. B. Davidson, Old Testament Prophecy, 1903. — Zu den Messianischen Weissagungen vgl. die Litteratur Bd XII S. 723f., wozu noch Julius Böhmer, Der alttest. Unterbau des Reiches Gottes, 1902; Nowack, Die Zukunftshoffnungen Israels in der assyr. Zeit, 1902; Paul Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, 1903. — Ueber die heidnische Mantik und deren Spuren in Israel siehe in Paulys Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft Metzgers Art. Divinatio II, 1113—1185 (1842); Nägelsbach, Homerische Theologie², 1861, bes. S. 149—194; desselben Nachhomerische Theologie, 1857, bes. S. 157—191; G. Fr. Oehler, Ueber das Verhältnis der alttest. Prophetie zur heidnischen Mantik (Glückwunschschreiben, Tübingen 1861); P. Scholz, Götzendienste und Zauberwesen bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern, 1877; Lenormant, Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer, 1878, besonders S. 421 ff.; Eb. Schrader, Die Keilinschriften und das AT, 3. Aufl. von Zimmern und Winckler 1902. 3, S. 171 ff. 604 ff.; C. v. Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte, 1899, S. 195 ff.; M. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens (1903), S. 273 ff.

Prophetentum findet sich nicht bloß in Israel. Diese Erscheinung begegnet auch in andern Religionen und ist namentlich bei den Semiten zu Hause, als eine charakteristische Äußerung ihres Verkehrs mit der Gottheit. Gesichte haben auch nach der Bibel Leute, die nicht zu Israel gehören wie Eliphas Hi 4, 12ff., der Seher Bileam u. a. Auch redet sie von Propheten (nebî'im) des Baal und der Aschera. Der König Mescha von Moab rühmt sich in seiner Siegesinschrift Zeile 14 und 32, sein Gott habe zu ihm gesprochen. Ähnliches findet sich bei den Babyloniern und Assyrern, nicht zu reden von der dort blühenden technischen Mantik und Magie, gegen welche die israelitische Religion von vornherein eine scharf ablehnende Haltung einnahm. Allein in Israel hat die Prophetie eine unvergleichliche Bedeutung erlangt. Hier erscheint das Hellsehen veredelt im Dienste des heiligen Gottes; die mantische Erregung streift das Pathologische mehr und mehr ab und wird zur Trägerin der reinsten religiösen Wahrheit und der tiefsten Geheimnisse des Gottesreichs. Das im Dienste Jahvehs stehende Prophetentum ist das Medium gewesen, durch welches die nationale Religion Israels ins Leben gerufen wurde. Es war auch weiterhin der Faktor, durch den sich diese Religion den niedrigen Volksinstinkten gegenüber auf einer einzigartigen Höhe erhielt und die epochemachenden Fortschritte religiöser Art sich jedesmal vollzogen. Es war endlich der Schoß, in welchem sich die Entfaltung dieser Volksreligion zur höchsten Religion der Menschheit vorbereitete.

I. Überblicken wir zunächst in Kürze die geschichtliche Entwickelung des Prophetentums in Israel, wobei auf Spezialartikel durch * verwiesen ist. Es ist für die ganze alttestamentliche Auffassung Gottes bezeichnend, daß Israel schon die Anfänge der Gotteserkenntnis, deren es sich den Völkern gegenüber bewußt war, von besonderen persönlichen Offenbarungen, Erscheinungen und Einsprachen seines Gottes herleitete. Schon die Vorväter sind solcher gewürdigt worden, wie die Patriarchengeschichte darthut. Solche Gottesfreunde wie Abram, Isaak, Jakob haben an entscheidenden Wendepunkten ihres Lebens

prophetische Weisungen von dem Gott empfangen, der später der Gott des ganzen Volkes geworden ist, daher Abram einem fremden König wie ein nabi, Prophet, vorkommt Gen 20, 7; vgl. Ps 105. 15. Aber namentlich der schöpferische Anfang der Bundesreligion ist das Werk eines prophetisch hochbegnadeten Mannes und Mittlers zwischen Jahveh und seinem Volke, wie Bd IX S. 465f. gezeigt ist. Mose*, der langjährige Führer des Volks, der es unter den schwierigsten Umständen leitete, besaß von Haus aus gar keine andere Macht oder Autorität als die, welche ihm sein Ansehen als Knecht Jahvehs, als Seher und Sprecher seines Gottes verlieh. Dieses Ansehen wurde aber durch die Erprobung seiner prophetischen Mission in den schlimmsten Notlagen und deren Bestätigung in augenfälligen göttlichen Kundgebungen so sehr gekräftigt, daß alle Autorität sich in diesem Manne konzentrierte und er, eben als bewährter Spender göttlicher Thora (Weisung), in allen Dingen das maßgebende Wort zu sprechen hatte. Daß er darin der Prophet ohne gleichen war, siehe Bd XIII S. 499, 47. Daneben kommt es auch in jener Zeit vor, daß Einzelne gelegentlich vom prophetischen Geiste erfaßt werden Nu 11, 25ff. Auch Mirjam weiß sich dieser Erfahrung zu rühmen Nu 12, 2; vgl. Ex 15, 20.

Die prophetische Begabung ist seitdem wohl nie ganz verschwunden (vgl. Dt 18, 9ff. 15), wenn sie auch im Lauf der Zeiten sich in sehr ungleichem Maß einstellte und es von den Tagen Elis heißt, damals sei das prophetische Wort selten gewesen 1 Sa 3, 1. In der Richterzeit ist Debora* ausdrücklich als Prophetin genannt (Ri 4, 4), die nach göttlicher Erleuchtung Recht sprach und die Weisung zum Befreiungskampf erteilte. Die übrigen Helden jener Kriege Jahvehs heißen nicht so, weil der Geist Jahvehs, wenn er über sie kam, sie nicht zu Worten, sondern zu Thaten anfeuerte. Aber an eigentlichen Propheten fehlte es auch in der Richterzeit nicht ganz; Ri 6, 8; vgl. 2, 1; 1 Sa 2, 27. — Epochemachend ist dann die Erscheinung Samuels* Er heißt „der Seher", und ist dies nicht im niedrigen landläufigen Sinne, wie es damals in Israel wie bei den Nachbarvölkern Hellseher geben mochte, zu denen man in allerlei Verlegenheit seine Zuflucht nahm (1 Sa 9, 6—9), sondern als bewährtes Organ Jahvehs und daher allgemein anerkannter prophetischer Volksführer. Er kann als der Altmeister der Propheten angesehen werden nach seiner hohen geistigen Bedeutung (vgl. z. B. sein Wort 1 Sa 15, 22, das zur spätern Haltung der Propheten die Richtschnur giebt) und nach seiner Stellung zu den Prophetengemeinschaften, gewöhnlich Prophetenschulen genannt, die von ihm ihren Ausgang genommen zu haben scheinen. Vgl. H. Schultz, Theol.[5], S. 169. Jedenfalls kommen diese zuerst unter Samuel vor; später erscheinen sie besonders unter Elia und Elisa über das Land verbreitet; unter diesen großen Propheten mögen sie am meisten geblüht haben. Wie der Name der Glieder dieser Vereinigungen „Prophetensöhne", (בְּנֵי הַנְּבִיאִים) an die Hand giebt, waren es eigentlich Jüngerschaften, die sich um einen Meister sammelten, um sich unter den Einfluß seines Wortes und Geistes zu stellen, wodurch sie ebenfalls zu prophetischer Inspiration geschickt zu werden strebten. Männer wie Samuel, Elia, Elisa pflegten freilich ihre Wohnsitze öfter zu wechseln, während die Prophetenjünger in ihren Ansiedlungen blieben. In Abwesenheit des eigentlichen Meisters wird der nächst Angesehene die Leitung übernommen haben; kehrte aber jener zurück, so wurde er im Cönobium mit Freuden empfangen und man benützte seine Anwesenheit, um sich über alle Verlegenheiten Rats bei ihm zu erholen. Die erste derartige Prophetenniederlassung, welche wir kennen, ist die zu Najoth in oder bei der Stadt Rama, wo Samuel wohnte. Der Name najoth (kethîb wohl newājoth) scheint auf die „Wohnungen", das Hüttenviertel der Prophetensöhne zu gehen 1 Sa 19, 18f.; 20, 1. Man scheint diese Niederlassungen mit Vorliebe außerhalb der Städte in ländlicher Stille angelegt zu haben. Es bedurfte bei den geringen Ansprüchen, welche diese Leute machten, nur einer beliebig zu vermehrenden Zahl von leicht gebauten Hütten (2 Kg 6, 1f.) an einem Ort, der Wasser und etwelche Fruchtbarkeit bot. Die, welche sich da niederließen, mögen meist der armen Klasse angehört haben; jedenfalls waren es die ernstesten, für das göttliche Wort empfänglichsten und nach einem Leben in und mit Gott begierigsten Elemente. Hieronymus erblickte in diesen Cönobien die ersten Mönchsklöster (s. die Stellen bei Vitringa, De synag. vet. ed. II, p. 351). Allein von Cölibat war dabei keine Rede. Vielmehr lebten manche mit ihren Familien in einem solchen Verband (2 Kg 4, 1ff.). Andere faßten die Ausbildung der Prophetenjünger zu schulmäßig. So sahen schon die alten Rabbinen in diesen „Prophetenschulen" בָּתֵּי מִדְרָשׁ siehe bei Alting, Historia academiarum hebraearum in den akadem. Dissertationen, Bd V seiner Werke S. 242ff. Ähnlich faßten die meisten Spätern sie als eine Art Kollegien, in denen, wie Vi-

tringa a. a. O. S. 350 sich ausdrückt, philosophi et theologi et theologiae candidati sich befanden, scientiae rerum divinarum sedulo incumbentes sub ductu unius alicujus doctoris. Auch Hering (Abhandlung von den Schulen der Propheten 1777, S. 34 f.) bezeichnet sie als Schulen, um geschickte Lehrer des Volkes, würdige Vorsteher des Gottesdienstes und rechtschaffene Vorsteher der Kirche zu erziehen. Er trat damit besonders den Deisten entgegen, welche die Propheten des AT vorzugsweise als Freidenker hinstellten und demgemäß auch die Prophetenschulen sich als Sitze der wissenschaftlichen Aufklärung dachten, wo z. B. nach Morgan Geschichte, Rhetorik, Poetik, Naturwissenschaften, vor allem aber Moralphilosophie studiert und namentlich auch politische Opposition getrieben worden sei. S. Lechler, Gesch. des engl. Deismus, S. 380 f.; Hering S. 21. — Tennemann u. a. verglichen die Prophetenvereine mit der pythagoräischen Gesellschaft. Auch Herzfeld (Gesch. des V. Isr. Bd II S. 4) denkt an eine eigentliche Unterrichtsanstalt, wo Samuel den Jünglingen die reine Jahvehidee und die vaterländische Geschichte vorgetragen habe, in der zweifachen Absicht, die Mehrzahl von ihnen bloß zu erleuchteten Jahvehbekennern, die begabtesten aber zu wirklichen Propheten auszubilden. Steht hier überall das Lehrhafte zu einseitig im Vordergrund, so ist dieses doch nicht ganz zu beseitigen oder gering anzuschlagen, als wären diese Jüngerkreise geist- und gedankenlose Derwischorden gewesen. Das Sitzen der Jünger vor dem Meister 2 Kg 4, 38; 6, 1 (vgl. 6, 32, wo Elisa mit den Ältesten zusammensitzt und 4, 23, wonach er an Sabbaten und Neumonden eine Gemeinde um sich sammelte) deutet auf seine lehrende oder predigende Thätigkeit. Die Prophetengenossenschaften waren selbstverständlich Mittelpunkte des theokratischen Lebens, wo diejenigen Gedanken und Bestrebungen genährt und gepflegt wurden, welche wir die großen Meister vor König und Volk vertreten sehen. Richtig ist, daß in Samuels Geschichte diese Nebiim gelegentlich in heftigen ekstatischen Konvulsionen erscheinen (1 Sa 19, 18—24; vgl. 10, 11 f.); allein dies beweist nicht, daß sich ihr Leben und Wirken darin erschöpfte wie bei den Derwischen, Fakirs u. s. f. und eines höhern geistigen Gehalts entbehrte. Diese Verzückungen sind nur der damaligen Stufe entsprechende Begleiterscheinungen, wie sie auch in modernen christlichen Revival-Meetings vorkommen. Daß Samuel nichts mit den Nebiim zu thun gehabt hätte, sondern als Seher (רֹאֶה) hoch über ihnen stand (Wellhausen), ist nicht zutreffend. Zeugnisse, die sich nicht einfach als spätere Legende zurückweisen lassen, sprechen für sein Zusammenwirken mit ihnen (1 Sa 10, 5 ff.; 19, 18 ff.), wenngleich er sie weit überragte, wie er auch kein gewöhnlicher „Seher" war. Ebenso stehen Elia und Elisa in engster Verbindung mit den Prophetenjüngern, was diesen eine höhere geistige Würde sichert. Auch ist ganz unrichtig, daß Amos 7, 14 seine Verachtung gegen den Stand der Nebiim ausgesprochen habe, wovon schon Amos 2, 11 das Gegenteil lehrt. Siehe gegen jene Geringschätzung der Nebiim und ihrer Genossenschaften James Robertson, Alte Rel. Israels (1896) S. 59 ff., wo mit Recht betont wird, daß die letztern eine Pflegestätte für den religiösen Patriotismus und also auch die Erinnerung an die große Vergangenheit Israels gewesen sein müssen. Wie die Erzählungen über Elia und Elisa unverkennbar aus diesen Jüngerkreisen stammen, so werden sie auch das Erbe der älteren Offenbarungsgeschichte fortgepflanzt und sich und andere daran erbaut haben. Die Annahme ist also nicht ohne Grund, daß von diesem Herde Anregungen zu der prophetischen Geschichtsbetrachtung ausgegangen seien, die wir schon in den ältesten israelitischen Erzählungsbüchern finden. Auch die heilige Musik fand hier ihre Pflege (1 Sa 10, 5), welche der Herbeiführung jener ekstatischen Zustände förderlich war, aber auch den feineren prophetischen Sinn wecken konnte (2 Kg 3, 15). Es liegt nahe anzunehmen, daß David aus diesen Kreisen Anregungen zur heiligen Lyrik empfing. Vgl. seinen Aufenthalt daselbst 1 Sa 19, 18 f. und Klostermanns Vermutung betreffend Eingliederung der Nebiim in den Stamm Levi Bd XI S. 425, 39. Andererseits mögen diese Prophetengilden auch zur Verflachung und Entartung des Prophetentums beigetragen haben; sie machten es möglich, daß eine Art berufsmäßig angelernten Prophetenstandes sich bildete, bei welchem den meisten die innere Berufung fehlen und sogar das Prophetentum gewerbsmäßig betrieben werden mochte (Am 7, 12). Es geschah leichter, daß die bloße mantische Erregung ansteckend wirkte, als daß der Geist des Meisters auf den Jünger übertragen [redacted]urde. Vgl. ersteres bei Saul, letzteres 2 Kg 2, 9 f. — Daß solche Prophetenvereinigungen in der Zwischenzeit von Samuel bis Elia, wo sie wieder auftauchen, fortbestanden, ist kaum zu bezweifeln. Vgl. die große Zahl von Jahvehpropheten schon vor dem Auftreten Elias 1 Kg 18, 13.

Einzelne Propheten traten unter den Königen fortwährend auf, und zwar als Sprecher

und Organe des eigentlichen Souveräns, vor dem auch die Könige sich zu beugen hatten nach der theokratischen Grundordnung Moses, die eben von Hierarchie (Priesterherrschaft) gänzlich verschieden war. Unter David* sehen wir dieses Prophetentum in vollem Einklang mit dem Königtum. Samuel hatte ihn zum König gesalbt. Die Propheten Nathan* und Gad standen ihm bei seinen Unternehmungen mit einflußreichen Ratschlägen zur Seite. Vgl. z. B. 2 Chr. 29, 25. Auch der Thronfolger Salomo* war einem Propheten zur Erziehung übergeben. Diese Propheten walteten ihres Amts mit derjenigen Unabhängigkeit, die ihrem höhern Impulse entsprach. Sie waren sich ihrer Pflicht bewußt, als Wächter und Späher, d. h. als Gewissen der Nation über der Einhaltung der göttlichen Ordnung und Zucht wachen zu müssen und machten dieselbe nötigenfalls auch dem Könige gegenüber geltend. Das Auftreten Nathans bei Davids Ehebruch oder dasjenige Gads bei der Volkszählung zeugt von derselben heiligen Rücksichtslosigkeit wie dasjenige Samuels gegen Saul. Nicht minder äußert sich diese Eigenschaft gegen Ende der Regierung des bewunderten Salomo*, wo der Prophet Ahia* von Silo die Zertrümmerung des Davidischen Reiches vorhersagt und Jerobeam* zum König über 10 Stämme salbt, ohne ihn freilich zur Empörung zu ermächtigen. Wie hoch das Ansehen der Propheten damals stand, beweist der Umstand, daß Rehabeam von einem Kriegszug gegen den Rebellen abstehen mußte, weil auch der Prophet Schemaja die Losreißung der 10 Stämme vom Hause Davids als Gottes That erklärte, 1 Kg 12, 21 ff.; 2 Chr 11, 2 ff. Eine Mission eben dieses Propheten aus Anlaß des Einfalls Schischaks von Ägypten erzählt 2 Chr 12, 5 ff. — Sehr bald zeigte sich freilich, daß jener Jerobeam auf ganz andern Wegen wandelte als David. Sein selbstherrliches Wesen äußerte sich darin, daß er den Gottesdienst in seinem neuen Reich nach eigenem Ermessen gestaltete und der Thora Jahvehs wenig nachfragte, weshalb gerade Ahia ihm und seinem Hause den Untergang ansagte 1 Kg 14. Schon vorher hatte ein ungenannter judäischer Prophet mutigen Protest gegen die paganisierende Einrichtung des Staatskultus zu Bethel erhoben 1 Kg 13, welche nach ihrem wesentlichen Bestand sicher alte Geschichte lehrreich ist für den unbedingten Gehorsam, der vom Propheten bei der Ausrichtung seines Auftrags gefordert war, aber auch erkennen läßt, daß es an gefügigen Propheten im Lande nicht fehlte, die trotz besserer Erkenntnis aus Klugheitsrücksichten zu schweigen vorzogen. Bei dem wenig theokratischen Charakter, der diesem ephraimitischen Reiche von Anfang an aufgeprägt war, und der weltlichen Gesinnung, die seinen Regenten meist innewohnte, stand das Prophetentum, das den mosaischen Gott und seine strengen Grundsätze zu vertreten hatte, zu diesen Machthabern meist in einem entschiedenen Gegensatz, der gerade dazu führte, hier die ganze Geisteskraft und Heldengröße der Sprecher Jahvehs hervortreten zu lassen. Das schließt aber nicht aus, daß der alte Bundesgott auch diesen Teil seines Volkes festhielt und es auch nicht an Bezeugungen seiner segnenden Huld fehlen ließ, wo immer man sich seinem Regimente beugen wollte.

Wie Jahveh seine Herrschaftsansprüche an dieses Volk behauptete, zeigt das Eingreifen seiner Propheten bei manchem Regierungswechsel. So empfing der Usurpator Baësa, welcher eine neue Dynastie zu gründen versuchte, durch den Propheten Jehu, Sohn Hananis das Vernichtungsurteil (1 Kg 16, 1 ff.), das sich an seinem Sohne erfüllte. Als aber unter der neuen Dynastie Omris, näher unter König Ahab* und Isebel der Anschlag gemacht wurde, den Jahvehdienst geradezu durch den des phönizischen Baal zu verdrängen, widersetzte sich nur das Prophetentum ernstlich, dessen getreue Bekenner deshalb blutig verfolgt wurden. Schließlich trat Elia* in die Schranken, und dieser eine Mann machte den ganzen ruchlosen Plan zu nichte. Daß es damals auch zahlreiche Propheten gab, welche der königlichen Regierung schmeichelten und ihr stets zu willen waren, zeigt 1 Kg 22, wobei 400 Propheten (die nicht mit den nebiim des Baal dürfen verwechselt werden!) den Ahab zu seinem verhängnisvollen Kriegszug ermuntern, während ein einziger, Micha, Sohn Jimlas, sich als echter Seher und Sprecher Gottes ausweist. Die Erzählung schildert anschaulich, wie das Auftreten der wahren Propheten von Unberufenen äußerlich nachgeahmt wurde, wie aber auch eine wirkliche irreführende Begeisterung über solche Leute kommen konnte. Elia ragt über all diesen Propheten empor durch sein wirkungsvolles Wort; jedes seiner Worte war eine mächtige That. Sein äußerer Aufzug, der haarige Mantel (Bd V S. 291, 5), scheint Prophetentracht geworden zu sein Sach 13, 4; vgl. Mt 3, 4; 11, 8. — Auch ein Abzeichen auf der Stirne, und zwar eine Narbe, müssen um jene Zeit die Propheten getragen haben nach 1 Kg 20, 38, ebenso nach einer viel jüngern Stelle auf der Brust (Sach 13, 6), was an die Selbstverletzungen 1 Kg 18, 28 erinnert.

Der vertrauteste Jünger und Nachfolger des großen Elia war Elisa*, aus dessen Leben im Verkehr mit dem Volke und besonders mit den Prophetengenossenschaften manches berichtet wird. Der Prophet sammelt z. B. an Neumonden und Sabbaten eine Gemeinde um sich (2 Kg 4, 23), ohne Zweifel um sie zu belehren und zu erbauen. Es ist zu beachten, daß er so einen Mittelpunkt des Gottesdienstes bildet, der vom Heiligtum zu Bethel unabhängig ist. Noch stärker tritt dies hervor, wo ihm, statt den Priestern, Erstlingsfrüchte dargebracht werden (2 Kg 4, 42). Er ist mit dem härenen Mantel des Elia bekleidet (1 Kg 19, 19); doch konnte seine Thätigkeit im allgemeinen Dank dem durch jenen herbeigeführten Umschwung eine friedlichere, seelsorgerlichere sein, wobei er sich auch der leiblichen Notdurft väterlich annahm. Aber in anderer Hinsicht handelt Elisa als Vollender des Gerichtswerkes seines größern Vorgängers: er leitete die Vernichtung des Hauses Omris ein, indem er Hasael zum König über Syrien designierte, Jehu* zum König über Israel durch einen Jünger salben ließ. Zur Beurteilung dieses Vorgehens siehe Bd V S. 305 und VIII S. 640f. So ungestüm und gründlich Jehu das Blutgericht am königlichen Hause und den Baalverehrern zu Samaria vollzog, wobei ihn nicht der Gehorsam gegen Gottes Wort, sondern Herrschsucht und grausame Leidenschaft beseelten, so wurde der innere Zustand des Landes dadurch nicht viel besser und seine Regierung nicht gottgefälliger, so daß später die Propheten das Haus Jehus für das vergossene Blut verantwortlich machten (Hos 1, 4). Doch tritt in den nächsten Jahrzehnten, in denen das samarische Reich von Syrien schwer bedrängt war, die prophetische Opposition zurück. Ja, nachdem es mit dem Lande schon zum Äußersten gekommen war, verkündete Prophetenmund noch einmal die Rettung. Der sterbende Elisa verhieß dem tief gebeugten König Joas Sieg über die Syrer und der ebenfalls jener Zeit angehörige Jona, Sohn Amitthajs, weissagte sogar die Wiederherstellung des alten Umfangs des Reiches (2 Kg 14, 25), was sich unter Jerobeam II* erfüllte.

Allein der äußere Erfolg bewirkte das Gegenteil von Annäherung an Gott. Daher standen unter diesem König die Unglückspropheten Amos* und Hosea* auf, welche die moralischen und sozialen, politischen und religiösen Schäden des Volkslebens, woran namentlich die Großen und Begüterten schuld trugen, rücksichtslos bloßlegten und den Untergang des Staates durch die Assyrer voraussagten. Die Thätigkeit dieser Männer trägt formell einen andern Stempel als die des Elia und Elisa. Waren diese in hohem Grad Männer der eingreifenden That gewesen, so sind Amos und Hosea ganz und gar Träger des bloßen göttlichen Worts, das sie auch schriftlich der Mit- und Nachwelt aufbewahrt haben, wie es von da an Übung geworden ist. Dies hängt teilweise mit der Lage des Volkes zusammen, welche nach Gottes Urteil nicht mehr zu heilen war, so daß erst die fernere Zukunft eine befriedigende Lösung bringen konnte, auf welche der Glaube sich vertrösten mußte. Daß durch die Aufzeichnung wenigstens des Hauptinhalts dem gesprochenen Wort die Anerkennung seines göttlichen Ursprungs nach dem Eintritt der Erfüllung gesichert werden sollte, beweisen auch judäische Beispiele, wo die Niederschrift auf ausdrücklichen Befehl Jahvehs zurückgeführt ist: Jes 8, 1f.; 30, 8 (34, 16); Hab 2, 2f.; Jer 30, 2; 36, 1ff. Zugleich aber stellt diese schriftliche Ausgestaltung des Prophetenworts eine Vergeistigung und innere Bereicherung der Gottesoffenbarung dar, die jetzt im Wort ihre volle Entfaltung fand. Die Jünger leisteten bei der Aufzeichnung Beistand und sorgten für die Aufbewahrung der Weissagungsreden ihrer Meister. Vgl. Jer 36, 4; Jes 8, 16. Die uns erhaltenen Bücher sind teils während des prophetischen Wirkens als Niederschlag der einzelnen Reden entstanden, teils am Schluß desselben zusammengestellt. Sie lassen erkennen, wie klar und lichtvoll das prophetische Bewußtsein bei diesen Reden war, wenn auch ein mächtig erregter Gemütszustand sich (z. B. bei Hosea!) oft kundgiebt, wegen dessen böse Zungen diese Propheten als Wahnsinnige verschrieen (Ho 9, 7; Jer 29, 26f.). Der bei Gottessprüchen von jeher übliche poetische Rhythmus fehlt auch in diesen schriftlichen Weissagungen nicht. Doch geht man zu weit, wenn man aus diesen Reden Gedichte macht, wobei Versfüße und Verszeilen ängstlich abgezählt seien, so daß man sich bemühen müsse, ein solches metrisches Schema textkritisch wiederherzustellen. Dies hätte mehr Berechtigung bei Singstücken, wo der Text sich einer bestimmten Melodie anpassen mußte, obwohl auch dabei die hebräische Singweise offenbar mehr Freiheit verstattete als die unsrige. Allein diese Reden waren, abgesehen von einzelnen Hymnen, die eingestreut sein mögen, nie zum Gesang bestimmt und ebensowenig sind es reine Kunstgedichte, sondern möglichst treue Wiedergaben des in mehr oder weniger prophetischer Erregung gesprochenen Wortes, das sich sicherlich nicht immer im selben Metrum bewegte und überhaupt nicht auf hemmende Weise in rhythmische Fesseln

gebannt war. Inhaltlich zeigen die Büchlein des Amos und Hosea zwar keine neue Entdeckung des wahren Gottes („ethischer Monotheismus"), aber eine überaus erhabene Auffassung und innig lebendige Erfassung Gottes und der menschlichen Verpflichtung gegen ihn. Auch jetzt noch zieht sich die Prophetie nicht vom politischen Leben auf das individuell Persönliche zurück. Vielmehr stehen im Vordergrund des Interesses noch immer die Schicksale der Nation als ganzer und das Verhalten ihrer Lenker. Besonders getadelt wird als eine Untreue, ein Mißtrauensbeweis gegen Jahveh, die diplomatische Kunst, welche um Gunst und Beistand der ausländischen Weltmacht wirbt, statt sich auf Gottes Hilfe zu verlassen. Andererseits verurteilen die Propheten nicht minder, wenn ein in die Abhängigkeit von einem ausländischen König geratener israelitischer Fürst durch Verschwörung mit einer dritten Macht sich den übernommenen Verpflichtungen wieder entziehen will. In diesen Maximen stimmen die verschiedenen Propheten beider Reiche merkwürdig überein. Amos war von Geburt Judäer, Hosea stammte aus dem nördlichen Reich. Aus diesem wird noch 2 Chr 28, 9—15 ein Prophet genannt, der dem mit vielen judäischen Gefangenen, meist Frauen und Kindern, zurückkehrenden Heer des Pekach deren Freilassung gebot. Auch der erste Sacharja (Sach 9—11), den wir am ehesten als jüngern Zeitgenossen Hoseas ansehen möchten, strebt Verbrüderung Judas und Ephraims unter göttlichem Hirtenstab an.

Im Reiche Juda war die Stellung der Propheten zum königlichen Regiment wesentlich eine andere als in Ephraim. Zwar fanden sie auch in Jerusalem Anlaß genug, Ungerechtigkeit im bürgerlichen Leben, schlechte Justiz und Sittenlosigkeit zu strafen und die eben gekennzeichnete, gegen Gott und Menschen treulose Politik der Großen zu bekämpfen. Allein sie hatten hier mehr Boden für positiven Aufbau einer beglückenden Hoffnung, wenigstens für die Zukunft. Namentlich das Haus Davids mit der grundlegenden Verheißung 2 Sa 7 und dann die von Jahveh erkorene Wohnung auf Zion boten auch in Zeiten allgemeinen Verfalls und Abfalls Anknüpfungspunkte für solche Aussichten auf den durch das Gericht hindurch sich verwirklichenden heilvollen Plan Gottes. Auch fehlte es nicht an gottesfürchtigen Regenten, welche, für die Winke der Propheten empfänglich, zu Reformationen im Sinne der alten, reineren Jahvehreligon Hand anlegten. Eine solche berichtet 2 Chr 15, 1 ff. schon von König Asa, der durch den Propheten Asarja, Sohn Odeds (so auch v. 8 zu lesen) dazu aufgefordert wurde, während unter demselben König der Prophet Hanani dessen Politik rügt (16, 7). Sein Nachfolger Josaphat* war gewöhnt, nichts wichtiges zu unternehmen ohne die Genehmigung durch göttliches Wort (1 Kg 22, 5); wo er anders handelte, traf ihn der Tadel der Propheten, Jehu, Sohn Hananis (2 Chr 19, 2) und Elieser (2 Chr 20, 37). Ermuntert wird er bei einem andern Kriegszug durch das Wort des prophetisch inspirierten Leviten Jehasiel 2 Chr 20, 14 und bei einem dritten aus der Not gerettet durch einen Spruch Elisas 2 Kg 3, 14 ff. In der Folgezeit wird bald die schriftliche Aufzeichnung prophetischer Reden in Juda begonnen haben. Es spricht manches dafür, daß der Spruch Obadjas* aus Jorams Zeit stammt und Joel* unter Joas geweissagt hat. S. meinen Kommentar zu den Kl. Proph.[2] (1896), S. 41 ff. 87 f. Schon länger üblich war jedenfalls die schriftliche Aufbewahrung ganzer Reden, als Jesaja* und Micha* auftraten, in welchen die judäische Prophetie einen Gipfelpunkt erreichte, indem der erstere noch in großem Stil das Einwirken des göttlichen Worts auf die Geschichte des ganzen Volkes zeigt und beide auch geistig eine noch unerreichte Höhe des Zukunftsbildes in den messianischen Ausblicken aufweisen. Besonders reich entfaltet sich dann die Prophetie gegen die Zeit des Untergangs des judäischen Reiches. Nahum*, Zephanja*, Habakkuk* vertreten sie beim Übergang der Weltmacht von den Assyrern zu den Babyloniern. Eine Prophetin Hulda erfreute sich zu Jerusalem im 18. Jahre Josias des höchsten Ansehens 2 Kg 22, 14. Damals war aber bereits Jeremia* von Anathot von Gott berufen worden, um das prophetische Zeugnis während der letzten Kämpfe und des Untergangs der Königsstadt ununterbrochen zu verkündigen und dabei den geistigen Ertrag der Offenbarungsgeschichte innerlicher und reiner als je zusammenzufassen. Wunderbar wurde er bei allen Leiden der Verfolgung von seinem Gott beschützt und zu höchstem Ansehen geführt, während ein Prophet Uria, der sich durch die Flucht nach Ägypten der Ungnade des Königs Jojakim zu entziehen suchte, der Hinrichtung nicht entging (Jer 26, 20 ff.). Unterdes wurde bedeutsamerweise der etwas jüngere Ezechiel* im babylonischen Exil von Gott mit Gesichten begnadigt, der ferne vom Heiligtum als Seelsorger eine mehr individuelle Pflege an den Gemeindegliedern übte und dabei nach seiner Neigung besonders der äußeren Gestalt des künftigen Kultus seine Aufmerksamkeit zuwandte, aber in seinem Urteil über Könige und Volk sich mit

Jeremia in ungesuchter Übereinstimmung befand. Neben diesen hervorragenden Gestalten gottberufener Seher und Zeugen der göttlichen Wahrheit, die auch ungenannte Gesinnungsgenossen haben mochten, gab es aber in Juda wie in Israel eine zahlreiche Prophetenzunft, von der Jesaja und Micha wie Jeremia und Ezechiel nichts gutes zu sagen wissen, mit der sie sich vielmehr in einem scharfen Gegensatz befanden, weil diese vulgären „Propheten" sich vom Zeit- und Volksgeist regieren ließen und ihre natürlichen Sympathien und patriotischen Empfindungen für göttliche Inspiration ausgaben, während sie, von egoistischen Interessen geleitet, den sittlich-religiösen Schäden gegenüber den göttlichen Straferust vermissen ließen. Vgl. z. B. Jes 28, 7; Mi 3, 5 ff. 11; Jer 23, 9—40; 27, 14 ff.; Ez 12, 24; 13, 1 ff. Eine feindliche Begegnung Jeremias mit einem solchen falschen Propheten Hanani erzählt Jer 28. Auch unter den Exulanten in Babylonien standen solche optimistische Träumer auf, welche sich als Propheten geberdeten, aber von Jeremia scharf verurteilt wurden, Jer 29, 8 ff.

Die Gesichte Daniels*, die aus dem Exil abgeleitet werden und ausschließlich die Weltlage in ihrem Verhältnis zur Gottesherrschaft zum Gegenstand haben, nehmen eine besondere Stellung ein, teils um dieses ihres politischen Inhalts willen, teils wegen der Dunkelheit ihres Ursprungs, womit es zusammenhängt, daß sie nicht in der Sammlung der **nebiim** Platz gefunden haben. Die Rückkehr aus der babylonischen Verbannung wurde vorbereitet durch einen Propheten, dessen Persönlichkeit dunkel bleibt, gewöhnlich Deuterojesaja genannt. S. meinen Komm. z. Jes[3] (1904), S. 140 ff. Derselbe trat vom ersten Erscheinen des Königs Koresch auf der Weltbühne an als Zeuge dafür auf, daß jetzt die früheren Weissagungen auf den Sturz Babels und die Befreiung Israels sich zu erfüllen angefangen hätten, und verkündete selber prophetisch die Vollendung des Gottesreichs auf Erden. Seine durch erhabene Auffassung und Sprache ausgezeichneten Reden mögen viel dazu beigetragen haben, daß eine größere Schar von Verbannten sich zur Heimkehr entschloß. Ebenso haben besonders die Propheten Haggaj* und Sacharja* das Verdienst, daß der Tempelbau trotz der vielen entgegenstehenden Schwierigkeiten im Jahr 520 energisch in Angriff genommen wurde. Doch gab es auch nach dem Exil noch minderwertige und falsche Propheten. In den kanonischen Geschichtsfragmenten über die Zeit nach der Heimkehr erscheinen Neh 6, 6—14 dem Nehemia feindliche Propheten, darunter auch eine Prophetin Noadja. In die Zeit Esras und Nehemias gehört aber auch der letzte kanonische Prophet, Maleachi*, bei welchem die lyrische Diktion bereits dialektischer Lehrweise Platz macht. Eine Wandlung in der Stellung zum äußern Kultus ist bei diesen letzten Propheten recht deutlich sichtbar. Während die früheren (Amos, Hosea, Jesaja, Micha, Jeremia) gegen entarteten oder geistlosen Gottesdienst, auf den sich das Volk nicht wenig zu gute that, und der es geradezu hinderte, seine wahre Stellung zu Gott zu erkennen, eifern mußten (vgl. die Bemerkungen Bd XIV S. 396 f.), gewann der Kultus nach der Zerstörung des Tempels wieder an idealer und pädagogischer Bedeutung. Ezechiel wendet seine ganze Sorgfalt wieder demselben zu. Ebenso war dessen Wiederherstellung und gewissenhafter Betrieb für die zurückgekehrte Gemeinde eine Lebensbedingung. Daher der Eifer, womit Haggaj, Sacharja, Maleachi unermüdlich an die Erfüllung dieser Pflichten erinnern. Die frühern Propheten konnten in der Regel ihre ganze Kraft auf die sittlichen Forderungen vereinigen, da die gottesdienstliche Übung nur zu sehr im Vordergrund des Pflichtbewußtseins stand. Später verriet sich die Gleichgiltigkeit gegen Gott gerade in der Lässigkeit, mit der man den kultischen Obliegenheiten nachkam. Damit soll nicht bestritten werden, daß, zum Teil infolge des Gegensatzes, in dem sie sich befanden, jene älteren Propheten eine freiere, genialere Bewegung des Geistes bekunden als diejenigen, welche in der Einschärfung kultischer Satzungen ihre besondere Aufgabe erkannten. Da die äußerlich gesetzliche Frömmigkeit schließlich nur zu sehr überwucherte, kam es zum schärfsten Konflikt zwischen der pharisäischen Gesetzlichkeit und dem vollkommenen Träger des geistigen Gottesworts, wie die Evangelien erzählen.

In der Zwischenzeit ist die Prophetie nach dem spätern jüdischen Bewußtsein verstummt, das Maleachi als den letzten Propheten betrachtet. Selbst in der Heldenzeit der Makkabäer war man sich bewußt, von ihr verlassen zu sein und auf ihr Wiedererscheinen warten zu müssen 1 Mak 4, 46; 9, 27; 14, 41. Doch fehlte es wohl nie ganz an solchen, welchen man die prophetische Gabe zutraute oder die sie für sich in Anspruch nahmen, wenn sie auch nicht allgemeine Anerkennung gefunden haben. Ein mystisch gerichteter Kreis ist der, aus welchem in den letzten Jahrhunderten vor Christo die pseudepigraphischen Apokalypsen hervorgingen (Bd XII S. 729, 21), deren Verschiedenheit von den alten Prophetenbüchern auf der Hand liegt. Verwandt ist mit dieser epigonenhaften Schrift-

stellerei, was Josephus Bell. Jud. 2, 8, 12 von den Essäern berichtet: „Es finden sich auch solche unter ihnen, die, nachdem sie sich von Jugend auf mit den hl. Büchern, den Sprüchen der Propheten und mancherlei Reinigungen vertraut gemacht haben, die Zukunft vorherzuwissen behaupten. Und in der That ist es ein seltener Fall, wenn einmal ihre Weissagungen nicht in Erfüllung gehen“ Schon aus dieser Äußerung geht hervor, daß er sich weniger um originale Inspiration als um Nachahmung und Verwertung der alten Litteratur handelte. Prophetische Äußerungen glaubte man allerdings bei einzelnen wahrzunehmen, so bei Essenern Jos. Ant. 13, 11, 2; 15, 10, 5; bei Hyrkan ebenda 13, 10, 7. Josephus selbst hatte prophetische Anwandlungen (Bell. Jud. 3, 8, 9). Allein es ist dabei nur noch von einem Voraussehen und Voraussagen künftiger Dinge die Rede, welchem die höhere Weihe zu fehlen scheint. Es mangelt auch die Autorität, welche die alten Propheten ihrer Person und ihrem Worte zu wahren wußten.

Nach manchen neuern Kritikern wären freilich bedeutende Partien der heutigen Prophetenbücher Jesaja, Jeremia, Sacharja u. a. Erzeugnisse der letzten Jahrhunderte v. Chr. Nun kam es zwar vor, daß Sprüche eines spätern auf die Rolle eines ältern Propheten geschrieben und dann mit der Zeit ihm irrigerweise beigelegt wurden. Allein es ist nicht denkbar, daß ein Weissagungsbuch wie das des großen Jesaja als eine offene Anthologie angesehen wurde, in die jeder seine Beiträge einschalten konnte. Dies widerspräche der hohen Achtung, die man vor dem prophetischen Worte empfand. Erläuternde Zusätze können ja auch diese Texte erfahren haben. Aber es ist nicht glaubhaft, daß man sich erkühnte, durch solche Erweiterungen den Sinn etwa ins Gegenteil zu verwandeln, z. B. Drohungen in Verheißungen umzubiegen. Auch setzt der Umstand, daß nach dem Buch Jesu Ben Sira zu schließen, im Anfang des 2. Jahrhunderts v. Chr. der Prophetenkanon wohl schon seit längerer Zeit abgeschlossen war, den kritischen Hypothesen eine Schranke, die nicht mißachtet werden sollte. Jedenfalls wäre es auch verwunderlich, wenn von solchen Glossatoren, die es nicht gewagt hätten unter eigenem Namen sich als Propheten auszugeben, nicht bloß erbauliche Reflexionen, sondern gerade die genialsten Sprüche des prophetischen Schrifttums, z. B. die messianischen Weissagungen, herrühren sollten.

II. Die Eigenart des alttestamentlichen Prophetentums. Das Eigenartige des prophetischen Redens besteht nach dem alttestamentlichen Bewußtsein im allgemeinen darin, daß es nicht das Erzeugnis der natürlichen Geisteskräfte in ihrer Beziehung auf die Außenwelt ist, sondern daß eine überirdische Macht dem Propheten Jahvehs den Inhalt seiner Rede eingiebt, so daß, was er redet, nicht sein eigenes, sondern Gottes Wort ist. Da diese Macht den Propheten gewaltig ergreift, so daß er nicht mehr frei seinem eigenen Antrieb folgt, sondern sich von ihr umschlossen und in seinem inneren und äußeren Thun geleitet weiß, heißt sie öfter die Hand des Herrn Jes 8, 11; Jer 15, 17; Ez 1, 3; 3, 14. 22; 8, 1; 2 Kg 3, 15 u. s. w.; diese Hand, welche über ihn kommt, auf ihn fällt, sich stark über ihm erweist, entrückt ihn seinem gewohnten Vorstellungskreis und seinen Anschauungen; sie setzt ihn mit Gott, der Quelle höherer Erkenntnis, in Verbindung. Dieselbe Macht wird noch öfter nach ihrem Wesen der Geist Jahvehs genannt, wie denn der Prophet geradezu „Mann des Geistes“ heißt, Ho 9, 7. Zwar erwähnen nicht alle Propheten dieses zum Empfang höherer Offenbarung unentbehrlichen Mediums, aber die allgemein in Israel herrschende Anschauung setzte voraus, daß das göttliche Wort dem Menschen durch den göttlichen Geist vermittelt werde. Dieser Geist des Herrn ist nicht zu verwechseln mit dem allgemeinen göttlichen Lebensgeist, der allen lebendigen Wesen innewohnt, selbst den Tieren Odem und Leben giebt (Jes 42, 5; Hi 33, 4; 34, 14 f.; Ps 104, 29 f., vgl. Gen 6, 17; 7, 15; Nu 16, 22; 27, 16). Eher läßt sich jener Gottesgeist vergleichen, der einzelne Glieder der Gemeinde wie die Richter oder den Werkmeister Bezaleel zu außerordentlichen Thaten im Dienste Gottes befähigte (Ri 3, 10; 11, 29; 13, 25; 14, 6. 19; 15, 14; Ex 31, 3; 35, 31). Es sind also hinsichtlich der Mitteilung göttlichen Geistes an die Menschen verschiedene Potenzen und weiterhin verschiedene Gaben (χαρίσματα) zu unterscheiden. Der den Propheten verliehene Geist ist ein überweltlicher, d. h. von den natürlichen Geisteskräften wesentlich verschiedener, der zwar dauernd sich auf ihnen niederlassen kann, aber auch dann von ihrem natürlichen Bewußtsein geschieden bleibt und zu gewissen Zeiten sich in bestimmten Kundgebungen äußert, indem er ihre Sinne und ihre Sprache in Beschlag nimmt, das Schauen oder Hören göttlicher Dinge vermittelt und zu deren Verkündigung antreibt. Auf diese Überweltlichkeit des Geistes als eine durchgängige Vorstellung deuten auch die Ausdrücke, mit welchen sein Kommen über einen Menschen bezeichnet ist, היה על Nu 24, 2; 1 Sa 19,

20. 23; 2 Chr 15, 1; 20, 14; oder gewaltsamer נפל על Ez 11, 5; oder צלח על vom plötzlichen Eindringen, Durchdringen 1 Sa 10, 6. Auch heißt es von diesem Geiste: er zieht einen Menschen an (לבש) wie ein Kleid, macht ihn so zu seiner verkörpernden Hülle Ri 6, 34; 1 Chr 12, 18; 2 Chr 24, 20. Daneben findet sich נוּחַ עַל vom Geiste ausgesagt: sich auf jemand niederlassen, auf ihm ruhen, Nu 11, 25. 26; 2 Kg 2, 15; Jes 11, 2. Infolgedessen ist der Geist Gottes über einem Menschen Jes 61, 1. Dieser Ausdruck leitet über zu einem bleibenden Zustand der göttlichen Begeisterung, wobei jedoch deren höherer Ursprung sich gleichfalls bestimmt andeutet. Noch mehr tritt der Spender dieser außerordentlichen Gabe hervor, wo von Gott ausgesagt ist, er gebe (Nu 11, 29; Jes 42, 1) oder gieße (Joel 3, 1 f.) diesen Geist auf die Menschen aus. Überall ist es ein Neues, Höheres, was über den Menschen kommen muß, damit seine Worte göttliche seien. Und auch da, wo dieser Geist sein bleibendes Eigentum geworden ist, hat dieses Verhältnis durch eine schöpferische Gottesthat seinen Anfang genommen, welche in der Regel nicht zeitlich und jedenfalls nicht sachlich mit der Verleihung des allgemeinen Lebensgeistes zusammenfällt. Auch wird vom dauernden Besitz des Geistes bei den Propheten dessen mächtigeres Kommen unterschieden, welches sie dann verspüren, wenn Gott ihnen eine bestimmte Offenbarung erschließen will. Der göttliche Geist rüstet dabei nicht allein die Subjektivität des Propheten zu, sondern übermittelt ihm die objektive Offenbarung. Daß dieser Geist es ist, dank welchem die göttliche Offenbarung dem Menschen nahe kommt und in ihn eingeht, daß er den Menschen mit derselben befruchtet, die Worte des Propheten also Eingebungen dieses göttlichen (natürlich nicht des menschlich-subjektiven!) Geistes sind, zeigen Stellen wie 2 Sa 23, 2; Jes 61, 1 (48, 16); Joel 3, 1 (Mi 3, 8); Sach 7, 12. Lehrreich ist auch das Gegenstück 1 Kg 22, 22 ff.

Weil der Geist frei waltet, ist die Gabe der Weissagung nicht etwas, was sich vererbte, also Vorrecht einer bestimmten Kaste, noch etwas, was sich anlernen ließe, also Besitztum einer Zunft oder Schule wäre. Wohl bereitete man sich in den alten Prophetengenossenschaften auf den Empfang des Geistes vor, aber er wehte allezeit, wo er wollte: Viele, die jenen Vereinigungen angehörten oder zum Prophetenstand sich berufen glaubten, kamen nur mittelbar durch geistgesalbte Männer, wie Samuel, Elia, Elisa, mit ihm in Berührung oder sahen sich, da der Geist sie mied, veranlaßt, andere anerkannte Propheten nachzuahmen, wenn sie nicht gar in künstlicher Selbsterregung ihre Zuflucht suchend, andere und wohl auch sich selbst durch Gebilde ihrer Phantasie und haltlose Träume täuschten. Umgekehrt kam der Geist über Amos, den Hirten zu Thekoa, der weder ein Prophet von Stand und Beruf, noch ein Prophetenjünger war (Am 7, 14 f.), und machte ihn mit einemmale zum Propheten von göttlichem Beruf. Auch durch Männer, die überhaupt nicht zu fortgesetzter Lehrthätigkeit und Predigt ausersehen waren, konnte der Geist gelegentlich reden, wie z. B. durch David 2 Sa 23, 2. Ja er ergriff auf Augenblicke sogar Persönlichkeiten, die sonst nach ihrer Gesinnung Gott ferne standen: den heidnischen Seher Bileam machte der Herr zu seinem Organ; der Hohepriester Kajaphas redete ein Wort nicht aus sich selbst, sondern vom Herrn eingegeben (Jo 11, 51). In der Regel aber sind solche Männer Empfänger der Weissagung gewesen, die in andauerndem, ihren Sinn und Wandel heiligenden Umgang mit Gott standen, nachdem sie meist in einer besonders feierlichen Stunde der Berufung mit ihrem Amte betraut worden waren. Vgl. die ethischen Bedingungen des prophetischen Dienstes betreffend Ps 50, 16 f.; Mi 3, 8. Berufungen, welche durch großartige Visionen ausgezeichnet sind, siehe Ex 3, 1 ff.; Jes 6; Jer 1; Ez 1—3. Nicht aus eigenem Nachdenken und Entschlusse ist solchen erkorenen Werkzeugen Gottes ihr Beruf erwachsen, sondern sie sind sich eines Erlebnisses bewußt, wo ohne ihr Zuthun, ja trotz allen Sträubens ihrer eigenen Natur (Ex 4, 1 ff.; 6, 12; Jes 6, 5; Jer 1, 6) der Herr durch eine überwältigende Offenbarung seiner Herrlichkeit und einen Ruf von unmißverständlicher Deutlichkeit sie in seinen Dienst genommen hat. Lehrreich für das Verhalten des Berufenen zu dem Berufenden ist Jer 20, 7, wo die ersten Worte: du hast mich überredet und ich ließ mich überreden" zeigen, daß Gott nicht mit lauter Zwang verfuhr, sondern die Lust weckte, ihm zu dienen (Jer 15, 16), die weiteren: „du hast mich ergriffen und wurdest übermächtig" darauf deuten, daß sobald der Seher sich dem Gotte willig ergab, der um ihn warb, er eine übermächtige Gewalt erfuhr, die ihn fortan gebunden hielt: Er mußte Gottes Worte in sich aufnehmen und verkünden, auch wenn diese ihm nicht mehr, wie vielleicht zu Anfang, ein heiliger Genuß, sondern die Ursache unsäglichen Leidens waren. Jer 15, 16—18; vgl. Ez 3, 3; Apk 10, 9 f. Auch solche in des Herrn Dienste beständig stehende „Männer Gottes" (1 Sa 9, 6) waren übrigens nur zu gewissen Stunden göttliche Offenbarungen zu empfangen sich bewußt

und diese letzteren unterschieden sich für ihr eigenes Urteil scharf und deutlich von den subjektiven Gedanken und Empfindungen ihres Herzens. Auch die Wahl des Zeitpunktes der Offenbarung bleibt Gott vorbehalten. Im Unterschiede von den heidnischen Orakeln und auch der Einrichtung des Urim und Thummim, wo die Initiative vom fragenden Menschen ausging, ist in der echten Prophetie die Offenbarung Gottes nichts menschlich Veranstaltetes, sondern der Herr wählt frei die Stunde, wo er sich dem Propheten und durch diesen dem Volke offenbaren will. In Zeiten des Gerichts bleibt er öfter völlig stumm, so daß den Menschen diese Quelle der Erkenntnis seines Ratschlusses versiegt. Das schließt nicht aus, daß prophetische Gottesworte nicht selten auch durch Befragung eines bewährten Propheten veranlaßt werden (2 Sa 7, 2 ff.; Jer 37, 3 ff.; 42, 2 ff.; Sach 7, 3 ff.); allein die Antwort kann verziehen (Jer 42, 7) oder ganz ausbleiben. Der Prophet aber kann sich wohl auf den Empfang des göttlichen Wortes rüsten (Hab 2, 1), wobei selbst ein sinnliches Mittel, wie die Musik, nicht ausgeschlossen ist (2 Kg 3, 15); aber ob der Herr sich erbitten läßt, zu ihm zu reden, hängt lediglich von seiner Gnade ab.

Das prophetische Wort entsteht nämlich dadurch, daß Gott zum Propheten redet, ehe dieser im Namen Gottes zu den Menschen redet. Der erste Akt ist bei der echten Prophetie der rezeptive, wo der Knecht Gottes wahrnimmt oder vernimmt, was er weiterhin verkünden soll. Da Gott in Gesicht und Wort zu ihm redet, wird diese rezeptive Seite der prophetischen Thätigkeit bald als ein Sehen, bald als ein Hören bezeichnet, ohne daß beides durchweg zu scheiden wäre. Der älteste Name des Propheten ist nach 1 Sa 9, 9 רֹאֶה, Seher. Durch diese Benennung ist ihm ein außerordentliches Wahrnehmungsvermögen zugeschrieben. Nicht übel erklärt Isidorus Hispal. (**Etymol. VII,** 8, 1): **„Qui a nobis prophetae, in V. T. videntes appellantur, quia videbant ea quae ceteri non videbant, et praespiciebant quae in mysterio abscondita erant.** In dem Ausdruck liegt vor allem, daß dem Propheten der Inhalt seiner Weissagung als ein objektiver außer seinem subjektiven Denken und Fühlen gegeben und zwar unmittelbar gegeben ist, nicht das Resultat seiner Reflexionen, Schlüsse, Berechnungen bildet. Aber auch das, daß dieser Inhalt dem lebendigen Geschehen, nicht der abstrakten Theorie angehört, deutet sich schon darin an. Ohne sein Zuthun schaut der Prophet, dessen Auge Gott entschleiert hat (Nu 24, 4), die Geheimnisse Gottes (Am 3, 7), die Dinge, welche der Herr vor dem gewöhnlichen Blick des Menschen zu verbergen pflegt, ob sie nun der Gegenwart oder Zukunft angehören, vgl. Da 10, 1. Diese Dinge können sich bildlich, symbolisch vor dem Auge des Sehers darstellen, aber auch dann ist er nicht der Bildner dieser Zeichen und Gestalten — dies unterscheidet ihn vom Dichter — sondern ein anderer Geist bietet ihm dieselben dar, so daß sich ihm sogar oft ihre Bedeutung erst allmählich erschließt. Vgl. z. B. Sach 2, 2 ff.; 4, 1 f. Diese Objektivität des Offenbarungsinhaltes wird aber auch durch die bei den Propheten, deren Schriften wir haben, häufigere Bezeichnung „Wort Jahves" gefordert. Siehe Wort und Gesicht nebeneinander Nu 24, 4. Wie der Mensch nicht Urheber des prophetischen Gesichtes ist, so auch nicht des echten prophetischen Wortes. Dieses ergeht zuerst an den Propheten, ehe es durch ihn noch anderen Menschen kund wird. Wenn auch zeitlich nicht selten beides zusammenfallen mochte, so getraut sich doch der gewissenhafte Prophet nicht zu sagen: „So spricht der Herr" — wenn er nicht unzweideutig das Wort seines Gebieters vernimmt. Von den Gedanken und Worten seines eigenen Herzens hebt sich dieses Gotteswort auf schärfste ab, ja es steht mit jenen nicht selten in Gegensatz und Widerspruch. Man sehe z. B., wie sich in Habakkuks Schrift die Rede des gottgesandten Propheten und die des frommen Beters unterscheidet: 1, 2—4 klagt er seinem Gott das Unrecht, das im Land allgemein geschehe; v 5 ff. verkündet Gott etwas Unerhörtes, was er vorhabe, das Gericht durch die Chaldäer. v. 12 ff. klagt der Prophet namens seines Volks über den gewaltthätigen Verwüster. 2, 1 blickt er nach einer tröstlichen Eröffnung aus, die ihm v. 4 ff. zu teil wird, wo Gott ihn das Gericht über jene heidnische Weltmacht schauen läßt. K. 3 endlich folgt ein lyrischer Widerhall der geschauten Parusie. — Der Unterschied zwischen göttlichem Gesicht und Wort, prophetischem Schauen und Hören ist übrigens ein relativer; beides geht ineinander über. Wie auch die eigentlichen Visionen von göttlichen Worten begleitet sind und mit diesen zusammen selber ein „Wort des Herrn" bilden, so ist umgekehrt der Inhalt des geoffenbarten Wortes etwas vom Propheten Geschautes, auch wo die Offenbarung nicht in völlig sinnlicher Gestalt vor dem Auge des Propheten steht. In den allgemeinen Überschriften wie Am 1, 1; Jes 1, 1; 2, 1; 13, 1; Mi 1, 1; Hab 1, 1 werden denn auch weissagende Worte, Sprüche, Reden Gegenstand des prophetischen Schauens genannt, was nach Stellen wie Jer 38, 2; Hab 2, 1—3 berechtigt ist,

so daß man nicht mit König (Offenbarungsbegr. II, 192; vgl. 2ff.) in dieser Sprechweise der Überschriften eine spätere Alterierung des prophetischen Sprachgebrauchs erkennen kann, welche sogar zu einer materialen Abirrung vom prophetischen Bewußtsein führe. König meint nämlich, das Verbum חָזָה (im Unterschied von רָאָה) werde an echten prophetischen Stellen nicht vom Offenbarungsempfang wahrer Propheten gebraucht, sondern stehe nur von den falschen, indem es einen „im Innern des Menschen stattfindenden Prozeß charakterisiere" (II, S. 30). Allein so gut wie חזון Ho 12, 11; Hab 2, 2f.; Ez 7, 13; 12, 23 u. a. konnte auch das Verbum חזה von der Wahrnehmung objektiver Offenbarung gebraucht werden, wie zum Überfluß Jes 30, 10; Ez 12, 27 beweisen. Wenn dem חזה von vornherein das Merkmal einer des realen Grundes entbehrenden Subjektivität anhaftete, brauchte Ez 13, 6f.; vgl. 12, 24 שוא nicht notwendig dabeizustehen, ebensowenig Jer 23, 16 לבם bei חזון. Unseres Erachtens sind aber ראה und חזה nur insofern zu unterscheiden, als ersteres rein die Beziehung des Auges auf den Gegenstand, den es sieht, bezeichnet, daher das Wort an Stellen wie Ez 13, 3; Jes 44, 9, wo von einem gegenstandslosen Weissagen die Rede ist, besonders gut paßt, חזה mehr zuständlich das Verweilen des Blickes auf einem Bilde, daher es für die Charakterisierung des prophetischen Schauens im allgemeinen (wie in jenen Überschriften), aber auch des träumerischen der falschen Propheten sich besonders leicht anbot. — Auch מראה wird 1 Sa 3, 15 von einer bloß phonetischen Offenbarung gebraucht.

Fragen wir nun näher, in welchem psychischen Zustand sich die Propheten bei ihrem Schauen göttlicher Gesichte und dem Vernehmen der Worte des Herrn befunden haben, so ist vor allem zu betonen, daß sie nach Empfang der Offenbarung genau über das Gesehene und Gehörte Auskunft zu geben wußten, was sie von den in einem Zustande des Schlafwachens ihre Aufschlüsse gebenden Schamanen (vgl. Tholuck, Propheten S. 8ff.) unterscheidet. Auch beim Empfang der Offenbarung selbst bleibt ihnen das Selbstbewußtsein, die Erinnerung an das Vergangene; vgl. z. B. Ex K. 4—6; 32, 7ff.; Jes 6, 5; Jer 1, 6 u. s. w. Das geistige Eigenleben wird zwar durch die Macht des wunderbaren Eindrucks zurückgedrängt; allein es erwacht nach demselben sogleich wieder zur Reflexion über das Geschaute und Gehörte. Die gewaltsame Ekstase, welche einen völlig passiven Zustand herbeiführte, der sich wie Raserei äußerte, kam zwar etwa bei Prophetenjüngern oder einem Saul vor (1. Sa 19, 24). Aber diese Unterdrückung des vernünftigen Bewußtseins ist bei den mit der Stimme des Herrn vertrauten Propheten einer gewissen Selbstbeherrschung gewichen, die sie erst befähigte, das Wort des Herrn klar zu vernehmen und weiterhin fruchtbar zu machen. Am meisten Ähnlichkeit mit den Schamanen zeigt noch Bileam, der halbheidnische Seher, der Mann „geschlossenen Auges" (Nu 24, 3. 15), d. h. dessen leibliches Auge für die Außenwelt geschlossen ist, während seinem Seherauge verborgene, ferne Dinge entschleiert sind; auch er spricht aber nicht in schlafwachem Zustand, sondern hat nachher volles Bewußtsein von dem, was er gesehen. Im übrigen verleugnet sich auch in dieser Hinsicht die verschiedene Individualität der einzelnen Propheten nicht. Hosea haben wir uns nach der Erregung, die noch in seinen geschriebenen Worten nachzittert, psychisch gewaltsamer mitgenommen zu denken, als etwa Haggaj; Ezechiel physisch stärker unter dem Einfluß der Hand des Herrn leidend, als Jesaja. So wenig aber als einen Seelenschlaf nach Art der Schamanen haben wir bei den Propheten den leiblichen Schlaf beim Empfang der Offenbarung vorausgesetzt zu denken, so daß ihre Gesichte und Unterredungen mit Gott in den Rahmen des Traumlebens einzugliedern wären. Siehe gegen diese Vorstellung den Art. Träume. — In der jüdischen und christlichen Theologie ist über den psychischen Zustand der Propheten viel verhandelt worden. Während die älteste patristische Anschauung, an Philo und Plato sich lehnend, das Ekstatische desselben betont (wie noch Hengstenberg), ist seit dem montanistischen Streit die kirchliche Theologie eher bemüht gewesen, eine abnorme Störung des menschlichen Geisteslebens von den Propheten fernzuhalten. Siehe darüber das Nähere bei G. Fr. Öhler, Theologie des Alten Testaments, 3. A., S. 745ff.

Mit der vorigen hängt die Frage zusammen, wie sich die leiblichen Wahrnehmungsorgane zu jenen Offenbarungen verhalten haben. Mit Recht protestiert König gegen die gangbar gewordene Behauptung, daß die Leiblichkeit dabei überall nichts zu thun hatte, sondern alles Schauen und Hören dieser Art einfach einem „inneren Sinn" zuzuschreiben sei. Dagegen verfällt er ins andere Extrem, indem er von der äußerlichen Wirklichkeit der von den Propheten beschriebenen Sinneswahrnehmungen ihre Objektivität abhängig macht. Gegen beiderlei Auffassungen entscheidet 2 Ko 12, 3, wo Paulus die Beteiligung der Leiblichkeit an dem ekstatischen Erlebnis als etwas ihm selbst Zweifelhaftes, für den

Wert desselben Gleichgültiges bezeichnet. Analoger Weise werden wir weder aus dem Wesen der Prophetie a priori folgern können, daß die Visionen und Offenbarungen der Gottesstimme bloß innerlich vernommen, noch daß dieselben, so gewiß sie objektiven Charakter hatten, durch die äußeren Sinne sich vermittelten. In welchem Maße die äußeren Gesichts- und Gehörsorgane, die Augen- und Ohrennerven durch jene Eindrücke in Mitleidenschaft gezogen wurden, ist mehr ein physiologisches als ein theologisches Problem. Eine Hauptschwäche der umfassenden und verdienstvollen Darstellung Ed. Königs ist es, daß der große Unterschied zwischen sinnlich-äußerlicher Wirklichkeit und objektiver Realität nicht zu seinem Rechte kommt, als ob die objektive Wahrheit der Offenbarung, wonach sie einen außermenschlichen und übermenschlichen Ausgangspunkt hat, nur bei sinnlicher Fassung jener Wahrnehmungen könnte festgehalten werden (vgl. z. B. Offenbarungsbegr. II, 158. 160. 181 f.). So ergiebt sich ihm, daß das Reden Gottes zu den Propheten stets ein phonetisches, sinnlich lautes war, und er verwirft nachdrücklich die von Oehler und Riehm beigezogene Vergleichung mit der Art, wie Gottes Stimme etwa zum christlichen Beter spricht und ihn der Erhörung versichert. Vgl. Riehm, Mess. Weiss.[2] S. 38 ff.; Öhler, Altt. Theol.[3] S. 761. Eine Analogie ist bei lichten Höhepunkten des Gebetslebens — freilich nur bei diesen! — wirklich vorhanden. Vgl. den Ausdruck מענה Mi 3, 7; Hab 2, 1 f.; Jer 23, 35 u. a. wie so oft bei Gebetserhörungen. König meint, bei einem bloß innerlichen Vorgang hätten die Propheten das göttliche Wort von der Stimme des eigenen Herzens nicht sicher unterscheiden können. Dies ist ein das Walten des göttlichen Geistes beeinträchtigendes Vorurteil. Auch darf nicht übersehen werden, daß sinnliche Eindrücke vor der Gefahr der Selbsttäuschung keineswegs sicherstellen. Es giebt Hallucinationen des Gesichts, aber auch des Gehörs. Wir erinnern in letzterer Hinsicht nur an Muhammed und als ein Beispiel der Gegenwart an G. Monod, dessen Irrwahn, Christus zu sein, nach seiner Beteuerung auf eigentliche Worte, die er vernommen habe, zurückgeht (Quatre lettres de Guillaume Monod, Genève 1879, p. 4 sq.). Vielmehr ist schon bei den alttestamentlichen Propheten das, was sie im Grund versichert, Gottes Offenbarung zu empfangen, nicht das Sinnliche, sondern die geistige Macht, die innere Hoheit und Heiligkeit, mit der jene Bilder und Worte unabweislich vor ihre Seele traten. Anderseits aber sollte nicht verkannt werden, daß in weit höherem Maße, als unser abstraktes, modernes Denken anzunehmen geneigt ist, die Leiblichkeit des Propheten von jenen Offenbarungen affiziert wurde. Nur ist dies nicht die Hauptsache, weder für das Bewußtsein der Propheten, noch für das unsrige, sondern die Objektivität der Weissagung, wonach sie das Zeugnis einer realen göttlichen Geistesmacht, nicht Erzeugnis menschlicher Gedankenarbeit oder des Spieles der Gefühle ist.

Ist das Wort des Herrn etwas von dem Propheten Geschautes, Vernommenes, etwas von außen an ihn Herangetretenes, so kann es nicht das Produkt seiner eigenen Gedanken und Schlüsse, der Inhalt seiner subjektiven Vermutungen, Befürchtungen oder auch Ahnungen sein. In der That weiß der Prophet diese Offenbarungen von seiner subjektiven Gedanken- und Gefühlswelt scharf geschieden. Mit untrüglicher Sicherheit erkennt er die Gottesstimme und spricht das Todesurteil über die falschen Propheten, welche weissagen, was aus ihrem eigenen Herzen stammt, d. h. ihrer Subjektivität entsprungen ist. Vgl. Jer 23, 16. 31 ff.; 28, 16; Ez 13, 2. Während der falsche Prophet rechnet, welcher Ausgang der wahrscheinlichere sei, dabei von nationaler Begeisterung sich tragen läßt und dieselbe zu wecken sucht, vielfach auch Menschengunst und persönlichen Gewinn im Auge hat, verkündet der wahre Prophet solches, was allem Augenschein und aller Wahrscheinlichkeit widerspricht, die Gefühle seines Volkes verletzt, ja sein eigenes Herz aufs Schmerzlichste verwundet, und zwar verkündet er es mit einer so unerschütterlichen Gewißheit, ohne sich durch Spott und Mißhandlung irre machen zu lassen, daß eine außerordentliche Erkenntnisquelle ihm zugestanden werden muß. Jede nur mit den gewöhnlichen psychischen und geistigen Funktionen rechnende Erklärung sieht sich durch jene bestimmte Unterscheidung, die der Prophet zwischen seinem eigenen Denken und der göttlichen Offenbarung zu machen weiß, sowie durch diese unanfechtbare Zuversicht des Propheten vor ein unlösbares Problem gestellt. Zwar hat es an Versuchen nicht gefehlt, die Weissagung aus einem Zusammenwirken natürlicher Faktoren zu erklären, wobei man die Einwirkung eines übernatürlichen entweder auf unbewußte Selbsttäuschung oder auf bewußte Einkleidung seitens der Propheten meinte zurückführen zu können. Man berief sich darauf, daß auch sonst hervorragende Eigenschaften und außerordentliche Erscheinungen, die sich doch für uns natürlicherweise erklären lassen, bei den Israeliten von der Bethätigung eines transcendenten Faktors abgeleitet wurden, so z. B. die Melancholie Sauls 1. Sa 16, 14 ff., die eine natürliche

gewesen sei, wie das dagegen angewandte Heilmittel zeige, und doch von einem bösen Geiste herrühren solle, den Gott gesandt habe (so schon Spinoza tract. theol. pol. cap. 1) oder die natürliche Weisheit Salomos (so gleichfalls Spinoza) oder die Kunstfertigkeit Bezaleels (Ex 31, 3; so Redslob); allein abgesehen davon, daß die Hebräer die Natürlichkeit dieser Erscheinungen auch nach unserem Maßstabe gemessen, nicht würden gelten lassen, bleibt doch das innere Verhältnis des Propheten zu seiner Offenbarung ein psychologisches Rätsel. Hier handelt es sich nicht um einen absonderlichen Gemütszustand oder eine bleibende Geistesgabe, sondern um einzelne Einsichten, welche sich mit Bestimmtheit von den übrigen Vorstellungen und Anschauungen des Propheten abhoben. Auch ging bei diesem Volke die Naivität keineswegs so weit, wie man nach Hitzig (Jesaja S. XXIV) meinen sollte, daß den Israeliten „der Geist eigener Innerlichkeit noch unbewußt und für sich selber noch ein äußeres war, so daß er noch seine eigenen Gebilde, Vorsätze und Gedanken als ein Äußeres und von außen bekommenes betrachten konnte". Im Gegenteil wird durch die oben angeführten Stellen die echte Weissagung allen Entwürfen und Gebilden eigener Phantasie und Erwartung so gegenübergestellt, daß diese der eigenen Innerlichkeit des Menschen zugewiesen, jene dagegen als etwas von oben Geschenktes bezeichnet wird. Lehrreich ist, wie anders Nathan infolge göttlicher Eingebung spricht, als er nach persönlicher Einsicht geurteilt hatte 2 Sa 7, 3. 4ff. — Die altrationalistische Theologie freilich meinte, im Propheten weiter nichts als einen Mann von ausgezeichneten Gaben des Geistes und Herzens sehen zu sollen, einen Beobachter des Lebens, einen Vertrauten der Tugend und durch sie der Gottheit, welchem jener sichere Blick in die Zukunft eigen sei, der dem sorglosen Erdenbürger entgehe, ein Weissager heiterer oder trüber Tage (so Hufnagel; ähnlich Eichhorn, Griesinger u. a.). Dies würde nicht über das Maß der Begabung hinausführen, dessen sich gewiß viele von den „falschen" Propheten rühmen durften. Das Spezifische an der wahren Prophetie wird damit in keiner Weise erklärt. Aber auch die höhere Intelligenz und Stimmung, wie Knobel sie erläutert (Prophetism. I, 179. 215f.), oder die geniale Konzeption, welche Redslob (Begriff des Nabi S. 18) zu Grunde legt, führen hier nicht zum Ziel. Und es ist bezeichnend, daß durch solche Anschauungen man, wie König (a. a. O. I, 22) an Knobel nachgewiesen hat, die Propheten auch um ihre moralische Hoheit und Tadellosigkeit bringt, welche man daneben nicht genug zu rühmen weiß. Noch viel weniger freilich wird man ihrem Sinn und Geiste gerecht, wenn man sie, wie neuerdings H. Winckler (KAT[3] 171ff.) zu einfachen politischen Parteiführern und Agitatoren macht, die sich von einer Großmacht wie Assyrien oder Babylonien hätten Losung und Vorlagen zu ihren Kundgebungen erteilen lassen! — Die formale Schwierigkeit, die sich entgegenstellt, wenn man das doppelte Bewußtsein der Propheten und ihr zuversichtliches Auftreten im Namen Gottes ohne Dazwischenkunft eines höheren Faktors erklären will, wird aber noch wesentlich gesteigert durch die Beschaffenheit des Inhalts der alttestamentlichen Weissagung, welcher sich aus bloßem Denken, aus moralischen Überzeugungen oder bloßen Ahnungen nicht erklären läßt, wie wir sehen werden.

Der zweite Akt bei der Entstehung des prophetischen Wortes ist der produktive, welcher darin besteht, daß der Prophet die empfangene Offenbarung anderen verkündigt. Diese Seite seiner Thätigkeit drückt die häufigste Bezeichnung נָבִיא aus (s. über die Form Orelli, Altt. W. S. 7f.), der Sprecher, nämlich Gottes. Man sehe, wie Ex 7, 1; 4, 16 dieses Wort mit פֶּה, Mund, Redeorgan wechselt. Man hat wohl neuerdings in nabi nach seiner Grundbedeutung den kanaanitischen Derwisch sehen wollen und es in scharfen Gegensatz gebracht zu roëh, das den vornehmern Seher bedeute (vgl. oben S. 83,30f. und Krätzschmar, Proph. u. Seher S. 6ff.). Allein abgesehen von der zweifelhaften Erklärung: nabi = „Rasender" stellen jene Derwischhorden eher eine Entartung von etwas Edlerem dar; das Rasen war ursprünglich nicht Selbstzweck, sondern die Ekstase sollte das Hellsehen und Weissagen oder Wahrsagen ermöglichen, daher jedenfalls eine innere Verbindung zwischen beiden Ausdrücken besteht. Auch ist schon Am 7, 12ff. chozeh, das Synonym von roëh, wesentlich gleichbedeutend mit nabi gesetzt, und Amos selbst verachtet die nebiim keineswegs nach 2, 11f. — Dieselbe Geistesmacht, welche dem Seher Gottes Offenbarungen mit unabweislicher Gewißheit vor die eigene Seele gestellt hat, drängt ihn, dieselben vor denen auszusprechen, an welche er gesandt ist. Diese göttliche Kausalität, welche ihn nicht nur nötigt zu sehen, sondern auch zu sagen, was er sieht, veranschaulicht aufs Lebendigste Am 3, 8: Hat der Löwe gebrüllt, wer sollte sich nicht fürchten? Hat der Allherr Jahveh geredet, wer sollte nicht weissagen; d. h. ebenso unwillkürlich, wie man erschrocken zusammenfährt, wenn die mächtige Stimme jenes Raubtieres ertönt, muß der Prophet weissagen, wenn an ihn Gottes gewaltiges Wort ergeht. Wenn der Prophet es versuchte,

die Worte des Herrn, die er empfangen, in sich zu verschließen, so hielt er es nicht lange aus; diese Worte brannten in seinem Innern Jer 20, 7. 9. Falsche und untreue Propheten freilich ließen sich in ihrem Reden und Schweigen durch menschliche Rücksichten und die Aussicht auf Gewinn, menschliche Gunst oder Ungnade bestimmen. Vgl. Mi 3, 5. 11; Jes 56, 10 u. a. — Ist ihm aber ein Wort aus jenem lebendigen Geistesstrom hervorgegangen, welchen der echte Prophet von seinen eigenen Gedanken und Gefühlen deutlich unterscheidet, so verkündet er es nicht als seine bloße Überzeugung, sondern als Wort des Herrn und verlangt dafür den entsprechenden Gehorsam und das Gott gegenüber geziemende Vertrauen. Dieses „so spricht der Herr" setzt voraus, daß nicht etwa nur ein göttlicher Impuls zu menschlichen Gedanken gegeben, eine gewisse Erregung des Menschen göttlich gewirkt worden sei, in welcher dieser nach eigenem Ermessen aus seiner Gedankenwelt heraus spräche, sondern daß vielmehr die Göttlichkeit sich auf das Wort, den bestimmt ausgeprägten Gedanken erstrecke. Das schließt freilich nicht aus, daß der Prophet dieses Wort nach Maßgabe seiner Darstellungs- und Ueberzeugungskraft mündlich und schriftlich entfaltet und ausgestaltet hat. Dies giebt selbst König (II, 356 ff.) zu, wodurch dann freilich seine strenge Forderung der phonetischen Sinnlichkeit der Offenbarungen einen starken Stoß erleidet; denn es läßt sich nicht verkennen, daß auch bei solchen Reden, die vom Propheten ausgesponnen sind, das „so hat der Herr gesprochen" oft wiederkehrt.

III. Die Eigenart des prophetischen Wortes ist A. in formaler Hinsicht schon durch das angedeutet, was über seine Vermittlung an den Menschen gesagt wurde. a) Mit der Aussage, daß die Offenbarung eine vom Propheten geschaute sei, ein Gesicht, hängt ihre konkrete Gestalt und lebendige Anschaulichkeit zusammen. Auch wo der Prophet nicht eigentliche Gesichte oder Visionen schaut, hat sein Wort in der Regel wirkliches Geschehen, lebendige Bilder, Begebenheiten, Ereignisse u. s. w. zum Inhalt. Er lehrt nicht allgemeine, abstrakte Wahrheiten, sondern schaut des lebendigen Gottes Bethätigungen, die dem gemeinen Blicke noch verborgen sind. Daß wir diese Bilder und konkreten Gestaltungen nicht als Erzeugnisse der menschlichen Reflexion auffassen dürfen, etwa als Schlußfolgerungen aus allgemeinen Prämissen und Applikationen allgemein gültiger Regeln oder als bewußte symbolische Einkleidung eigener Gedanken, haben wir schon gesehen. Vielmehr tritt die Offenbarung gleich zuerst in dieser lebendigen Gestalt vor die Seele des Propheten, und erst nachher knüpft sich des letzteren Reflexion daran. Wie sich uns oben zeigte, übersteigt das symbolisch Geschaute nicht selten seine intellektuelle Fassungskraft, ebenso aber auch öfter seine moralische. Wohl ist er z. B. sittlich prädisponiert, Gericht über Jerusalem zu erwarten, ja zu fordern; aber was er prophetisch schaut, ist nicht die bloße Vollstreckung seines sittlichen Urteils, sondern eine Heimsuchung, die vielleicht mit diesem in Widerspruch steht, weil sie über das Maß der Billigkeit weit hinausgeht. Die konkrete, lebendige Gestalt nun der prophetischen Eingebungen hängt mit der geistigen Anlage des Volkes und Stammes zusammen. Den Semiten, d. h. hier den Hebräern und den ihnen nächstverwandten Völkern, ist eine gewisse Unmittelbarkeit der Anschauung eigen. Die einzelne Erscheinung fassen sie in unmittelbarem Zusammenhang mit der obersten Ursache, der Gottheit. In dieser natürlich begründeten, aber durch den göttlichen Geist zum Charisma erhobenen Gabe, das Göttliche unmittelbar in seiner realen Bethätigung und Verwirklichung zu schauen, liegt die besondere Größe, aber auch die Schranke der alttestamentlichen Prophetie; ihre Größe, sofern sie das Walten Gottes bis in das äußerliche Geschehen hinaus erkennen läßt, seine Wege bis zur Verwirklichung im einzelnen aufdeckt, ihre Schranke, da diese Verleiblichung der Gottesgedanken, soweit sie vom Propheten kann gefaßt und von den Hörern kann verstanden werden, keine adäquate ist. Das Weissagen kann nur Stückwerk sein (1 Ko 13, 9), und muß das Göttliche, damit es sichtbar und greifbar werde, durch Vermittlung einer Erscheinung darstellen, welche sein Wesen zwar andeutet, aber nicht voll und genügend ausdrückt. Vgl. בַּמַּרְאָה Nu 12, 6.

b) In der Regel wird jedoch, wie wir sahen, die Offenbarung Gottes als Wort Jahvehs bezeichnet. Auch hierin liegt eine wichtige formale Eigentümlichkeit derselben. Dadurch, daß sie Wort ist, unterscheidet sich die prophetische Offenbarung erstens vom Typus, welcher, wie in der Natur- und Weltgeschichte, so insbesondere in der Heilsgeschichte heimisch ist als unzureichendes Vorbild, durch welches kommende Personen, Ereignisse, Einrichtungen abgeschattet werden. Auf einer tieferen Stufe kündet sich das Vollkommene bereits durch unvollkommenere Gestaltungen an. So weist die ganze mosaische Opfereinrichtung auf eine künftige, vollkommene Weise der Versöhnung hin; David, der König nach dem Herzen Gottes, ist Typus eines künftigen größeren Herrschers, in welchem das Ideal, das

jenem vorschwebte, vollkommen realisiert sein wird; der Untergang der Ägypter im Schilfmeer ist ein Ereignis, das für den Untergang der gottfeindlichen Weltmacht typisch geworden. Vgl. über den Ausdruck „Typus" und die Arten desselben Orelli a. a. O. S. 44 ff. Die bei Juden und Christen von alters her geübte, innerhalb der protestantischen Theologie am eifrigsten von Coccejus und seiner Schule gepflegte biblische Typik ist durch die subjektive Willkür welche sich leicht des Gegenstandes bemächtigt, in Verruf gekommen. Aber gerade die moderne Naturwissenschaft, welche die Vorabbildungen höherer Gestalten in niedrigeren Gebilden früherer Perioden erkennen lehrt, führt darauf, ihr auch auf biblischem Gebiet sogar vom rein wissenschaftlichen Standpunkt eine objektive Berechtigung zuzuerkennen. Diese Vorbilder sind freilich zunächst ihrer Bedeutung für die Zukunft selber nicht bewußt; sie sind darum auch stumm. Erst der Prophet leiht ihnen Sprache und deckt ihren Sinn auf. Kurtz nennt deshalb den Typus Realweissagung zum Unterschied von der Verbalweissagung. Jahrhunderte lang mochte der Hohepriester sein Versöhnungsopfer bringen, ehe jemand es als eine Weissagung auf die Zukunft verstand, wie etwa Deuterojesaja es verstanden und in weissagendes Wort umgesetzt hat. Empfindungen und Ahnungen weckte der symbolische Kultus reichlich, aber zu bestimmten und festen Gedanken betreffend die Zukunft kam es erst durch das prophetische Wort. Und wie vom bloßen stummen, unbewußten Vorbild unterscheidet sich das biblische Prophetenwort auch von den dumpfen dunkeln, mißverständlichen Naturlauten, wie sie den meisten heidnischen Orakeln zu Grunde liegen. Das Wort ist im Unterschied wie vom Bilde so auch vom bloßen Laute eine artikulierte bestimmte Kundgebung, ein adäquates Gefäß des Gedankens. Daß Gott zum Menschen spricht wie ein Geist zum andern Geist ist das Wunder der Gnade, welches Israel vor den Heiden auszeichnet (Nu 23, 23). Es eignet diesem Gottesworte ein Maß der Geistigkeit, Bestimmtheit und Deutlichkeit, wie es den heidnischen Orakeln, wobei angeblich göttliche Naturlaute in Menschenworte umgesetzt werden, von ferne nicht zukommt.

B. Inhaltlich beschränkt sich die Weissagung, welche durch prophetisches Schauen und Vernehmen vermittelt ist, keineswegs auf zukünftige Dinge. Auch solches, was räumlich entfernt und daher den Sinnen entzogen ist, oder nach seiner Natur einer höheren oder innerlicheren Sphäre angehört, als daß der Mensch es mit seinen natürlichen, sinnlichen und geistigen Organen wahrzunehmen vermöchte, wird dem Propheten durch den Geist Gottes aufgedeckt, geoffenbart. So schauen z. B. Jesaja und Ezechiel die Herrlichkeit des im Himmel thronenden, aber auch über die Erde dahinfahrenden Gottes; Ezechiel schaut in Babylonien, was in Jerusalem geschieht 8, 1 ff., oder was Nebukadnezar an der Grenze Kanaans thut 21, 26. Dem arglosen Jeremia werden die Anschläge auf seine Person, welche seine Mitbürger zu Anathot, selbst seine eigenen Brüder gegen ihn ausgesonnen haben, aufgedeckt 11, 18 bis 12, 6. Die Propheten alle enthüllen die Stellung, welche das Volk zu Gott und diejenige, welche Gott zu seinem Volke einnimmt. Die in der neutestamentlichen Gemeinde Weissagenden lesen die Herzensgedanken solcher, die zum erstenmal im Gottesdienste anwesend sind, 1 Ko 14, 24 f. u. s. w. Aber allerdings nimmt die Vorhersagung künftiger Dinge in der Weissagung eine wichtige Stelle ein und fehlt insofern nirgends, als das dem Propheten Gezeigte stets seine Beziehung hat auf die Vollendung der Wege Gottes im künftigen Gottesreiche. Daß der Gott, der durch die Propheten spricht, eben der ist, welcher im Großen wie im Kleinen das Geschehen in der Welt bestimmt, geht nach biblischer Anschauung daraus hervor, daß er ihnen, seinen Knechten, im voraus offenbart, was geschieht. Dt 18, 22; Am 3, 7; Jes 41, 22; 24, 9 u. s. f. Man hat mit Unrecht versucht, dieses Schauen in die Zukunft auf allgemeine Anschauungen vom Verlauf der geschichtlichen Entwickelung zu beschränken, welche die erklärliche Frucht allgemeiner sittlich-religiöser Überzeugungen wären, und die speziellen Prädiktionen, die sich aus diesen nicht ableiten lassen, als unsichere Vorahnungen, die eher dem Gebiet der Wahrsagerei angehörten und für die Religion wertlos wären, aus der eigentlichen, echten Weissagung auszuscheiden. So unterscheidet Schleiermacher (Der christliche Glaube, 4. A. § 103. 3) in der alttestamentlichen Prophetie einerseits eigentliche Vorhersagungen, denen in Bezug auf ihre mehr oder weniger bestimmten Angaben bald ein höherer, bald ein geringerer Grad von Richtigkeit zukam, anderseits messianische Weissagungen, bei welchen sich die Propheten über das Einzelne zum Allgemeinen erhoben und die einzelnen Angaben mehr der Einkleidung angehörten. Welche Kategorie er höher stellt, ja allein als echte Weissagung betrachtet, ist nicht zweifelhaft. Im Anschluß an ihn pflegt man vielfach nur die aus allgemeinen ethisch-religiösen Überzeugungen resultierenden Ideen von der Zukunft als den eigentlichen göttlichen Gehalt der Weissagung anzuerkennen, während die Prädiktionen, welche sich aus diesen Allgemeinheiten nicht ab-

leiten lassen, keinen theologischen Wert haben, sondern im besten Fall auf unerklärlichem Ahnungsvermögen beruhen und wie Schleiermacher sagt, „der psychischen Naturforschung anheimgegeben werden“ sollen. Allein hier wird etwas künstlich geschieden, was in der Geschichte in lebendiger Einheit auftritt. Der Versuch, die speziellen Vorhersagungen kritisch auszuscheiden, gelingt nicht. Mag man die Patriarchensprüche, die Bileamssprüche und ähnliche Weissagungen als spätere Dichtungen, vaticinia post eventum erklären, — auch aus streng geschichtlicher Zeit sind uns zu gut dokumentierte Vorhersagungen von sehr bestimmtem Gepräge erhalten, als daß sie sich kritisch beseitigen ließen, und zwar von Propheten, welche den Höhepunkt des israelitischen Prophetentums darstellen, wo es längst von den mantischen Elementen, die ihm ursprünglich sollen angehangen haben, hätte geläutert sein müssen. Man denke an Jesajas Wort wider die Assyrer (37, 21 ff.), an Jeremias Ankündigungen des bevorstehenden Untergangs Jerusalems, sowie an spezielle Worte desselben Propheten wie gegen Hananja 28, 15 ff. oder an Ezechiels Geschichte von der Katastrophe in der Hauptstadt und dem Lose ihres Königs 12, 8 ff.; 21, 18 ff. Vgl. aber auch 1 Kg 17, 1; Am 7, 17; Jes 7, 7—9; 16, 14; 21, 16; 38, 4 ff.; 39, 5 ff.; Mi 3, 12; 4, 10; Jer 25, 11 u. a. m. Es ist eine Illusion, wenn man meint, in solchen Fällen habe der Prophet von allgemeinen sittlichen Urteilen über sein Volk oder Einzelne aus zur zuversichtlichen Vorhersagung ihres bestimmten Schicksals im Namen Gottes gelangen können. Stand Jesaja keine besondere Offenbarungsquelle zu Gebote, die ihn der Bewahrung Jerusalems versicherte, so hat er sowohl den Syrern als nachher den Assyrern gegenüber ein tollkühnes, ja frevelhaftes Spiel getrieben; kam Jeremia aus bloßen Berechnungen der Wahrscheinlichkeit oder aus Erwägungen moralischer Art, die jeder andere auch anstellen konnte, zu seiner Prophezeiung vom unvermeidlichen Fall Jerusalems, so war er ein Feigling, wenn nicht ein Verräter. Hat Ezechiel nachträglich beim Niederschreiben seines Buches sich den Anschein gegeben, als wären ihm gewisse Vorfälle durch prophetische Offenbarung im voraus kund geworden (11, 8 bis 13, 12, 12 f.; 24, 2 u. s. w.), während er sie unterdessen wie die andern erfahren und erlebt hatte, so war er ein Gaukler. Vielmehr müssen wir, so gewiß uns die ethische Zuverlässigkeit der Propheten feststeht, eine reale Quelle der Offenbarung annehmen, aus welcher sich ihnen Gewißheit über den äußeren Verlauf des Geschehens in solchen Fällen ergab. Durchaus richtig ist zwar, daß solche Eröffnungen nur im Dienst einer höheren göttlichen Absicht denkbar sind, wenn sie nicht unter den Begriff der von der Bibel selbst verpönten Wahrsagerei fallen sollen, welche die menschliche Neugierde befriedigt und sonst den niedrigen menschlichen Interessen dient. Aber als ein Vorurteil müssen wir die Meinung bezeichnen, daß die göttliche Vorausbestimmung und Vorhersagung äußerer Begebenheiten keinen ethisch-religiösen Zweck haben könne. Vielmehr offenbart sich darin die Souveränetät des wahren Gottes, welcher den Naturzusammenhang und Geschichtsverlauf ebenso bis ins einzelne beherrscht, wie er durch das Sittengesetz innerhalb der Menschheit herrschen will. Daß es derselbe Gott ist, der in der Natur und Geschichte waltet und der seinem Volke sich nach seinem heiligen Wesen erschließt und es innerlich wie äußerlich heiligen will, darauf ruht der größte Nachdruck. Verhält sich dies so, so darf man nicht daran Anstoß nehmen, daß im menschlichen Bewußtsein des Propheten der zureichende ethisch-religiöse Grund für bestimmte Vorhersagungen sich nicht findet; denn der Prophet ist überhaupt nicht der Urheber dessen, was er schaut und verkündet. In Gott aber, welcher die Weissagung eingiebt, lehren uns schon die ältesten Blätter der Genesis den Schöpfer des Alls kennen, der nicht auf die geistig-moralische Sphäre beschränkt ist in seinem Wollen und Walten, sondern auch das Äußere nach seinem freien Willen gestaltet, und die Weissagung lehrt uns, wie dieser göttliche Wille das All umgestalten und ausgestalten wird, bis es ihm völlig entspricht. Für diesen lebendigen Gott giebt es nichts Zufälliges; es können also, von ihm aus betrachtet, auch die Einzelheiten in der Weissagung nicht unter diesen Begriff fallen.

In Jahveh, dem heiligen Herrscher, der unter Mose das Volk als sein Eigentum ergriffen hat, hat die Rede aller wahren Propheten ihre Einheit. Sie ist Thora, d. h. göttliche Weisung. Die Propheten sind nicht bloße Ausleger des mosaischen Gesetzes; aber wenn ihre Inspiration echt ist, steht ihr Wort in Übereinstimmung mit der gesamten Offenbarung Jahvehs seit Mose, ergeht in dieses Gottes Namen (Dt 18, 20; 13, 4) und hat, ob es von Vergangenem, Gegenwärtigem oder Zukünftigem rede, keinen anderen Zweck als die Offenbarung und Verwirklichung seines Willens, die Mehrung seiner Herrschaft. Ausgeschlossen sind solche Dinge, welche mit diesem Zweck in keinem Zusammenhang stünden. Weder die Bereicherung des menschlichen Wissens, noch die bloße Förde-

rung irdischen Glücks, um von niedrigeren Absichten nicht zu reden, können die Ziele sein, auf welche es dabei abgesehen ist. Zwar hat das Volk leicht in jeder Verlegenheit beim Propheten Rat und Hilfe gesucht; vgl. 1 Sa 9, 6 ff.; 2 Kg 4, 40. Aber nur auf solche Fragen und Bitten konnte der echte Prophet eingehen, von deren Beantwortung und Gewährung eine tiefere Einwirkung auf die Menschen zur Ehre Gottes zu erwarten stand. Im übrigen konnte der Inhalt des prophetischen Worts nach der Anlage des Verkündigers und seiner zeitlichen Aufgabe ein sehr mannigfacher sein, wie schon aus der obigen Übersicht unter I. hervorging.

Je weniger der Wille Jahvehs in ihrer Gegenwart durchdrang, desto mehr verwiesen die Propheten auf seine Ausgestaltung in der Zukunft. Von dem künftigen vollkommenen Gottesreiche reden sie aber in historischer Gestalt, d. h. sie stellen es in den Formen und Farben dar, die ihnen zu ihrer Zeit zu Gebote standen. Die Bilder, welche sie entwerfen, sind geschichtlich bedingt und beschränkt. Sie drücken die Zukunft in der Sprache ihrer Gegenwart aus. Darin liegt einerseits ihre Schranke, anderseits die unerläßliche Bedingung zur Erfüllung ihrer nächsten Bestimmung. Denn zuvörderst soll die Weissagung der Verwirklichung des göttlichen Willens in der Gegenwart dienen; das ist aber nur möglich, wenn sie den Zeitgenossen verständlich lautet. Zu dem Ende hin muß sie an die bestehenden Verhältnisse und Erlebnisse, zuweilen auch an lebende Personen anknüpfen und von da aus das Kommen des Reiches Gottes aufzeigen. So schildert sie denn dieses noch in lokaler und nationaler Beschränktheit, ohne daß dabei der Prophet sich bewußtermaßen an die Fassungskraft der Hörer akkommodierte; es ist vielmehr das die Form, in welcher auch ihm selbst zunächst die Zukunft sich darstellt. Wohl aber wird durch die Idee, welche sich darin ausdrückt, dieses Bild oft so hoch gespannt, daß bei näherer Reflexion die zeitgeschichtliche Schranke, die seinen Rahmen bildet, weichen muß. Gewisse ideale Zukunftsbilder sind um dieses Widerspruchs der geschichtlich plastischen Form und der darüber hinausstrebenden Idee willen in äußerlicher Wirklichkeit nicht vorstellbar; der Prophet selbst wie seine Zuhörer mußten dadurch zu einer geistigeren und höheren Auffassung vorbereitet und angeregt werden. Auch finden sich innerhalb der prophetischen Schriften zu den nach ihrer Natur einseitigen und beschränkten Bildern vom künftigen Gottesreich ergänzende Seitenbilder, wie in den Gleichnisreden des Herrn ein Bild das andere ergänzt. Nach Jes 11, 14; Sach 9, 13 ff. z. B. mag es scheinen, als ob die Vollendung des Gottesreiches durch Waffenthaten zu stande kommen sollte, allein daß mit diesen kriegerischen Bildern das Obsiegen einer geistigen Macht geschildert sei, ergiebt sich aus der durchaus friedlichen Zeichnung des Messias bei denselben Propheten Jes 9, 6 f.; Sach 9, 9 f. Ebenso wie der partielle Charakter liegt in der anschaulichen Bildlichkeit der Weissagung begründet, daß sie in einer Aussicht lebendig und wirkungsvoll zusammenfaßt, was im geschichtlichen Verlauf sich auf weite Zeiträume erstrecken und in verschiedenen Anläufen sich erfüllen mochte. Das einer Stadt wie Babel oder einem Volk wie Edom in einem Gemälde in Aussicht gestellte Vertilgungsgericht z. B. konnte sich in der historischen Wirklichkeit in einer Reihe von Akten vollstrecken, zwischen welchen bedeutende Zeiträume lagen. Ebenso schauen die Propheten den Eintritt des messianischen Heils an ihrem zeitgeschichtlichen Horizont; die Propheten des Exils z. B. schauen ihn in unmittelbarer Verbindung mit der Erlösung aus der Verbannung und der Heimkehr ins hl. Land, während dem Geschlecht, das diese erlebte, dieses selige „Ende der Tage“ sich von selbst wieder in die Zukunft hinausrückte. Man hat dies treffend den „perspektivischen“ Charakter der Weissagung genannt, indem wie in einem Gemälde unmittelbar über den Höhen, welche des Sehers Zeit begrenzen, die letzten Höhepunkte erscheinen, zu welchen der Geist seinen Blick emporhebt, ohne daß die niedrigeren zeitlichen Zwischenräume, welche die vorläufige Erfüllung von der endgiltigen trennen, sichtbar werden. Vgl. Bengel, Gnomon zu Mt 24, 29. Aus dem Gesagten ergiebt sich nun, daß die Weissagung eine Geschichte hat, worin beides liegt, ihre bleibende Einheit und ihr fortschreitendes Wachsen. Nicht auf einmal wurde dem Volke Gottes die Kunde vom künftigen Gottesreich als abgeschlossene Lehre mitgeteilt; es wäre dafür auch gar nicht empfänglich gewesen, sondern jedesmal die Seite der messianischen Zukunft wurde ihm enthüllt, welche zu schauen ihm innerlich möglich und heilsam war. Die geschichtlichen Ereignisse und Erlebnisse wirkten so veranlassend und befruchtend auf die Prophetie. Jede mächtige Gottesthat, jede Schlacht von tieferer Bedeutung wurde von den Propheten als Fingerzeig auf die künftigen Wege Gottes verwertet. Vollends solche epochemachende Wendungen des nationalen Lebens, wie die Gründung des davidischen Königtums auf Zion oder die babylonische Gefangenschaft und Zerstörung des Tempels wurden nicht

nur vom prophetischen Wort vielfach vorausgesagt, sondern dienten auch zum Ausgangspunkt einer neuen Phase der Prophetie; sie ermöglichten einen inhaltlichen Fortschritt derselben. Von der äußeren Wendung der Dinge, namentlich aber von der inneren ethischen Beschaffenheit des Volkes hing es ab, welche Seite der Weissagung in den Vordergrund trat: einem selbstgerechten, auf sein Glück stolzen Volke mußte vor allem das Gericht verkündet werden, durch welches Gott auf Erden seine Herrschaft anbahnen wollte. Diese Seite herrscht von Salomo bis zum Exil vor, obgleich der Hintergrund der Verheißung nirgends fehlt. Einem gerichteten und gebeugten Volke dagegen war die tröstliche Verheißung vom seligen Ende der Wege Gottes vor Augen zu halten, wie wir das insbesondere bei den exilischen und nachexilischen Sehern finden, wo die Erinnerung an den Straferust Gottes immerhin die gute Botschaft vom Gnadenwillen des Herrn begleitet. Hängt so die Richtung, welche die weissagenden Sprüche nehmen, von dem ethischen Bedürfnis jedes Geschlechtes ab, so bestimmt sich auch ihre geistige Höhe vielfach nach dessen Tragkraft. Sind auch die Weissagungen nicht ein Erzeugnis des Zeitgeistes, so spricht doch der Geist Gottes darin zunächst zu der Gemeinde der Gegenwart, und es läßt sich dabei ein pädagogischer Fortschritt nicht verkennen, indem nach der Fassungskraft jeder Generation die Offenbarung eine sinnlichere oder geistigere Gestalt annimmt, und im allgemeinen den spätern Geschlechtern, deren Horizont durch manche Erfahrungen erweitert und bereichert worden war, eine tiefere Geistesarbeit darin zugemutet wird, als den früheren. Gleichwohl ist der Fortschritt kein geradliniger; es folgen auf Zeiten des höchsten Aufschwunges der prophetischen Erkenntnis wiederum solche, wo ihr Flug sich niedriger hält. Schon bei früheren Propheten, wie Hosea und Jesaja, werden Gipfel der Weissagung erstiegen, welche in dieser Weise nicht mehr erreicht, jedenfalls nicht übertroffen werden. Wie aber die Zeitgeschichte und der Charakter des Volks in einer bestimmten Periode, so ist auch die individuelle persönliche Anlage des einzelnen Propheten von unverkennbarem Einfluß auf die Gestalt seiner Weissagungen. Er verhält sich zu den göttlichen Eingebungen nicht wie ein blanker Spiegel, auf welchen jene göttlichen Bilder geworfen würden, oder wie ein totes Instrument, dem der Geist Töne ablockte. Vielmehr sind die eigenartigen Gesichte und Sprüche mitbedingt durch die Gemütsart des Propheten, die Lebhaftigkeit und Richtung seiner Phantasie, die Vorstellungen, welche ihm schon vertraut waren aus seinem Leben und Beruf. Ein Amos bringt beständig wieder drastische Vergleiche aus dem Landleben, mit dem er aus langjähriger Beschäftigung vertraut ist, Ezechiel schaut die zukünftigen Umrisse des Tempels, dessen Gestalt ihm, dem verbannten Priester, stets vor der Seele stand. Nur wäre es verkehrt, aus dieser natürlichen Individualität oder überhaupt aus irdischen Faktoren die Entstehung der Prophetie ableiten zu wollen, was man öfter umsonst versucht hat.

IV Die Erfüllung in der Geschichte gehört, wie schon aus dem über das Verhältnis zur Zukunft Gesagten erhellt, notwendig zur echten Weissagung. Diese enthält nicht bloß abstrakte Wahrheiten, deren Geltung sich allezeit gleichbliebe, auch nicht bloße Ideale, deren ästhetischer oder moralischer oder religiöser Wert unabhängig wäre von dem Maße ihrer Verwirklichung im irdischen Leben, sondern namentlich Ausblicke auf die Werke und Wege Gottes in der Welt. Ja das göttliche Wort selbst wird als ein lebendiges, wirksames aufgefaßt; es ist ein Weizenkorn, das Leben aus sich entfaltet, ein Feuer, ein Hammer, der Felsen zerschmettert Jer 23, 28 f.; vgl. auch Jes 55, 11. So vollzieht denn der Prophet, wenn er es ausspricht, gewissermaßen eine göttliche That, er ist das Organ göttlichen Thuns Jer 1, 10; 25, 15 ff. Zur vollen Geltung der Weissagung gehört also ihre Verwirklichung. Schon im biblischen Sprachgebrauch, der von „Aufrichtung" (הֵקִים) oder „Erfüllung" (so besonders im Neuen Testament) redet (s. das Nähere bei Orelli a. a. O. S. 58 f.), liegt der Hinweis darauf, daß erst durch Eintreffen des Geweissagten die Weissagung zu ihrem vollen Bestand und Gehalte kommt. Gott bekennt sich dadurch zu seinem Worte und löst es ein. Wenn Gott ein Prophetenwort „zur Erde fallen läßt" (1 Sa 3, 19), d. h. nicht erfüllt, so beweist dies dessen Unechtheit, Dt 18, 21 f. Die Erfüllung ist aber nach der Art und Bestimmung der weissagenden Sprüche verschieden. Wo der Nachdruck auf der äußerlichen Form derselben liegt, indem etwa auf nahen Termin einem Einzelnen oder dem ganzen Volk ein bestimmtes Schicksal in Aussicht gestellt wurde, da mußte natürlich die Erfüllung die unmittelbar buchstäbliche Verwirklichung bringen, wenn der Spruch echt war. Es wurde schon gesagt, daß wir eine große Zahl solcher Vorhersagungen, deren Erfüllung ausdrücklich gemeldet oder doch vorausgesetzt ist, im Kanon haben. Solche Weissagungen wurden zum Zeichen, daß der Herr durch den Propheten geredet habe, und wir werden nicht irren in der Annahme,

daß die kanonischen Propheten zum größten Teil solchen unmittelbar in Erfüllung gegangenen Vorhersagungen ihr hohes Ansehen verdankten. Allein nicht immer ist ihr Spruch ein unabänderliches Gottesurteil. In der Regel sogar hat die drohende Weissagung den Zweck, umgestaltend auf den Sinn des Volkes zu wirken. Erfüllte sie diese Bestimmung, so wurde auch die Haltung Gottes eine andere und das Strafurteil fand seine Anwendung nicht mehr. Dies lehrt z. B. Jonas Erfahrung mit Ninive, die nach 4, 2 nicht eine vereinzelte, sondern eine regelmäßige war. Ein anderes Beispiel siehe Jer 26, 18 f. Ebenso beruhen aber auch die Verheißungen Gottes auf gewissen ethischen Bedingungen und Voraussetzungen, ohne welche sie sich nicht verwirklichen. Nach beiden Seiten lehrt Jer 28, 1 ff., wie Gottes Ratschluß eine Wandelung erfahre, wenn der Sinn der Menschen, die er betrifft, sich wandelt. Von unerfüllter Weissagung kann man in solchem Falle eigentlich gar nicht reden, da dieselbe eben kein blindes Fatum ist, sondern auf ethischen Bedingungen ruht und einem ethischen Zweck dient. Die Drohung hat ihre Bestimmung erfüllt, wenn der Sünder zu Gott umkehrt, die Verheißung ist nur bedingungsweise gegeben. Übrigens entsteht durch jene Wandelung menschlicher Gesinnung nur ein Aufschub oder sonst eine äußere Modifikation des göttlichen Willens. Die göttlichen Gedanken, welche das Gericht der Sünderwelt und die Erlösung seines wahren Volkes enthalten, müssen sich doch verwirklichen. Z. B. wird Joels Drohung mit dem Gerichtstag des Herrn, dessen Vorboten die Heuschrecken seien, zwar auf die Buße Judas hin abgewendet und in Verheißung verwandelt; aber jener gefürchtete Tag des Herrn wird nach ihm gleichwohl kommen und die Feinde Gottes treffen, sein Volk aber läutern. Ebenso wird die Offenbarung des messianischen Heils durch die Sünden des Volks wohl aufgeschoben, aber zuletzt muß sie doch um so reiner und wunderbarer eintreten. Schon diese innerhalb der prophetischen Schriften selbst gebotenen Gesichtspunkte müssen darauf führen, daß der Zusammenhang zwischen Weissagung und geschichtlicher Erfüllung kein mechanischer, sondern ein organischer ist. Daß man vollends mit den prophetischen Gesichten nicht pedantisch buchstabenmäßig verfahren darf, versteht sich nach deren Natur von selbst. Ein solches Verfahren wäre es, wollte man die geweissagte Zerstreuung Israels unter alle Völker, die augenfällig genug sich erfüllt hat, deshalb bemängeln, weil noch entlegene Stämme gefunden werden, wohin sich zur Zeit noch keine Juden verirrt haben, oder die Sprüche von der völligen Verödung Babyloniens, Jer 50 f., weil in der trostlos verödeten Umgebung Babels oder auf dem Boden dieser Stadt wieder spärliche Niederlassungen sich finden, oder Lc 19, 41, weil an der südwestlichen Harâmmauer sich noch einige unberührte Schichten von Quadern finden. Es ist auch in Betracht zu ziehen, daß die Prophetie, wie wir oben sahen, den weiteren Verlauf in **ein** wirkungsvolles Gemälde zusammengedrängt schaut, welches mit lebendigen Farben ausgeführt ist, während die Erfüllung in der Geschichte naturgemäß sich oft in einem langen, nicht so in die Augen fallenden Prozeß vollzieht. Manches ist auch nach der Fassungskraft der Zeit in äußerlicher Verkörperung geschildert, was sich geistiger erfüllt hat. Doch gehört auch die äußere Erscheinung zum Ziel der Wege Gottes, und gerade in dieser Hinsicht harrt auch die alttestamentliche Weissagung in gewissem Sinne noch einer schließlichen Erfüllung. Alles über die Erfüllung Gesagte zusammenfassend, sagen wir: Eine Weissagung ist dann als erfüllt anzusehen, wenn der volle darin beschlossene Wahrheitsgehalt zu lebendiger Wirklichkeit geworden ist.

Das **Neue Testament** will im allgemeinen die Erfüllung des im Alten Testament Geweissagten bringen. Was prophetisch und typisch im Alten Bunde von der auf Erden zu errichtenden Gottesherrschaft voraus dargestellt war, findet in der Person Jesu Christi seine wesentliche Erfüllung. Er ist der gottmenschliche Mittler des Neuen Bundes, auf den die Verheißungen des Alten hinstreben; sein Werk war die Gründung des in Aussicht gestellten Gottesreiches. Dieser Stellung zur alttestamentlichen Weissagung war sich Jesus vollkommen bewußt. Er bezeichnet es als seine Mission, Gesetz und Propheten zu erfüllen (Mt 5, 17); seine Botschaft an die Welt ist die, daß nun die Zeit erfüllet und das Reich Gottes in seiner Person genahet ist (Mc 1, 14 f.). Seine Person, welche dieses Reich bedingt und vermittelt, stellt er hin als den Mittelpunkt, auf den alle Weissagung abzielt, und findet daher in der Weissagung seinen persönlichen Beruf und sein persönliches Schicksal, seine Leiden wie seine künftige Erhöhung überall vorgezeichnet. Er erklärt sich als den Christus, der da kommen sollte, den Gesalbten des Herrn, welche Würde ihn weit über David und Salomo, Abraham und die Propheten von Mose bis Johannes erhebe (vgl. z. B. Mc 12, 35—37; Mt 12, 42; Jo 8, 58; Lc 7, 28), als den Menschensohn, in dessen Gestalt das Himmelreich Da 7 verkörpert erscheint (vgl. besonders

Mc 14, 61 f.). Zugleich aber findet er auch den Weg tiefster Erniedrigung, das Todesleiden in Schmach, durch die Weissagung vorgeschrieben (Mt 12, 40; 16, 21; Mc 8, 31; Lc 24, 45 f.). In seiner Person erfüllt sich nicht nur, was von einem künftig herrlich herrschenden Davididen oder von einem in Niedrigkeit duldenden Knecht des Herrn vorausgesagt ist, sondern auch, was dort von einem „Kommen Jahvehs“ zu beseligendem Wohnen inmitten seines Volkes verheißen ist (vgl. z. B. Mt 11, 10 mit Jes 40, 3). Und wie die eigentlichen Prophetenworte, so kommen die Typen, die stummen Vorbilder, hier zur Erfüllung, sie finden das Vollbild, dem sie zustrebten. Weissagung und Typus sind hier auf neutestamentlichem Standpunkte nicht wesentlich verschieden. So darf es uns auch nicht befremden, wenn schon in den Worten Jesu Sprüche, die nach ihrem ursprünglichen historischen Sinn nicht bewußt auf den künftigen Messias gingen, sondern nur typisch ihn vorabbildeten, unbedenklich auf ihn selbst bezogen werden, auf den der ganze alte Bund als ein großes Vorbild hinweist, dessen göttliches Ziel und eigentlichen Sinn Jesus erschlossen hat. Von dieser Voraussetzung, daß Jesus der Christ ist, der Mittelpunkt, in welchem alle Radien der Weissagung zusammentreffen, gehen auch die Apostel und Evangelisten aus, indem sie in Jesu Leben und Lehren, seinem Leiden und Sterben wie seiner Siegeslaufbahn aus dem Totenreich zur himmlischen Herrlichkeit überall die „Erfüllung“ alttestamentlicher Worte oder Vorbilder sehen. Es läßt sich nicht leugnen, daß in der Art, wie sie alttestamentliche Schriftworte mit dem, was sie an Jesu geschaut und erlebt haben, verknüpfen, auch die jüdische Schriftbehandlung hervortritt. Dies ist in den Bemerkungen der Evangelisten stärker der Fall, als in den Reden Jesu, im alexandrinischen Hebräerbrief in anderer Weise, als in den Briefen des rabbinisch-geschulten Paulus. Die Juden jener Zeit liebten nämlich eine freie Verwendung des Schriftwortes, welche nicht immer den Anspruch erhebt, eigentliche Auslegung zu sein, aber auch, wo sie auslegt, sich nicht an die grammatisch-historische Regel bindet. Allein die formale Freiheit der Schriftdeutung, die uns auf den ersten Blick oft willkürlich scheint, hat ihr gutes inneres Recht in der centralen und kulminierenden Stellung, welche Jesu nach seinem eigenen Anspruch und der Erfahrung der Apostel dem alten Bunde gegenüber zukommt. Siehe übrigens hinsichtlich des Verhältnisses der rabbinischen und der neutestamentlichen Hermeneutik die vorzügliche Abhandlung von A. Tholuck, Das Alte Testament im Neuen Testament. Auch wird man dem Thatbestande nicht gerecht, wenn man zwar die Erfüllung allgemeiner Ideen, welche die Prophetie beseelen, wie Reich Gottes, Messias, Erlösung, Gerechtigkeit u. s. w. in der Person und dem Werk Christi anerkennt, aber den Zusammenhang alttestamentlicher Formen mit den äußeren Realitäten des Lebens Jesu leugnet. Zwar hat die echte Weissagung nicht etwa in der äußerlichen Weise der sog. „sibyllinischen“ Sprüche, welche nachgedichtete, mechanische Kopien des Lebens Jesu sind, die neutestamentliche Geschichte vorauserzählt. Aber Jesus selbst fand seinen irdischen Lebensgang bis in die Einzelheiten und scheinbaren Zufälligkeiten in ihr vorgezeichnet und seine Apostel stehen, seit sie den hl. Geist empfangen, unter dem Eindruck, daß in diesem Leben nichts zufällig war, sondern alles, auch das Kleine und Äußerliche, mit dem Ratschluß Gottes und dem heiligen Schriftwort in einem wunderbaren Zusammenhang stand, der sich mannigfach im ungesuchten Zusammentreffen auch mit dem Buchstaben, beziehungsweise der Form des alttestamentlichen Schriftwortes zu erkennen giebt. Von dem Höhepunkt der Offenbarung Christi aus stellt sich also die Erfüllung dar als Eintritt der Idee in vollendete Wirklichkeit. Die echte christliche Theologie nun wird stets die Weissagungen des Alten Bundes und diesen überhaupt in Zusammenhang mit dieser Offenbarung anschauen und verstehen; zwar nicht so, daß darüber das grammatisch-historische Gepräge der vorbereitenden Gottessprüche außer acht gelassen wird, wie dies in älterer Zeit ziemlich allgemein geschah, indem man die einzelnen Worte und Begebenheiten des Alten Testaments unmittelbar auf Christum bezog, aber so, daß sie den organischen Zusammenhang derselben mit der vollkommenen Offenbarung aufdeckt. So gewiß alle jene früheren Offenbarungen organisch auf diese hinstreben, können sie nicht in ihrer äußerlichen Isolierung, sondern nur im Lichte des vollendeten Abschlusses richtig gewürdigt werden, und enthalten ohne Ausnahme ein Moment, das in jener Vollendung zur Geltung kommt.

V. Es bleibt uns übrig, das Verhältnis der bibl. Weissagung zu irgendwie analogen Erscheinungen auf dem Gebiete der Völkerwelt oder des Heidentums zu beleuchten. Ein wirklich ebenbürtiges Seitenstück zur hebräischen Prophetie findet sich dort nirgends. Vielmehr zeigt sich, daß die Vermittlung göttlicher Offenbarungen, welche die nach solchen dürstenden Völker benützten, die oben angeführten Merkmale des echten Prophetentums nicht an sich trägt.

Dies gilt A. in formaler Hinsicht. Zwar findet sich bei manchen alten Völkern die Vorstellung, daß die Gottheit unmittelbar zum Menschen reden, ihm ihren Willen offenbaren und ihn in ihren Ratschluß einweihen könne. Dichtung und Sage erzählen noch von solchen bevorzugten Organen der Gottheit, welche als Seher Vergangenes, Gegenwärtiges und Künftiges schauten und verkündeten. Allein diese Voraussetzungen gelten zum Teil nur in der fernen Vergangenheit, während die späteren Geschlechter sich einen lebendigen Umgang Gottes mit dem Menschen gar nicht mehr denken können, so bei den Chinesen; vgl. Viktor v. Strauß, Schi-King (1880) S 7 Zum Teil gehören wenigstens die würdigen Gestalten dieser Art, welche man mit den israelitischen Propheten vergleichen möchte, der vorgeschichtlichen mythischen Periode an; so die homerischen Seher Kalchas, Tiresias u. s. w., während in der israelitischen Geschichte diese Gottesmänner fast durch alle Zeiten hindurch auftreten und auch einem kritisch und mißtrauisch gewordenen Geschlecht gegenüber ihr Ansehen behaupten. Wohl wird von einzelnen hellenischen Weisen und Religionsforschern der menschlichen Seele überhaupt ein Ahnungsvermögen zugeschrieben (Plato, Phädr. p. 242, c. 20; Cicero de divinatione I, p. 1 und 6) kraft dessen sie ohne verstandesmäßige Reflexion Künftiges erschaue (Plutarch, De def. orac. c. 40), und sie reden von einem furor divinus, welcher den Menschen überkommen könne, von einer göttlichen Gewalt, die unter Umständen aus ihm rede (Plato, Phädr. p. 244 und im Timäus p. 71. 72; Cicero a. a. O. I, 6. 18. 49; II, 63, und de legibus II, 13; de natura deorum II, 6; vgl. auch Ovid, ars amat. III, 549sq.; fast. VI, 5sq.; Livius V, 15 u. s. f.). Von dieser Begeisterung, welche ihm Gewalt antut, führt der Seher den Namen *μάντις* von *μαίνομαι*. Allein wer auf Grund solcher Aussprüche bei Griechen und Römern das Erscheinen von Propheten erwartete, welche durch den göttlichen Geist geredet hätten, ähnlich wie die hebräischen, der sähe sich total getäuscht. Die in geschichtlicher Zeit dort auftauchenden Seher, welche aus unmittelbarer Gottesbegeisterung prophezeihen wollten, genossen wenig Achtung; sie galten wenigstens den Gebildeten als bloße Abenteurer (Nägelsbach, Nachhomer. Theol. S. 174 f.). Eher erkannte man göttliche Inspiration beim Dichter, Künstler, Denker, in welchem der menschliche Genius seine Kräfte erstaunlich entfaltete; allein diese Anerkennung hatte mehr ästhetischen als wirklich religiösen Charakter. Da jedoch das natürliche Gefühl der Völker nach Offenbarung der Gottheit dringend verlangte, wandte man sich einerseits dem Unerklärlichen des menschlichen Geisteslebens, anderseits der Natur- und Außenwelt zu, um den Mangel eines wirklichen Verkehrs des göttlichen, übernatürlichen Geistes mit dem menschlichen zu ersetzen.

a) Im menschlichen Geistesleben nahm man Erscheinungen wahr, welche nicht vom bewußten Denken abhängig schienen und so als Äußerungen der das Leben beherrschenden Gottheit genommen werden konnten: dahin gehört vor allem die unerklärliche Vorahnung, welche sich oft eigentümlich bestätigt, und in manchen Fällen, wie es beim *δαιμόνιον* des Sokrates anzunehmen, mit dem Gewissen zusammenhängt und von da eine gewisse ethische Hoheit empfängt. Ein prophetisches Vorgefühl traute man besonders dem Sterbenden zu, dessen Seele, den Schranken des Leibeslebens schon beinahe entrückt, einen Blick in die Zukunft tun mag (Plato, Apol. des Sokrates, 30). Ebenso achtete man fast allgemein auf die Träume*, welche der wachsamen Herrschaft des Denkens und Wollens entzogen, leicht die in der Seele schlummernden Regungen und Ahnungen entfesseln. Noch tiefer ins Nachtleben des menschlichen Geistes führen die ekstatischen Zustände hinein, denen man Aufschlüsse über verborgene insbesondere künftige Dinge abgewann. Die verschiedenen Arten des Hellsehens, welche in der Neuzeit an gewissen Personen beobachtet werden, deren Empfindungsnerven krankhaft gereizt sind, liefern dazu die entsprechende Analogie. Während das Empfindungsvermögen dabei unglaublich gesteigert ist, zeigt sich das freie selbstbewußte Geistesleben, zum Teil bis zur Bewußtlosigkeit, unterdrückt, während wir bei den biblischen Propheten ein ganz anderes Verhältnis zwischen dem göttlichen Geist und seinen menschlichen Organen fanden. Noch deutlicher tritt der dämonische Hintergrund hervor, wo die Geister Abgeschiedener als Vermittler der Offenbarungen aus dem Jenseits erscheinen, wozu der moderne Spiritismus zu vergleichen ist. Solche Geister werden bei den verschiedensten alten Völkern benützt, so bei den alten Babyloniern (Lenormant, Magie der Chald. S. 508ff.), Ägyptern (vgl. Jes 19, 3), Kanaanitern (5 Mos. 18, 11f.), Persern (Strabo 16, 2), Thrakern (Herod. 4, 94ff.), Griechen (Odyss. 11, 29ff.; Argonaut. 3, 1030ff.; Ovid, Metam. 7, 240ff.), Etruskern, Römern u. s. f. — Zu beachten ist, daß alle diese außerordentlichen Geisteszustände und Berührungen mit Geistern meistenteils künstlich herbeigeführt wurden. Cicero (de divin. I, 6) unterscheidet zwar ein zwiefaches genus

divinandi, von denen das eine künstlich, das andere natürlich sei. Das letztere wäre das, wobei der Mensch ohne alle Technik von einer höheren Geistesmacht ergriffen würde. Allein dies ist bei den bisher betrachteten geistigen Mitteilungen keineswegs überall der Fall, vielmehr treffen wir überall auf menschliche Veranstaltung und künstliche Nachhilfe. Selbst die prophetischen Träume suchte man durch lokale Einwirkungen und, z. B. bei den Ägyptern, durch medizinische Rezepte zu erzeugen (Ebers, Ägypten und die BB. Mose I, 321 f.). Namentlich aber wurden die ekstatischen Zustände der Offenbarungsmedien durch betäubende Dünste, Kräuter, Bewegungen und dgl. hervorgerufen und gesteigert. Ebenso wurden die Geister der Toten durch allerlei Beschwörungsgebräuche herbeigerufen und befragt. Die Mantik ging so in Magie über, d. h. in die Verwendung dämonischer Mächte zum Dienste des Menschen; statt gelegentlicher Kundgebungen richtete man Orakel ein, Anstalten zum Befragen der Gottheit, worin sich die Tendenz, das angeblich Göttliche sich dienstbar zu machen, deutlich zu erkennen giebt.

b) Aber auch die Natur, die Außenwelt überhaupt, wurde als Quelle göttlicher Aufschlüsse über verborgene, insbesondere künftige Dinge ausgebeutet. Am edelsten und geistigsten tritt uns dieses Bestreben entgegen, wo man in dem geheimnisvollen Säuseln der Winde, dem Rauschen der Bäume, dem Murmeln der Quellen unmittelbar die Stimme der Gottheit zu erhaschen und zu erlauschen trachtet. Es ist das wie ein Überrest eines kindlich glücklichen Zeitalters, wo der Mensch in den Lauten der Schöpfung noch unmittelbar die Stimme des Schöpfers vernahm. In der stillen Erhabenheit der Natur konnte auch das Gewissen sich schärfen und seine Stimme geltend machen, so daß das ethische Moment dabei nicht ausgeschlossen war. Aber von vornherein haftete solcher Offenbarung durch Naturlaute und dgl., welche die Hellenen und Römer unter orientalischem Einfluß in der Gestalt der Sibylle personifiziert haben, die dunkle, rätselhafte Unbestimmtheit, Unverständlichkeit, wohl auch Zweideutigkeit an, welche so sehr vom klaren göttlichen Wort der Propheten absticht. Dazu kommt, daß die Orakeleinrichtung, wie sie an solchen heiligen Orten beliebte, notwendig eine Veräußerlichung nach sich zog, indem statt der unmittelbaren Versenkung in den Geist der Natur man bald nur noch die äußerlichen Anzeichen beobachtete und leicht anderweitigen Einflüssen zugänglich wurde. Zu Dodona war es die Bewegung der Blätter in der heiligen Eiche (*φυλλομαντεία*), das Murmeln der Quelle und der vom Wind erzeugte Schall der ehernen Becken, auf Delos das Rauschen des Lorbeers, woraus man die Orakel schöpfte; zu Delphi scheint die Begeisterung der Pythia durch die unterirdischen Dünste hervorgerufen worden zu sein; ihre dunklen Laute wurden dann erst von den Priestern, welche den Namen *προφῆται* führen, in mehr oder weniger klare Worte gefaßt. Dieses Orakel zeigt somit eine Vereinigung von Ekstase und Naturkundgebung, läßt aber auch den abgeleiteten, sekundären Charakter heidnischer Prophetie erkennen. Bloß äußerliche Naturbeobachtung ohne alle mantische Erregung ist besonders bei den Babyloniern zu Hause, hat sich aber (namentlich von da aus) über die ganze alte Welt als eine eigentliche Kunst oder Technik verbreitet. Vornehmlich die Erscheinungen am gestirnten Himmel, vor allem der Stand der Planeten wurde scharfsinnig beobachtet, da man den Gestirnen bestimmenden Einfluß auf die Geschicke der Menschen zutraute. Es geht auch diese Anschauung von heidnischem Naturalismus aus, der Natur und Gottheit identifiziert, was Philo mit Recht von den Chaldäern bemerkt (de migr. Abr. 32). Die Natur aber ist dabei als gesetzmäßige aufgefaßt. Keine Erscheinung ist zufällig und ohne Zusammenhang; wie man aus gewissen Anzeichen auf die künftige Witterung schließen kann, so auch aus Vorgängen in der himmlischen Sphäre auf irdische Ereignisse. Eigentliche Kalender wurden von den chaldäischen Astrologen aufgestellt, in welchen angemerkt war, für welche Unternehmungen die Tage günstig oder ungünstig seien. Aus dieser Astrologie ist erst mit der Zeit die naturwissenschaftliche Astronomie erwachsen. Aber auch unberechenbare und abnorme Erscheinungen am Himmel und auf Erden wurden als Vorzeichen künftiger Begebenheiten aufgefaßt. Schon die homerischen Seher gehen zum Teil von solchen Zeichen aus (vgl. Odyss. 2, 157 ff.) und in Babylonien werden auch sie Gegenstand einer ganzen Wissenschaft oder Technik, wie auch die Deutung der Träume, die ja oft symbolisch oder sonst undurchsichtig waren. Zu jenen außerordentlichen oder sonst unberechenbaren Erscheinungen, an welche die kunstmäßige Deutung anknüpfte, gehörten die Bewegungen der Blitze und Wolken, der Flug der Vögel, Erdbeben, Mißgeburten, das Fressen der Hühner, das Gebahren der Pferde (so bei den Slaven, s. Jul. Lippert, Religionen der europ. Kulturvölker S. 98 ff.), das Aussehen der Eingeweide geopferter Tiere. Auch die daraus gezogenen Folgerungen beruhen auf der z. B. von den Stoikern vertretenen Anschauung von einem inneren Zusammenhang, der das All verbinde,

einer $\sigma\upsilon\mu\pi\acute{\alpha}\vartheta\varepsilon\iota\alpha$, einem concentus oder consensus naturae (Cicero, de divinatione II, 14. 58. 60. 69; de natura deorum II, 7; III, 11. 28). Ebenso verhält sichs mit der Verwertung von zufälligen Erscheinungen, wie den im Becher entstehenden Wasserblasen (Hydromantie der alten Ägypter Gen. 44, 5) und dem eigentlichen Losen durch Handhabung von Würfeln, Stäben, Pfeilen u. s. f. (vgl. für die Babylonier Ez 21, 26f. und Hieron. z. d. St.). Beim Lose gilt übrigens wie beim Traum, daß auch nach der Bibel der lebendige Gott, der sich des Kleinen wie des Großen bedienen kann, seinen Willen unter Umständen dadurch kundgiebt. Die Frage ist nur, ob der Mensch das Recht hat, ihn dadurch zu befragen. Als besonderes Vorrecht des Gottesvolks erscheinen die Urim* und Thummim des Hohenpriesters, welche eine Art Los gewesen sein mögen. — Endlich achtete man auf zufällige Begegnungen und Begebenheiten, als auf günstige oder ungünstige omina, die sich ungesucht einstellten. Die Begegnung mit bedeutsamen Tieren, ein zufällig laut werdendes Wort, etwa eines Kindes u. s. f., erschienen als Kundgebungen des göttlichen Fatums, wobei immerhin dem Römer freistand, das Omen anzunehmen oder abzulehnen, was Plinius 28, 4 als hohes Vorrecht preist, das Gott dem Menschen verliehen habe.

Zu all diesen heidnischen Mitteln, die Zukunft zu ergründen, nimmt die Bibel, abgesehen von den in Betreff der Träume und des Loses angedeuteten Einschränkungen eine ablehnende, ja scharf verurteilende Haltung ein und erklärt sie damit als grundverschieden von der echten Prophetie. Das Gesetz hat Zauberei und Wahrsagerei als Todsünden verurteilt, welche mit Ausrottung bezw. Steinigung bestraft werden sollen, Nu 19, 26. 31; 20, 6. 27; Dt 18, 10ff. Unter Zauberei verstehen wir das eigenmächtige Verfügen des Menschen über dämonische Kräfte, unter Wahrsagerei im Unterschiede von Weissagen das meist gewerbsmäßig betriebene Ergründen der Zukunft ohne heiligenden Grund und Zweck. Letztere Unterscheidung ist durch den Sprachgebrauch sanktioniert, wenn auch weissagen und wahrsagen in einer früheren Periode der deutschen Sprache noch synonym waren (Hofmann, Weiss. u. Erf. I, S. 12). Diese Verirrungen des Heidentums fanden die Israeliten bei den kanaanitischen Einwohnern des gelobten Landes in reichem Maße vor, und trotz aller Warnungen Moses und der Propheten und zeitweiliger energischer Säuberung des Landes von diesen Greueln (vgl. z. B. 1 Sa 28, 3) traten sie im Verein mit der Abgötterei bis zum Exil immer wieder zu Tage, daher die echten Propheten stetsfort dagegen kämpften. Neben den falschen Propheten, die formal sich an die Weise der echten anschlossen und diese äußerlich bis auf den Wortlaut ihrer Sprüche nachahmten, ohne doch vom Herrn gesandt und von seinem Geiste erfüllt zu sein, gab es Wahrsager, welche eines Dämons oder der Geister Verstorbener sich bedienten, oder aus dem Zug der Wolken und ähnlichen Vorzeichen ihre Aufschlüsse erteilten. Vgl. z. B. Jes 8, 19; Jer 27, 9. Ein merkwürdiges Beispiel erzählt 1 Sa 28. Wie trügerisch all diese Versuche seien, dem Willen der Gottheit auf die Spur zu kommen, während das Wort Jahvehs die untrügliche Wahrheit enthalte, wird oft hervorgehoben; dabei ist aber ein objektiver dämonischer Hintergrund angenommen, in welchen der Mensch frevelhaft hineingreift, was nur zu seinem Schaden ausschlagen kann.

B. Erst der Inhalt der biblischen Weissagung und heidnischen Wahrsagerei läßt uns aber den ganzen Abstand und Gegensatz ermessen, der zwischen beiden stattfindet. Die heidnischen Orakel- und Sehersprüche ermangeln jener sittlich-religiösen Einheit und Hoheit, welche den alttestamentlichen Weissagungen durch ihr Absehen auf die Verherrlichung des Namens Gottes gegeben ist. Nach der ganzen Beschaffenheit und Bestimmung der heidnischen Wahrsagerei liefert sie vereinzelte Aufschlüsse über die Zukunft, welche wie die heutzutage durch Hellsehen u. dgl. erhaltenen, selbst wenn der Erfolg sie bestätigt, keinerlei heiligenden Einfluß ausüben, weil sie nicht aus dem hl. Geist Gottes stammen. Bei den edleren Sehern und Orakeln, wie beim delphischen in seiner guten Zeit, ist zwar der moralisch-religiöse Untergrund nicht zu verkennen; diese Stimmen stellen das natürliche Gewissen des Volkes dar; allein es mangelt der Zusammenhang mit den Ratschlüssen des wahren Gottes, der die Welt geschaffen hat und verklären will. Die wenigen übriggebliebenen Sprüche, welche einen bleibenden moralischen Wert haben, enthalten nichts, was nicht auch das wachsame Gewissen jedes Einzelnen ihm sagen konnte, und haben weder Zusammenhang noch ein einheitliches Ziel. Umgekehrt sahen wir, daß der Anspruch der biblischen Prophetie, des wahren Gottes Stimme zu sein, gerade durch ihren Inhalt sich bestätigt. Ihre Sprüche lehren uns den Gott kennen, der die Welt geschaffen hat und auch weiß, wozu er sie erschaffen hat: der sein Volk erlösen, die Welt einnehmen und sich unterthan machen will. Sie stellt eine bei aller

Verschiedenheit der Zeiten, Verhältnisse, Personen wunderbar übereinstimmende und so geschichtlich fortschreitende Offenbarung des göttlichen Willens dar. Sie läßt jene heilige, göttliche Macht und Weisheit erkennen, welche, ihres Zieles bewußt, durch alle Phasen der Geschichte die Menschheit demselben zuführt.

Wohl finden sich zu den messianischen Weissagungen einigermaßen analoge Ideale und Zukunftsbilder bei den Weisen und Dichtern der Völkerwelt. Allein was die Ideale der Weisen betrifft, in welchen sie das Vollkommene dargestellt haben, soweit sie es zu fassen vermochten, so steht diese Vollkommenheit fürs erste darum tief unter der von den Propheten geschauten, weil sie nicht durch die Erkenntnis des wahren, allem Sündigen und Unreinen entgegengesetzten Gottes geläutert ist. Sodann mangelt diesen Idealen die Zuversicht der Verwirklichung, die wir als wesentliches Moment an der biblischen Prophetie kennen gelernt haben. Wenn z. B. Plato und Aristoteles das Bild des vollkommenen Staates gezeichnet haben, so haften diesen Idealen die dunkeln Schatten des Heidentums an, und darauf, daß sie sich einst verwirklichen werden, erwecken sie keine zuversichtliche Hoffnung. Das Bild des vollkommenen Menschen hat Plato De republ. II, p. 361 sq. schön gezeichnet, und die Beschreibung dieses duldenden Gerechten trifft teilweise buchstäblich mit dem geschichtlichen Bilde Jesu zusammen, so daß die alte Kirche darin eine Weissagung auf Christum erkannte; allein abgesehen von dem inneren Abstand zwischen Vorbild und Wirklichkeit lehrt Plato nicht, daß ein solcher vollkommener Mensch kommen werde. Die Wahrheit des Bildes ist eben deshalb, weil es eine bloße Abstraktion aus der unvollkommenen Wirklichkeit ist, unabhängig von der Verwirklichung, während bei der biblischen Weissagung die thatsächliche Erfüllung eine wesentliche Bedingung der Wahrheit bildet. Etwas mehr Zuversicht zur Verwirklichung ihrer Ideen zeigen die Stoiker, besonders Zeno, welche auch einen umfassenderen idealen Zukunftsstaat kennen. Ein Zustand, wo alle Völker sich zu einer Herde vereinigen, die nur durch das Gesetz der Vernunft beherrscht ist, soll das Ziel bilden, dem die Weisen zustreben. Allein dieses Ziel erscheint wohl als höchste Aufgabe des menschlichen Strebens, ist aber nicht durch den göttlichen Gnadenwillen als Abschluß der Geschichte verbürgt. Die idealen Zukunftsbilder, die sich in der volkstümlichen Anschauung der Völker finden, sind anderer Art. Sie zeigen, daß das Bedürfnis nach einem befriedigenden Zustand, wie ihn die Wirklichkeit nicht bietet, in der Menschenbrust wohnt und in ihr die Ahnung weckt, daß der Sterbliche für ein besseres Los bestimmt sei, das ihn in irgend einem fernen Lande erwarte (vgl. z. B. das Paradies des Westens im chinesischen Buddhismus) oder in einer künftigen Periode der Welt geschenkt werde. In letzterer Hinsicht vergleiche man etwa die vierte Ekloge Virgils, welche im Anschluß an einen alten Sibyllenspruch ein letztes Weltalter begrüßt, wo in Natur und Völkerwelt ungetrübter Friede herrschen und die Mühsale der Erdarbeit und Seefahrt aufhören werden. Es mangelt auch hier der feste religiöse Grund, der zu einer solchen Erwartung berechtigte. Eher ist ein solcher anzuerkennen in den Religionen der alten Ägypter und besonders der Parsen, in welch letzterer der ganze Weltverlauf als Kampf zwischen dem guten und bösen Prinzip gefaßt wird, der schließlich mit einem Siege des Guten enden muß. Hier erscheint ein solcher Abschluß als moralisches Postulat. Wie das Gemüt nach einer Aufhebung der Hemmungen und Trübungen des Lebens sich sehnt, verlangt eben auch das Gewissen eine Ausgleichung der moralischen Widersprüche desselben. Und insofern sind die Hoffnungen und Erwartungen, welche solche Religionen erwecken, bedeutsame Zeugnisse aus der Völkerwelt. Nur machen diese Zukunftsbilder, die z. B. im Parsismus systematischer Art sind, mehr den Eindruck von Abstraktionen; sie treten bei weitem nicht mit der realen Macht in die Geschichte ein, wie die alttestamentlichen Weissagungen, welche überall im Leben die Anfänge der Verwirklichung der Wege Gottes, nicht nur seiner Gerichte, sondern auch seiner Verheißungen aufzeigen. Dazu kommt, daß auch hier das Ideal der Völker ein noch ungeläutertes ist, wie denn z. B. der Parsismus den Gegensatz von gut und böse nicht ungetrübt ethisch, sondern kosmisch faßt. Die Vorstellungen vom seligen Jenseits aber verleugnen überall nicht den heidnischen Boden, auf dem sie erwachsen sind; sie enthalten ein Glück, wie es das natürliche Menschenherz verlangt, nicht die Seligkeit, wie sie der heilige Gott seinem geheiligten Volke geben will.

Wird der Wert der Weissagung nach ihrem Inhalte gemessen, so kommt insonderheit auch die unvergleichliche Überlegenheit der alttestamentlichen Prophetie gegenüber äußerlich ähnlichen Erscheinungen auf semitischem Boden zu Tage. E. Renan bezeichnet zwar den „Prophetismus" als wesentlichen Zug des geistigen Lebens der semitischen Race, als

die Form, in welcher alle großen Bewegungen bei den Semiten sich vollziehen. Daß in der That die formale Eigentümlichkeit der hebräischen Prophetie in der semitischen Naturanlage, der Neigung zur Beschaulichkeit und unmittelbaren Erfassung des Göttlichen im Irdischen mitbegründet ist, haben wir oben zugegeben. Daß aber der Geist, welcher durch einen Jesaja, Jeremia u. s. w. geredet hat, ein weit höherer ist, als der semitische Volksgeist, ergiebt sich evident, sobald man die Erzeugnisse des außerbiblischen „Prophetismus" vergleicht. Selbst die Israel nächstverwandten Völker haben nichts auch nur annähernd Ähnliches zu Tage gefördert. Die Araber, in denen jener semitische Typus am kräftigsten und urwüchsigsten sich ausgeprägt hat, wissen wohl von Visionen u. dgl. Aber die spärlichen Offenbarungen, von denen abgesehen vom Koran etwa Meldung geschieht, sind, religionsgeschichtlich angesehen, meist wertlos oder gehören der überall verbreiteten Mystik an, welche nicht in die Kategorie der Weissagung gehört. Der Koran selbst aber, das Werk eines einzigen wunderlichen Geistes, ist seinem Inhalt nach wenig orginell und fruchtbar; es mangelt ihm aber auch jene höhere ethische Weihe, die den Worten der echten Propheten Israels gemeinsam ist, die wahre Erhabenheit über dem menschlich Irdischen. So ist gerade dieses Buch recht geeignet, den Unterschied zwischen echter Inspiration und einem bloß natürlichen, zum großen Teil auch krankhaften Enthusiasmus darzuthun. Und was die alten Babylonier und Assyrer anlangt, so ist von ihnen zwar ein ganzer Wust von magischen Sprüchen erhalten, aber keine Weissagung die eines israelitischen Propheten würdig wäre. Auch die assyrischen „Bußpsalmen", in welchen man schon den Prototyp für den leidenden Ebed Jahveh des AT zu entdecken meinte (KAT³ 384 f.), lassen wohl etwa einen König erkennen, der über seine Leiden jammert und seine Unschuld — mit Recht oder Unrecht — beteuert; aber von einem Plane Gottes, dem das Leiden seines frommen Knechtes dient, überhaupt von einem prophetischen Gedanken, findet sich darin keine Spur. Solche angebliche Parallelen lassen den Kontrast nur um so stärker hervortreten. **v. Orelli.**

Prophetentum im Neuen Testamente. — Litteratur: Zöckler, Bibl. u. kirchenhistor. Studien 1894, II, 71—76; Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten 3 Jahrhunderten 1902, S. 240 ff. 257 f. Vgl. auch d. Art. Apokalyptik Bd I S. 612 ff.

Daß in der Zeit nach Christi Hingang Propheten auftreten würden, Männer, die in gleicher Weise und mit gleicher Vollmacht, wie die alttestamentlichen Gottesboten, zunächst dem Volke Israel die Wahrheit des erschienenen Heiles vorlegen und zur Entscheidung für oder wider dasselbe drängen sollten, ist von dem Herrn selbst Mt 23, 24, vgl. Lc 11, 49 aufs bestimmteste angekündigt, und zwar so, daß er nach Matthäus ihre Sendung unmittelbar sich selber zuschreibt, nach Lukas sie auf einem Beschluß der göttlichen Weisheit beruhen läßt, — worin wir einen Widerspruch nicht finden können. Sein eigenes Wirken war, wie das seines Vorläufers Johannes Mt 14, 5; 21, 26, ein prophetisches gewesen, Mt 13, 57; Lc 13, 33 nennt er sich selbst so; Lc 24, 19 legen die Emmausjünger ihm diesen Namen bei; Lc 7, 16 und sonst öfter bricht beim Volke die Anerkennung dieser seiner Eigenschaft durch. Es sollte aber seine Verwerfung von seiten Israels noch nicht als endgiltig angesehen werden; erst das Zeugnis seiner Knechte von ihm als dem Auferstandenen und Erhöhten und die Ablehnung desselben durch das Volk im ganzen gab den letzten Ausschlag und führte das Gericht herbei.

Dies Zeugnis, wie die erste Christengemeinde es ausrichtet, trägt durchaus prophetischen Charakter. Die erste Wirkung des Pfingstgeistes ist das Weissagen der so plötzlich und wunderbar mit seiner Kraft erfüllten Gläubigen; sie reden die großen Thaten Gottes, *καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου αὐτοῖς ἀποφθέγγεσθαι*, AG 2, 4. 11. Ihr Wort wird bekräftigt durch Zeichen und Wunder, ib. 3, 6; 4, 30; 5, 12. 15. 16; 9, 34. 40. Die richterliche Gewalt ihres Prophetentums offenbart sich, Furcht einflößend, an Ananias und Sapphira, 5, 1—11. Die Gemeinde als solche, in ihrer ganzen Erscheinung und Haltung, wie in ihrer Thätigkeit, 4, 31, steht als ein Prophet Gottes inmitten des Volkes da, und es ist im Bewußtsein dieses ihres Berufes, daß sie von weltlicher Beschäftigung und Verfolgung irdischer Interessen sich so vollständig abwendet. Sie hat ein vom Herrn ihr befohlenes Werk zu treiben, ein Werk, mit dem es eilt; sie kann an nichts anderes denken; durch sie will Gott „Israel geben Buße und Vergebung der Sünden" 5, 31; sie ist die von Jesaja 40, 9 voraus verkündigte מְבַשֶּׂרֶת צִיּוֹן, die den Städten Juda zuruft: „siehe euer Gott"!

Aus dieser Gemeinde gehen nun einzelne Propheten hervor, genannte und ungenannte. Ein prophetischer Mann, wenn er auch nicht so heißt, war Stephanus. Ihm widerfuhr,

was der Herr Mt 23, 34 geweissagt. Bei seinem Tode stößt die Pfingstgemeinde mit dem fleischlichen Israel zum erstenmale heftig zusammen; ihr Zeugnis wird blutig zurückgewiesen. Aber es verstummt deswegen nicht, es breitet sich nur aus; die *διασπαρέντες*, AG 8, 4, gründeten die *διασπορά*, an welche Jakobus 1, 1 seinen Brief richtet; sie sind die *προφῆται*, Ja 5, 10, welche in Judäa, Samaria, Galiläa umherzogen und das Wort Gottes zu den Juden redeten.

Indem wir so den Gesamtberuf der Gemeinde auf ihre Glieder übergetragen sehen, ergiebt sich uns die Weite, in welcher der Begriff des neutestamentlichen Prophetentums zu fassen ist. Er entspricht genau der Grundstelle Dt 18, 18f., und gilt daher nicht bloß, wie Coccejus u. a. wollten, von denen, welche die alttestamentliche Prophetie interpretierten, auch nicht bloß von solchen, die Zukünftiges vorhersagten, das eintraf, wie z. B. Agabus AG 11, 28 u. 21, 10 oder Paulus ib. 13, 11; 20, 29f.; 27, 22, sondern in dem allgemeinen Sinne, den etwa Philo (de praemiis et poenis) ausdrückt: *ἑρμηνεὺς γάρ ἐστιν ὁ προφήτης ἔνδοθεν ὑπηχοῦντος τὰ λεκτία τοῦ θεοῦ*. Prophet ist, wer vom Geiste Gottes, näher hier vom Geiste Jesu Christi, zum Organ der Mitteilung der Heilswahrheit erwählt, mit dem besonderen *χάρισμα* der geisterfüllten Rede ausgerüstet und solchergestalt erleuchtet wird, daß sein Zeugnis mit überführender Macht der Wahrheit sich den Hörern als Gottes Wort beweiset 2 Ko 2, 14—17 Die prophetische Erleuchtung erstreckt sich auf Inhalt und Form der Rede (Mt 10, 19. 20). Sie schließt die selbstbewußte Thätigkeit der Propheten nicht aus, sondern ein, 1 Ko 14, 32, steigert aber dieselbe über das natürliche Maß des Wissens und Vermögens und macht sie den höheren Absichten des hl. Geistes dienstbar. Der Zweck der Prophetie ist die Erbauung der Gemeinde, 1 Ko 14, 4, und zwar muß auch dieser Zweck im weitesten Umfange verstanden werden. Die Sendung des Barnabas und Saulus AG 13, 2 zur ersten Missionsreise, ihre Abordnung nach Jerusalem, ib. 15, 2, vgl. Ga 2, 2, um daselbst wegen der Frage von der Beschneidung mit den Aposteln und Ältesten zu verhandeln, fallen ebenso unter denselben, wie „die Offenbarung Jesu Christi, die ihm Gott gegeben hat, seinen Knechten zu zeigen, was in der Kürze geschehen soll", Offenb. Jo 1, 1, und wie die Wirkung der prophetischen Rede in den täglichen Gemeindeversammlungen nach 1 Ko 14, 24f., wo Ungläubige, durch das lebendige und kräftige Wort Gottes in ihrem Gewissen getroffen und überwunden, der Wahrheit die Ehre geben und bekennen müssen, daß Gott wahrhaftig inmitten dieser Gemeinden sei. Das aber scheint aus diesen im NT angegebenen Zweckbestimmungen auch hervorzugehen, daß die Prophetie zunächst der Gründungszeit der Kirche angehört, in welcher einerseits der neu in die Welt eintretende Glaube besonderer Leitung und Unterstützung durch den Geist Christi bedurfte, und andererseits das geschriebene Wort der Apostel teils noch nicht vorhanden, teils noch nicht in allgemeinen Gebrauch übergegangen war.

Insbesondere werden uns als Männer prophetischen Berufes in der Apostelgeschichte namhaft gemacht: Kap. 11, 27 Agabus, der mit anderen Gliedern der jerusalemischen Gemeinde nach Antiochien kam und dort aus Eingebung und Trieb des Geistes die große Teuerung weissagte, welche unter den Prokuratoren Cuspius Fadus und Tiberius Alexander 44—45 n. Chr. ausbrach (Jos. Antiqu. 20, 4, 2); der kurz vor Pfingsten 59 im Hause des Diakonus Philippus zu Cäsarea erschien, um dem Apostel Paulus das seiner in Jerusalem wartende Schicksal zu verkündigen, Kap. 21, 10, 11; — sodann Kap. 13, 1 die Propheten und Lehrer der antiochenischen Gemeinde Barnabas, Symeon Niger, Lucius von Cyrene, Mana'en, der *σύντροφος* des Tetrarchen Herodes, und Saulus, aus deren Kreis die Aufforderung ergeht, Barnabas und Saul auszusondern zu dem Werke, dazu der hl. Geist sie berufen hatte; — Propheten waren ferner Judas und Silas, die mit Barnabas und Paulus nach Antiochia geschickt wurden, um den Inhalt des Briefes der Muttergemeinde, Kap. 15, 23—29, mündlich zu bekräftigen, und von denen Silas (V. 34) in Antiochia blieb, bald danach Paulus' Begleiter auf der zweiten Missionsreise wurde (V. 40, Kap. 16, 19ff.), neben dem Apostel in der Aufschrift der zwei Briefe nach Thessalonich, 1 Pt 5, 12 aber als Überbringer dieses Rundschreibens an die Gemeinden Kleinasiens genannt wird (falls die durch 1 u. 2 Th 1, 1; 2 Ko 1, 19 nahe gelegte Annahme, daß Silvanus nur andere Form für Silas sei, richtig ist); — prophetisch begabt waren endlich die vier jungfräulichen Töchter des Philippus, Kap. 21, 9.

Aber weit über diese einzelnen Personen hinaus war das Charisma der Prophetie allenthalben in den Gemeinden der apostolischen Zeit verbreitet. Wo Paulus in seinen Briefen auf die Ausstattung der Kirche mit Gaben, Ämtern, Kräften zu sprechen kommt: Rö 12, 6—8; 1 Ko 12—14; Eph 4, 11; 1 Th 5, 20, erwähnt er die Propheten, und

zwar 1 Ko 12, 28 und Eph 4, 11 an zweiter Stelle, unmittelbar nach den Aposteln, mit welchen er sie Eph 2, 20 als die menschlichen Träger und Grundfesten des Hauses Gottes zusammenfaßt. Er unterscheidet, wenn auch vielleicht nicht die Personen, so doch die Gabe der Weissagung bestimmt von den Evangelisten, Hirten, Lehrern; wie denn das *χάρισμα* des Timotheus (1 Ti 1, 18; 4, 14; 2 Ti 1, 6) nicht die Prophetie, sondern ihm *διὰ προφητείας* durch *ἐπίθεσις χειρῶν* der Presbyter von Lystra und Pauli selbst verliehen war und in der *διδασκαλία* bestand. Waren die Evangelisten freiwillige Boten, die das Wort vom Heil aus den größeren Städten, wo sich die Hauptgemeinden bildeten, hinaus in die Nachbarorte trugen, widmeten die Hirten sich der Leitung der Gemeinden, wozu ihnen die Gabe der *κυβέρνησις* eigen war, besorgten die Lehrer den nötigen genaueren Unterricht der neu zugehenden Taufbewerber (Katechumenen) und die Erörterung und Lösung auftauchender Lehrfragen, vereinigten die Apostel je nach Bedarf alle diese Funktionen in ihrem Verhältnis zur Gesamtkirche, so blieb den Propheten immerhin ihr eigentümliches Thätigkeitsgebiet vorbehalten.

Wie ihre Thätigkeit in den Gemeinden sich vollzog, davon geben uns die in der Apostelgeschichte berichteten schon erwähnten Vorkommnisse im Zusammenhalt mit den Anordnungen Pauli 1 Ko 14 hinreichenden Aufschluß. Paulus stellt unter den geistlichen Gaben die Prophetie obenan um ihres hervorragenden Nutzens willen, 1 Ko 14, 1. Sie gereicht den Hörern zur Erbauung, zur Ermahnung, zum Trost, ib. V. 3. Insbesondere ist sie der Glossolalie vorzuziehen (V. 1) wegen ihrer unmittelbaren Verständlichkeit; denn die prophetische Rede geht durch den *νοῦς* des Redenden hindurch und wendet sich an den *νοῦς* des Hörers V. 19. So hält es der Apostel für angemessen, daß in der gottesdienstlichen Versammlung je zwei bis drei Propheten auftreten und nacheinander sprechen (V. 29—33), was der Geist des Herrn ihnen giebt. Daß keine Unordnung dabei entstehe, nicht zwei zugleich das Wort nehmen, dafür bürgt einmal, daß die Propheten ihrer Gabe mächtig sind (V. 32), dann daß ihre Thätigkeit unter göttlicher Aufsicht und Leitung steht (V. 33). Ausgeschlossen vom öffentlichen Sprechen, also auch vom Weissagen, sind die Frauen (V. 34. 35).

Ueber den Inhalt der weissagenden Reden, die so in Korinth und anderwärts stattfanden, ist uns näheres nicht bekannt. Es begreift sich aber leicht, wie vieles bei der Schnelligkeit, womit z. B. Paulus seine Gemeinden sammelte und die eben gesammelten — man denke an Philippi, Thessalonich, Galatien — wieder verlassen mußte, zu thun übrig blieb, um den ausgestreuten Samen des Evangeliums zur Entwickelung und zur Reife zu fördern, wie die mitgeteilten Heilsthatsachen, das Fundament des christlichen Gemeinglaubens, der Ausdeutung und Befruchtung bedurften, um ihren Reichtum an Lehre und Trost den Gläubigen zu erschließen. Das Verhältnis der Arbeit, welche Paulus und welche Apollos in Korinth (1 Ko 3, 5—8) verrichteten, giebt uns etwa ein Bild der Art und Weise, wie die prophetische an die apostolische Predigt sich anreihte. Die Ausführungen einzelner Lehrstücke in den paulinischen Briefen (Rö 8; 1 Ko 15), die Behandlung alttestamentlicher Weissagung und Geschichte in den Predigten des Petrus (AG 2), des Paulus (AG 13) zeigen ungefähr an, in welcher Richtung die prophetische Rede ihre Wirksamkeit entfaltete und ihren Zweck erfüllte.

Neben der regelmäßigen Verwendung des prophetischen *χάρισμα* im Gottesdienste geschah, in außerordentlichen Fällen, besondere Offenbarung des göttlichen Willens durch Wirkung des hl. Geistes, wie solche Paulus teils direkt, AG 22, 17—21; 16, 6. 7. 9; 18, 9; 27, 23 f., teils durch andere, 13, 2; 15, 2 (Ga 2, 2); 20, 23; 21, 4. 11, empfing, vgl. auch 2 Pt 1, 14. Um die Lauterkeit und den göttlichen Ursprung solcher Mitteilungen und der gewöhnlichen Weissagung zu prüfen, war der Kirche die Gabe der *διάκρισις πνευμάτων*, 1 Ko 12, 10, verliehen, welche der Prophetie ib. 14, 29 zur Seite ging und deren Kanon 1 Jo 4, 1—3 festgestellt ist (vgl. Herm. Pastor lib. II, Mand. XI). Weist diese apostolische Regel der Geisterprüfung darauf hin, daß die warnenden Worte Jesu, Mt 7, 15. 22; 24, 4 f. 23 f., schon frühzeitig eintrafen (AG 20, 30; Offenb. Jo 2, 20), so hat die Apokalypse des Johannes sicherlich die Bestimmung, den Schlußstein der neutestamentlichen Prophetie zu bilden und gegen alle derartige Verführung bis zur Wiederkunft des Herrn der Kirche als Schutzwehr zu dienen. Denn nach dem Hinscheiden der Apostel trat die Prophetie allmählich zurück hinter den Gebrauch der hl. Schrift NTs, welche von da an und bis heute Quelle und Norm der göttlichen Wahrheit für die Gläubigen ist. Irenäus beruft sich zwar noch II, 31 auf die Fortdauer des Charisma: „*οἱ δὲ καὶ πρόγνωσιν ἔχουσι τῶν μελλόντων καὶ ὀπτασίας καὶ ῥήσεις προφητικάς*“ (aus Euseb. hist. eccl. V, 7); aber er selbst schon bedient sich zur Widerlegung

der Gnostiker der neutestamentlichen Schriften und der in den apostolischen Gemeinden bewahrten Tradition. Die montanistische Bewegung des 2. Jahrhunderts erzeugte in der Kirche ein ganz natürliches Mißtrauen gegen neue Propheten, ein Mißtrauen, welches wir zur Zeit der Reformation bei Luther (wider die himmlischen Propheten) wieder erwachen sehen, welches auch durch die irvingianischen Regungen unserer Tage nicht beseitigt, sondern nur verstärkt wird. Für die Endzeit sind der Gemeinde des Herrn noch die zwei Zeugen (Offenb. Jo 11) verheißen; allein auch deren Werk wird weniger in der Kirche als an der Welt ausgerichtet. Den Gläubigen muß das feste prophetische Wort (2 Pt 1, 19) genügen, das als ein Licht in diesem dunklen Ort uns scheinet bis zum Anbruch des vollen Tages. **K. Burger.**

Prophezei. — Diese Einrichtung zur Förderung der Schriftkenntnis und des Schriftverständnisses durch das Mittel gemeinsamer Erörterung, wie sie in manchen Gebieten der reformierten Kirche vorkommt, führt ihren Namen nach 1 Ko 14.

Kaum hatte die Idee der Reformation tiefere Wurzeln geschlagen, als sich mit ihr auch die Frage nach einer evangelischen Umbildung der hergebrachten Gottesdienstordnung erhob. Zwingli gab schon bei seinem ersten Auftreten als Leutpriester in Zürich 1518 die Erklärung ab, er werde das Evangelium Matthäi ganz durchpredigen und „nicht die Evangelia Dominicalia zerstückt" (Bullinger, R. G. 1, 12); indes verwarf er wenigstens bis 1523 den Gebrauch der alten Perikopen nicht unbedingt. Luther wollte, zumal für den Sonntag, die Episteln und Evangelien des Missale festhalten, dagegen auch die nicht tadeln, die ganze Bücher der Schrift vornehmen. Der Sonntag Nachmittag sollte dem Vortrage des ATs, die Werktage teils der Erläuterung des Katechismus, teils der Lektion der Evangelien und Episteln des NTs gewidmet sein. Calvin hat seinem Grundsatze gemäß, durch Erklärung ganzer Bücher dem ungeteilten Schriftworte Gehör zu verschaffen, die Perikopen vollständig beseitigt.

Diese von den Reformatoren vertretenen Prinzipien sind für die protestantischen Kirchen im allgemeinen typisch geworden. Der gesamte Norden von Deutschland bis hinauf nach Schweden, Norwegen und Island, ebenso die KO von Schwäbisch-Hall und Köln folgten der Wittenberger Ordnung. Zu Genf, in der westlichen Schweiz, in der französischen, später auch in der niederländischen und schottischen Kirche erhielt die einfache Schriftlesung ihre Stellung vor dem Beginn des sonntäglichen Gottesdienstes, während die paraphrastische Auslegung einzelner Abschnitte oder Bücher, und selbst ganzer Reihen von Büchern den Wochengottesdiensten aufbehalten blieb. In Zürich finden wir seit 1524 stark besuchte Bibelstunden, nachmittags drei Uhr durch Myconius im Chor des Frauenmünsters über das Neue Testament gehalten. Das Gleiche forderte die Baseler KO von 1529; eine ähnliche Einrichtung beabsichtigte die Homberger Synode von 1526 und begründete die hessische KO und Agende von 1566 und 1574, sowie die pfälzische KO von 1563.

Wie oft nun auch die Prophezei mit dieser Schriftlesung und -Erklärung zusammengestellt, zum Teil auch vermengt wird, so hat sie doch weder geschichtlich noch begrifflich mit ihr zu schaffen. Die Prophezei geht nicht wie diese Schriftlesung aus der Messe oder Vesper hervor, sondern will wenigstens in ihrem ersten Stadium als reformatorische Umbildung der Horenordnung angesehen sein Sie bildet nie ein Moment des Gemeindekultus. Das wird erhellen, wenn wir ihre Genesis und ihre bedeutendste Wandlung im Verlaufe der Zeit vorführen.

Für die erstere sind wir an Zürich gewiesen. Hier entstand die in Rede stehende Institution aus dem Bedürfnisse nach Gewinnung solcher Prediger, welche auf Grund hinreichender Schriftkenntnis die nötige Befähigung zu volkstümlicher Darlegung der christlichen Heilsbotschaft besäßen. Es sollten laut der Reformation des Stifts Großmünster (Ein christenlich ansehen u. ordnung 2c., Egli, Aktens. Nr. 426, Bullinger I, 117) vom 29. September 1523 die verfügbar gewordenen Hilfsmittel auf die Anstellung von Gelehrten verwendet werden, denen die Verpflichtung obläge, „alle Tage öffentlich in der heiligen Schrift je eine Stunde in hebräischer, griechischer und lateinischer Sprache zu lesen und zu lehren" (zu „profitieren"). Am 19. Juni 1525 wurde diese Anordnung unter Zwinglis Leitung förmlich ins Leben gerufen. Morgens acht Uhr, Sonntag und Freitag ausgenommen, traten die sämtlichen Stadtpfarrer und übrigen Prediger, die Chorherren, Kapläne und Studierenden im Chor des Groß-Münsters zusammen. Auf ein kurzes Eingangsgebet wurde in fortlaufender Reihenfolge ein halbes oder ganzes Kapitel des ATs durch einen Studiosus nach der Vulgata, durch Ceporin, später durch Pellikan, nach dem Grundtexte,

durch Zwingli nach den LXX gelesen; sodann gaben die genannten Professoren („Lesemeister") exegetische Erörterungen, Zwingli fiel besonders die dogmatische und praktische Beleuchtung des behandelten Abschnittes zu. Dies sind die aktenmäßigen Anfänge der sog. Prophezei. An die Stelle der kanonischen Horen des Stifts getreten, haben wir in ihnen die ersten exegetischen Kollegien in Zürich zu erblicken. Im unmittelbaren Anschluß an die wissenschaftliche Verhandlung faßte einer der Prediger um 9 Uhr in der Kirche das Ergebnis derselben für die Gemeinde in einem erbaulichen Vortrage zusammen und schloß mit Gebet (Zwingli WW V, 1 f., praef. in Gen.; Bullinger, Komm. zu 1 Ko, sowie in der Reformationsgesch. 1, 289/91; Johannes Keßler, als Augenzeuge, Sabbata, zweite Ausgabe, S. 203 f. Vgl. ferner Z.s WW IV, 206 f.; Liturgie von 1535: Form die Prophezei zu begahn). Aus der Prophezei sind die Kommentare Zwinglis über die zwei ersten Bücher des Pentateuch und Jesaja und Jeremia hervorgegangen. Die ersteren, 1527 nach Nachschreibungen von L. Judä und Megander publiziert, gewähren den besten Einblick in die Art, wie dort gelehrt wurde. Auch die zürcherische Übersetzung der Hagiographen und Propheten von 1529 ist teilweise als eine dahin einschlagende Arbeit zu bezeichnen.

Mit Megander wanderte die Prophezei nach Bern, wo sie sich aber erst mit der Zeit zur eigentlichen Schule entwickelte (Rellicans Brief in Meganders Komm. zum Galaterbrief, dazu A. Fluri, Die bernische Schulordnung von 1548, mit geschichtlicher Einleitung, in Kehrbachs Mitteil. XI, 1901, S. 159/218). In Zürich selbst veranlaßten Rücksichten der Zweckmäßigkeit bald mehrfache Abänderungen der ursprünglichen Form. 1534 wurde die Prophezei zunächst für das Sommersemester in das neugebaute Auditorium verlegt. Die beiden Professoren wechselten wochenweise in der Interpretation eines neutestamentlichen und eines alttestamentlichen Buches ab. Mit Peter Martyr (1556) erfolgte die Aufhebung der deutschen „theologischen Lektion" für das Volk; die Prophezei ging in eigentliche Vorlesungen über. So glauben wir die mancherlei zerstreuten Notizen zurechtlegen zu sollen. Auch die einst von Myconius am Fraumünster gehaltenen Bibelstunden zur Vesperzeit wurden abgeändert, indem sie in das Lektorium verlegt, und in lateinische Auslegungen des griechischen Textes für die Studenten umgestaltet wurden. Vgl. Züricher KO von 1535; Lavater, De rit. et instit. Eccl. Tig. 1559, § 18, p. 75; Bullinger 1, 290 f.; Hottinger, Helvet. KG III, 232 f.; Breitinger, Hist. Nachricht von den constit. der Züricher Kirche &c. in Simmlers Sammlung alter und neuer Urkunden &c. I, 3, 1006 ff.; Heß, Ursprung &c. der Glaubensverbesserung S. 43 und 48.

Angeregt durch den Vorgang der Züricher nahm die Prophezei in Laskys Londoner Flüchtlingsgemeinde eine neue höchst merkwürdige Gestalt an. Einer ihrer Prediger, Micronius, berichtet darüber 1554, daß im Interesse der Erhaltung apostolischer Lehre und zur Befestigung der Gewissen in der wöchentlichen Prophetie die Sonntagspredigten einer prüfenden Beurteilung unterworfen und von den Ältesten zusamt den verordneten Doktoren oder Propheten zu jenen Predigten aus der Schrift vorgebracht werde, was zum besseren Verständnis des Textes und zur Erbauung der Gemeinde dienlich erscheine. Überdies hielten Lasky über das Neue, Delenus über das Alte Testament lateinische Vorlesungen in der Kirche, welche gleicherweise der öffentlichen Kritik durch Schriftvergleichung unterstellt waren. Die niederländischen Gemeinden in der Zerstreuung adoptierten zwar die grundsätzliche Prüfung der Prediger und ihrer Lehrer durch Glieder der Gemeinde nicht; wohl aber ordneten sie für die öffentliche, wöchentlich ein- oder zweimal wiederkehrende Schrifterklärung die Bildung eines besonderen Lehrer- oder Prophetenkollegiums an, außer den Predigern und Lehrern zusammengesetzt aus den hierfür Geeigneten unter den Aeltesten, Diakonen und übrigen Gemeindegliedern (Göbel, Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen Kirche I, 339. 412).

Wie weit im Reformationsjahrhundert das Institut sich Eingang verschafft habe, ist schwer zu bestimmen. In Genf läßt sich weder vor noch unmittelbar nach Begründung der dortigen Akademie eine der zürcherischen entsprechende Veranstaltung aufweisen. Alting (Problemata Amst. 1662, p. 685) schreibt, in Frankreich sei die Sitte bei seinem Besinnen abgeschafft, in Holland überhaupt nur sehr vereinzelt adoptiert worden. Die Verbreitung derselben als kirchlicher Einrichtung konnte keine sehr große sein, da sie entweder städtische Verhältnisse und Männer von überlegenen Geistesgaben oder Gemeinden mit independentischer Richtung voraussetzt. Die Form, welche die Prophezei in der Flüchtlingsgemeinde annahm, läßt leicht erraten, zu welchen Dimensionen sie fortschreiten konnte und was für Gefahren für den Frieden der Gemeinde sie in ihrem Schoße barg. Wir werden es also begreiflich finden, wenn nachgerade auch die praktische Theologie sich ge-

nötigt sah, den Gegenstand in den Kreis ihrer Verhandlungen zu ziehen und feste Prinzipien zu einer heilsamen Eingrenzung der Prophezei aufzusuchen. So bespricht z. B. Alting (Probl. 683) die Frage: An libertas Prophetiae perpetuo in ecclesia vigere debeat? Die prophetia ist donum interpretandi Scripturam ex cognitione ejus studio acquisita, ihre libertas: libera publicaque potestas interpretandi S. Scripturas. Die Zulässigkeit der collegia prophetarum ex plebe, qui in coetibus sacris interpretentur verbum Dei publiceque audiantur, stellt er in Abrede. Dagegen bezeichnet er die Übung, wie sie da und dort in Holland vorkomme, ut privatim sive in Consistorio sive alio loco pii auditores conveniant collegiatim et ex Scriptura disserant de fide et religione, unter gewissen Restriktionen als eine fromme und nützliche. Zur Regulierung der exercitia pietatis, d. i. der privaten Erbauungsstunden, hatte sich die holländische Synode schon früher veranlaßt gesehen. Zuletzt verstand man unter der Freiheit der Prophezei kaum mehr etwas weiteres, als was man gegenwärtig theologisch-kirchliche Lehrfreiheit heißt. Vgl. Jer. Taylor, Theol. elenct. s. discursus de libertate prophetandi 1647; G. Voet, Polit. eccl. III. de lib. proph.

Wie aus diesen Ausführungen erhellt, trat die Prophezei als kirchliche Veranstaltung in dem Grade zurück, als einerseits dem ihr zu Grunde liegenden Bedürfnis durch theologische Schulen Rechnung getragen ward und andererseits das religiöse Gemeindebewußtsein die Sicherheit erlangte, im Besitze einer ausreichenden Heilserkenntnis zu stehen. Sobald jedoch in erregten Kreisen die Notwendigkeit erneuter Vertiefung in die Schrift sich lebhafter zu fühlen gab, rief sie auch später wieder verwandte Versuche ins Leben. Zunächst begegnen wir der gemeinsamen Schriftbetrachtung bei den Jansenisten in Port-Royal. Von da verpflanzt sie Labadie nunmehr in der Form von erweiterten Hausandachten nach Amiens (1644), Genf (1659) und Middelburg (1666). Unter den Jünglingen, die in Genf zu ihm hielten, befanden sich Untereyk und Spener. Untereyk führte sie in Mühlheim, Schlüter in Wesel, Neander in Düsseldorf, Copper in Duisburg und endlich Spener als collegia pietatis in Frankfurt ein. Seit Spener lebt die mit der Zeit umgestaltete Prophezei nach manchem Strauß um ihr gutes Recht fort teils in den noch immer da und dort bestehenden eigentlichen Bibelkonferenzen, teils in den häufigeren Erbauungs- und Bibelstunden der evangelischen Kirche, sei es nun, daß ihnen ein mehr privater und häuslicher oder ein mehr kirchlicher Charakter eigne, daß sie von einfachen Gemeindegliedern oder von verordneten Oberen der Kirche geleitet werde (Göbel a. a. O. II, 206 f.). **Güder† (Egli).**

Propst (Probst, Präpositus), Jakob, gest. 1562. — H. G. Janssen, Jakobus Präpositus, Luthers Leerling en Vriend, Amsterdam 1862.

J. Propst war ein Freund Luthers und Melanchthons und Teilnehmer am Reformationswerke, besonders in der Stadt Bremen. Er soll mit Zunamen Spreng oder Sprenger geheißen haben; jedoch findet sich diese Benennung zuerst bei Seckendorf und rührt wahrscheinlich aus einem Mißverständnis her, indem Luther und andere ihn nach seiner Geburtsstadt Ypern vielfach Yperensis (Hyperensis) nannten, woraus jenes Wort gebildet worden (s. Janssen S. 22). Das Geburtsjahr des Mannes ist unbekannt, doch muß es etwa in das letzte Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts fallen; sein Geburtsort war das erwähnte Ypern in Flandern. Frühe muß Propst in den Augustinerorden getreten sein, wodurch sich sehr alte Beziehungen zu Luther knüpften. Die Nachricht, daß er schon mit Luther im Kloster zu Erfurt als Genosse einer Zelle verkehrt, scheint unbegründet zu sein, dagegen finden wir ihn anfangs 1519 als Schüler des Reformators zu Wittenberg. In demselben Jahre noch erhielt er das Augustinerpriorat zu Antwerpen, wo er reformatorisch wirkte und predigte, wie Erasmus in einem Briefe an Luther bezeugt. 1521 finden wir ihn wieder in Wittenberg, wo er unter dem Vorsitze Carlstadts Baccalaureus der Theologie wurde und eine Zeitlang verweilte. Luther, damals auf der Wartburg, läßt ihn in seinen Briefen öfter grüßen. Als Propst nach Antwerpen zurückkehrte, fand er die Feinde kühner geworden; man hatte Luthers Schriften verbrannt und verschiedene seiner Anhänger eingezogen. Bald trafs ihn selber. Am 5. Dezember 1521 erschien der kaiserliche Rat Franz van der Hulst aus Brüssel mit einer Vollmacht und lud den Prior des Augustinerklosters mit verstellter Freundlichkeit ein, getrost mit nach Brüssel zu kommen. Arglos ging Propst in die Schlinge. Zu Brüssel hielt man ihn im Minoritenkloster gefangen, und alles wurde aufgeboten, ihn zum Widerruf zu veranlassen. Propst widerstand lange, aber endlich erlahmte seine Glaubenskraft; aus Furcht vor dem angedrohten

Feuertode erklärte er sich vor den kaiserlichen Richtern zu allem bereit. Am 9. Februar 1522 geschah dieser Widerruf öffentlich in der St. Gödele-Kirche vor einer großen und glänzenden Versammlung, welcher u. a. der päpstliche Nuntius Hieronymus Aleander beiwohnte. Propst hat uns selber über das alles in seiner späteren Reueschrift, der Geschichte seiner Gefangenschaft, genaue Kunde gegeben; das offizielle Aktenstück über diese Revokation aber wurde von den Feinden gedruckt und verbreitet, ist auch noch vorhanden. Alle Evangelischen, welche Propst kannten, waren tief niedergeschlagen über seinen Abfall, vor allem Luther, welcher ihm aber nicht zürnte, sondern ihn nur tief beklagte, weil er an seinem inneren Abfall nicht glaubte (Brief an Spalatin vom 12. April 1522).

In der That kam es auch bald anders. Man hatte Propst nicht wieder nach Antwerpen zurückkehren lassen, sondern in seine Vaterstadt Ypern gebracht; hier kam er in das Augustinerkloster, welches aber nicht (wie das von Antwerpen) zur sächsischen Regel gehörte. Propst schwieg hier anfangs, bald aber fand er Gleichgesinnte, und begann wieder evangelisch zu predigen. Zwar enthielt er sich dabei aller Polemik gegen Rom, aber die Feinde schöpften doch Verdacht. So brachte man ihn zum zweiten Male nach Brüssel, dieser „Schlachtbank der Evangelischen" Jetzt stand ihm der sichere Feuertod vor Augen, dessen er sich auch wegen seines vormaligen Abfalls für würdig hielt. Doch gelang es ihm mit Hilfe eines Ordensbruders zu entfliehen. Die genauen Daten fehlen uns hier; wir wissen auch nicht, wo Propst die nächste Zeit zugebracht. Jedenfalls kam er in der Folge wieder nach Wittenberg, wohin schon ein von Heinrich von Zütphen an ihn gerichteter Brief vom 29. November 1522 geschickt sein mag. Im April 1523 hören wir sicher von seiner Anwesenheit daselbst (Luthers Brief an Spalatin: **Jacobus Prior Antwerpiensis, dei miraculo liberatus, qui nunc agit nobiscum** — 11. April 1523; desgleichen erwähnt ihn Luther schon am 8. April d. J. in einem Briefe an Link). Hier in Wittenberg blieb er zunächst, verkehrte aufs innigste mit dem Reformator und dessen Freunden und schrieb die erwähnte Geschichte seiner Gefangenschaft; ebenso gab er eine Vorlesung Luthers über die erste Johannisepistel heraus (s. Niedner, ZhTh 1860, II, S. 89 ff.), reiste einmal zum Grafen Edzard I. in Ostfriesland, um demselben in seinen reformatorischen Bestrebungen zu helfen, und verheiratete sich mit einer der Frau von Luther sehr nahestehenden Jungfrau (Janssen hat das im obigen Buche nicht angeführt, aber es geht unzweifelhaft aus jenem Briefe Luthers an Link, sowie aus den späteren Grüßen der beiden Frauen in Luthers Briefen hervor). Hierdurch ward seine Beziehung zu des Reformators Hause noch inniger; es entwickelte sich daraus eine Herzensfreundschaft, die bis zu Luthers Tode anhielt.

Im Mai 1524 sollte Propst endlich einen eigenen größeren Wirkungskreis finden. Sein Freund und Ordensbruder Heinrich von Zütphen hatte (seit November 1522) zu Bremen das Evangelium verkündigt und großen Anklang gefunden. Obgleich der bremische Erzbischof Christoph ein grimmiger Feind der Reformation war und die ganze Geistlichkeit dem fremden Prediger viele Schwierigkeiten machte, hingen die Bürger ihm eifrig an, und der Rat schützte ihn. Auf Heinrichs Bestreben wurden jetzt Propst und Timann (aus Amsterdam) von den Bremern dazu berufen und ersterer an der U. Liebfrauenkirche angestellt. Heinrich zog im Herbste desselben Jahres (1524) nach dem Lande Dithmarsen und erlitt am 11. Dezember daselbst einen schrecklichen Märtyrertod. Propst schrieb hierüber einen tief erschütterten Brief an Luther, der infolge dessen ein herrliches Trostschreiben an die Bremer sandte, worin er ihnen ganz besonders den Prediger Propst empfahl. In Bremen führte man darauf die Reformation durch, indem man an allen Kirchen evangelische Prediger anstellte und die päpstlichen Ceremonien abschaffte (1525); nur am erzbischöflichen Dome blieb es einstweilen noch beim Alten. Auch das Schulwesen wurde neu geordnet und die zwei städtischen Klöster aufgehoben (1528). Propst leistete bei dem allen gute Hilfe, er wurde Senior der Geistlichkeit und führte hernach den Titel eines Superintendenten. 1530 aber wuchsen ihm die Dinge über den Kopf. An die kirchliche knüpfte sich nämlich in Bremen eine soziale Bewegung, die zu einer vollständigen Revolution führte. Bei der Gelegenheit wurde auch die Domkirche gestürmt und Propst vom Volke auf die Kanzel geführt, er predigte über das Evangelium von dem Einzug Christi in Jerusalem und die Austreibung der Tempelschänder (Palmsonntag 1532). Sonst verhielten sich Propst und die übrigen evangelischen Prediger ablehnend gegen die Revolutionäre, und als der Rat aus der Stadt wich, zog auch er mit Timann fort (bald nach Ostern 1532). Hierauf aber kam die Revolution zum Stillstande; der Rat und die Prediger kehrten zurück (September 1532), und die Verhältnisse wurden neu geordnet. Die kirchlichen Dinge erhielten ihre feste Regelung in der „Bremischen Kirchen-

ordnung", welche besonders Timann abfaßte, während Bugenhagen sie mit einem Vorwort versah und Luther sie approbierte (7 September 1533).

Propst konnte nun noch manches Jahr ruhig in Bremen fortwirken, da auch der Erzbischof mit der Stadt einen „Erbfrieden" bis auf das in Aussicht stehende Konzil geschlossen (1534). Mit Luther, den er noch einzeln besucht zu haben scheint, stand er in stetem Briefwechsel. Die Briefe des Reformators an ihn sind noch erhalten und bezeugen ein inniges Freundschaftsverhältnis beider Männer. Luther schreibt ihm von allem, was sein Herz bewegt, erzählt ihm von den politischen und kirchlichen Ereignissen, sowie von seinen häuslichen Leiden und Freuden, und bittet ihn stets um seine Fürbitte. 1534 übernahm Propst die Patenschaft für Luthers jüngste Tochter Margarete (zugleich mit dem Fürsten Joachim von Anhalt), von welcher in den Briefen seither öfter die Rede ist. Auch wird darin vielfach Propsts eigene Frau erwähnt. Ebenso sind einige warme Briefe Melanchthons an Propst erhalten. An besonderen Ereignissen aus des letzteren Leben wäre zunächst hervorzuheben, daß, wie Janssen (a. a. O. S. 159 ff.: **Het charter van Keulen**) behauptet, 1535 Propst mit Melanchthon an einer Freimaurerversammlung zu Köln teilgenommen und eine noch vorhandene Urkunde derselben mit diesem unterzeichnet, sodann, daß 1540 der spanische Kaufmann Francisko San Romano durch eine Predigt desselben bekehrt, von ihm unterwiesen und als Evangelist in sein Vaterland geschickt wurde, woselbst er zu Valladolid den Feuertod erlitt (nach Crocius Märtyrerbuch). Höher gingen die Wogen des kirchlichen Lebens seiner Stadt erst wieder, als dieselbe sich im schmalkaldischen Kriege so siegreich hervorthat, mit demselben aber auch in dem Domprediger Hardenberg ein neues Ferment erhielt, welches das bisher giltige Luthertum zersetzen mußte. In den nun ausbrechenden Hardenbergischen Streitigkeiten über die Abendmahlslehre (1555—62) stand aber Propst nicht mehr auf der Höhe seiner Kraft, sondern trat hinter Timann zurück. Als Freund und Anhänger Luthers hielt er auch an dessen Meinungen fest und wollte von Hardenbergs Lehre nichts wissen (s. Spiegel, Dr. A. R. Hardenberg in Brem. Jahrbuch, 4. Jahrgang); doch vermochte ers nicht mehr, den Sturm zu beschwören, und wars zufrieden, als man ihn 1559 aufforderte, sein Amt niederzulegen und dem strengen Eiferer Tilemann Heßhus einzuräumen. Ende 1559 oder Anfang 1560 trat er damit ganz vom öffentlichen Schauplatze ab und mußte es noch erleben, daß die Dinge zu Bremen einen ihm unerwünschten Verlauf nahmen. Denn nachdem anfangs zwar nicht Heßhus das ihm angetragene Amt erhalten, wohl aber der ebenso strenge Lutheraner Simon Musäus, und Hardenberg danach aus Bremen vertrieben worden war, trat im Januar 1562 ein völliger Umschlag ein, indem die melanchthonisch gesinnte Partei siegte und damit das spätere reformierte Bekenntnis anbahnte. Propst, der bisherige Schiffslenker, konnte daran nichts mehr ändern; als ernster Lutheraner mochte ers beklagen, als mildgesinnter Johannisschüler mochte er sich darein finden. Er starb am 30. Juni 1562 und fand eine ehrenvolle Begräbnisstätte im Chor der U. Liebfrauenkirche, an welcher er 36 Jahre gewirkt. Seine Bedeutung liegt in der Herzensfreundschaft mit Luther, in seinem reformatorischen Auftreten zu Antwerpen und in seinem stillen treuen Wirken zu Bremen. Den wenig ehrenvollen Widerruf zu Brüssel hat er durch sein späteres Thun wieder gut gemacht und dürfte darin mit dem Apostel Petrus zu vergleichen sein. Die ausführlichste Darstellung seines Lebens findet sich in dem angegebenen Buche von Janssen; nur leidet dasselbe an wesentlichen Lücken und ist vor allem die lange bremische Wirksamkeit des Mannes allzu kurz und meistens unrichtig darin geschildert.

J. Fr. Iken †.

Proselyten. — Aeltere Litteratur s. bei Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes³ 1898, III, 115, 43; A. Bertholet, Die Stellung der Israeliten u. der Juden zu den Fremden, 1896; Schürer a. a. O. III, 102—135.

Der in der 1. Aufl. von Leyrer Bd XII S. 237—250, in der 2. von Franz Delitzsch Bd XII S. 293—300 mit großer talmudistischer Gelehrsamkeit bearbeitete Artikel bedarf auf Grund der neuerdings gewonnenen geschichtlichen Auffassung der Fragen einer durchgreifenden Umgestaltung. Wir haben zu handeln 1. von dem Sprachgebrauch, 2. von den Gerim im AT, einschließlich der rabbinischen Spekulationen darüber, 3. von den Proselyten des Spätjudentums, 4. von der Bedeutung des Proselytismus für die älteste christliche Mission.

1. Der Sprachgebrauch. — S. die Konkordanzen von Mandelkern (hebr.), Hatch-Redpath (LXX), Bruder (NT) und die Wörterbücher von Buxtorf, Siegfried-Stade s. v. גור, Wilke-Grimm, dazu Schürer III, 125, 67; Bertholet 156 ff. 259 ff.; W. C. Allen, On the

meaning of *προσήλυτο;* in the Septuagint, Expos. 1894 col. 264—272; E. Nestle, Zur aram. Bezeichnung der Proselyten, ZntW 1904, 3.

Das Wort *προσήλυτος*, abgeleitet von *προσέρχομαι* (vgl. Ex 12, 48; Le 19, 33, Jes 54, 15) ist bisher bei Klassikern nicht nachgewiesen. LXX entnehmen es offenbar der Volkssprache als Wiedergabe für גֵּר, wobei sie das Verbum גור mit *προσέρχεσθαι*, *προσπορεύεσθαι* wiedergeben, Le 19, 33 *ἐὰν προσέλθῃ ὑμῖν προσήλυτος*, 34 *ὁ προσήλυτος ὁ προσπορευόμενος πρὸς ὑμᾶς*. Gelegentlich bilden sie dafür auch ein Verbum *προσηλυτεύειν* LXX Ez 14, 7; Aq. Ps 5, 5, 119 [120] 5; Al. Le 19, 34. 25, 6; Aquila hat auch das Subst. *προσηλύτευσις* für מְגוּר Gen 47, 9. *Προσήλυτος* findet sich so 78 mal bei LXX für גֵּר, nicht für andere Äquivalente. Dagegen ist für גֵּר bei LXX Ex 12, 19; Jes 14, 1 und in Al. Le 19, 34 die aus aramäischer Aussprache גִּיּוֹרָא stammende Transscription *γειώρας* stehen geblieben; s. außerdem Josephus, b. j. II, 521, IV, 503 u. ö. (Simon *ὁ τοῦ Γιώρα*), Justin, Dial. 122; Julius Afric. ep. ad Arist. bei Eus. h. e. I, 7, 13; Onom. vatic. bei Lagarde, Onom. sacra 189, 11 *γηώρας ὁ πάροικος*. Ferner wird גֵּר mehrfach durch *πάροικος*, eigentlich Äquivalent für תּוֹשָׁב wiedergegeben (dazu *παροικεῖν*, *παροικία*, *παροίκησις*, *παροικησία*), und zwar teils dort, wo von Israel und seinen Stammvätern die Rede ist: Gen 15, 13. 23, 4; Ex 2, 22. 18, 3; Dt 23, 7; 1 Chr 29, 15; Ps 38 [39]. 12. 118 [119], 19; Jer 14, 8, teils wo sonst ein Widerspruch zu den Proselytengeboten entstehen würde: Dt 14, 21 (nach Le 17, 10 ff. ist dem Pr. Blutgenuß verboten); 2 Sa 1, 13 (nach Ex 17, 14; Dt 25, 19 darf kein Amalekiter Pr. werden). Philo verwendet mehrfach das klass. *ἔπηλυς*, *ἐπηλύτης*, *ἐπήλυτος*, letzteres bei LXX Hi 20, 26 für שָׂרִיד, bei Barn. 3, 6 א mit *προσήλυτος* C, vet. lat. konkurrierend; Hesych. *ἐπήλυτος· ἔποικος, προσήλυτος*. Die älteren lateinischen Übersetzungen behalten vielfach **proselytus (prosylitus)** bei, z. B. Dt 24, 14 ff. Julian v. Ecl., 31, 12, Lucif., Jos 8, 33. 35; 20, 9 **Lugd.**, Vulg. nur noch 1 Chr 22, 2; 2 Chr 2, 17. 30, 25; Ez 14, 7; To 1, 7; sonst wiegt **advena** vor, schon in **Lugd.**, vereinzelt daneben **peregrinus** Ex 12, 48. 23, 9 u. ö., **colonus** als Gegensatz zu **indigena** Ex 12, 49, **accola** Jes 54, 15, **incola** Ps 118 [119], 19. Im **Liber glossarum (Corp. gloss. V, 237)** findet sich neben **advena** (auch **Placidus par. V, 138** und **Comm. Einsiedl.** zu Donat in Keils **Gramm. lat. suppl. 239, 28**) und **peregrinus** (auch **Leyd. IV, 381 [Laudun. II, 558 prosilitus]**), auch die Sacherklärung **transiens de lege ad alteram**; vgl. **Sang. IV, 275 adjunctitius** (*al* **adventicius**) **de aliena gente**. Der Syrer hat meist ʿamura, nur 2 Sa 1, 13 **giora**, daneben vielfach die Umschreibung **qui se convertit (-unt) ad me**, die eine bestimmte religiöse Beziehung einträgt: Le 16, 29; 17, 8. 10. 12. 15; 19, 10. 33 f.; 24, 16. 22; Nu 9, 14; 15, 14 ff. 26. 29 f.; 19, 10 u. ö.

Im NT findet sich *προσήλυτος* 4 mal: Vulg. hat Mt 23, 15; AG 2, 11 **proselytus**, AG 6, 5; 13, 43 **advena**; die Syrer haben durchweg **giora**, die Kopten behalten **prosyliton** bei.

In christlicher Litteratur findet sich das Wort selten, z. B. Justin, Dial. 23. 123; Orig., c. Cels. I, 55; Clem., Hom. XIII, 7; pseudoignat. Brief der Maria *ἐκ Κασταβάλων*: *προσήλυτος Ἰησοῦ Χριστοῦ* (!); öfters natürlich in Anlehnung an LXX bei den Exegeten. *προσηλυτεύειν* haben Eus. dem. ev. VI, 20, 10, Epiph. haer. 20, 1, de mens. et pond. 15.

Philo, de monarch. I, 7 (II, 219, 27 Mangey) erklärt: *τούτους δὲ καλεῖ προσηλύτους ἀπὸ τοῦ προσεληλυθέναι καινῇ καὶ φιλοθέῳ πολιτείᾳ*; vgl. das Catenenfragment zu Ex 22, 19 bei Mangey II, 677. [Ps-?] Choeroboscus in psalm. 93, 6; 145, 9 (p. 169, 7. 187, 5 Gaisford) und hiernach Etymol. magnum p. 960, 17 erklärt *προσήλυτος ὁ μέτοικος καὶ φυγάς, παρὰ τὸ ἐλεύθω, ἐλεύσω, ἤλευκα, ἤλευσμαι, ἤλευσται,* <*ἤλυτος*> *καὶ ἐξ αὐτοῦ προσήλυτος*; Hesych. III, 388 *προσήλυτος· πάροικος, ἀλλοεθνής*; Theodoret zu Ps 96, 6 (MSG 80, 1632) und danach Suidas II, 469 *προσήλυτοι οἱ ἐξ ἐθνῶν προσεληλυθότες καὶ κατὰ νόμον ποθήσαντες πολιτεύεσθαι*; vgl. Theod. zu Ps 145, 7 (80, 1977) und zu Jes 14, 1 (81, 332). Im Evangelium Nicodemi 2, 4 (= **Acta Pilati p. 226** Tisch.[2]) heißt es: *τί ἐστιν προσήλυτοι; λέγουσιν αὐτῷ. Ἑλλήνων τέκνα ἐγεννήθησαν καὶ νῦν γεγόνασιν Ἰουδαῖοι* = lat. p. 346 **quid sunt proselyti? dicunt ei: paganorum (al. gentilium) filii [nati] sunt et nunc (al. modo) facti sunt Judaei.** Isidor, Etymol. VII, 14, 10 (MSL 82, 294) erklärt: **proselytus i. e. advena et circumcisus, qui miscebatur populo dei; graecum est.**

2. Die Gerim im AT. — Litteratur außer Bertholet: Ed. Meyer, Entstehung des

Judentums 1896, 227—234; Nowack, Hebr. Archäol. I, 336—341; Benzinger, A. Fremdlinge bei den Hebräern, Bd VI, 262—265.

Neben der sich erst allmählich aus den Einzelstämmen konsolidierenden, bis zur Königszeit durch Aufnahme Einzelner wie ganzer Stämme immer erweiternden Volksgemeinde Israel und der zu dieser in einem Helotenverhältnis stehenden unterworfenen Urbevölkerung (1 Chr 22, 2; 2 Chr 2, 17 auch Gerim, *προσήλυτοι* genannt, woneben dann noch die kriegsgefangenen Tempelsklaven, Nethinim *οἱ δεδομένοι* 1 Chr 9, 2 in Betracht kommen) steht als eine rechtliche Kategorie eigner Art im alten Israel die Klasse der Gerim, Landfremde im Unterschied von den Einheimischen אזרח *ἐγχώριος* Ex 12, 49 *αὐτόχθων* Le 16, 30 u. ö. (s. Baentsch zu Ex 12, 19), d. h. Einzelne, die sich um irgend einer Ursache willen aus ihrem Land und Stamm geflüchtet und nun heimat- und rechtlos unter gewissen Bedingungen in Israel Rechtsschutz erlangt hatten — wie sich das überall im Altertum findet; vgl. die griech. Metoeken, die lat. Peregrinen. Im Unterschied von den Fremden, בֶּן נֵכָר oder נָכְרִי, *ἀλλότριος, ἀλλογενής*, **alienigena**, die nur vorübergehend als Händler oder sonstwie im Lande sich aufhalten, ist der Ger Beisasse גֵּר וְתוֹשָׁב *προσήλυτος καὶ πάροικος* Le 25, 23. 35. 47; seine soziale Stellung bekundet die Verbindung תּוֹשָׁב וְשָׂכִיר *πάροικος καὶ μισθωτός* Ex 12, 45; Le 25, 40; Jud 4, 10: er ist der willkommene Zuwachs an Arbeitskraft, vom Sklaven unterschieden als Tagelöhner, aber vielfach ausgenutzt und gedrückt. Die sozial-humane Gesetzgebung vom 8. Jahrhundert an, Ex 22, 20a und besonders im Deuteronomium, nimmt sich seiner an: er steht unter göttlichem Schutz Dt 10, 18, sein Recht muß geachtet werden wie das der Witwen und Waisen 24, 14. 17; 27, 19 (Ex 22, 21; 23, 9; Le 19, 34; Mal 3, 5); mit diesen zusammen gilt er als Empfänger des Armenzehnten 14, 29; 26, 12, als berechtigt zur Nachlese 24, 19 ff. (Le 19, 10; 23, 22); er soll zu den Freudenfesten der Familie an Pfingsten und Laubhütten zugezogen werden 16, 11. 14. — Wie Bertholet zeigt, war die Stellung der unter Privatschutz und der unter Königschutz stehenden Gerim sehr verschieden; letztere gelangten oft zu hohem Einfluß und damit auch zu Reichtum Dt 28, 43; Le 25, 47

Die religiöse Stellung konnte so lange ungeregelt bleiben, als Israel selbst noch eine Fülle von Partikularkulten hatte. Selbstverständlich mußte der Ger sich nach der lokalen Stammessitte richten. Die Teilnahme an der Sabbatruhe erscheint Ex 20, 10; 23, 12; Dt 5, 14 mehr als Vergünstigung denn als Pflicht, ebenso die Teilnahme an den Festen Dt 16, 11. 14. Nur von dem mit spezifisch-nationalen Ideen durchzogenen Passahfest ist der Ger ausgeschlossen, sofern er sich nicht durch Beschneidung ganz in die Volksgemeinde aufnehmen läßt, Ex 12, 45 ff. In Ex 22, 22 b wird er als zu dem Gotte Israels schreiend gedacht und Jahve verheißt ihm Erhörung. Andererseits gelten für ihn nicht alle Heiligkeitsvorschriften: gefallenes Vieh, das Israel zu essen verboten ist (nach Ex 22, 30 soll man es den Hunden vorwerfen), soll man, falls es nicht an Fremde (Nokhri, d. h. durchziehende Händler oder jenseits der Grenze) verkauft werden kann, dem armen Ger geben; er mag es essen, Dt 14, 20. — Allmählich tritt der Ger in ein immer engeres Verhältnis zum Kult Israels. Das Heiligkeitsgesetz setzt voraus, daß er Jahve Brand- und Mahlopfer darbringen will, verpflichtet ihn, dies am Centralheiligtum zu thun, Le 17, 8; 22, 18 und verbietet ihm den Blutgenuß 17, 10 ff. Noch weiter geht der Priesterkodex, der den Ger an allen wesentlichen Pflichten des israelitischen Kultus, z. B. auch am Versöhnungsfest Le 16, 29, ebenso aber auch an dessen Segnungen teilnehmen läßt Nu 15, 26. 29. Die hier zu beobachtende Einfügung des Ger in ältere Gesetzesbestimmungen, die ihn nicht erwähnten (s. Baentsch zu Le 18, 26; 24, 16. 22) setzt sich immer weiter fort, s. LXX zu Le 17, 3; Dt 12, 18. Man ist aber nicht berechtigt, mit Ed. Meyer hier überall „Proselyt" im späteren Sinne zu übersetzen. Der Priesterkodex legt den Gerim allerdings die Beschneidung außerordentlich nahe und verheißt dafür volle Gleichheit vor dem Gesetz mit den Volksgenossen, aber er thut dies ohne einen Zwang auszuüben und nicht sowohl aus propagandistischem Eifer, sondern um im Bereich der heiligen Gemeinde möglichst keine fremden Elemente zu haben (Baentsch); er denkt nur an den innerhalb dieser Gemeinde wohnenden „Proselyten" (Bertholet 175). In diesem Sinne stellt Ez 47, 22 f. die Gerim den Israeliten gleich. Die Tendenz auf zwangsweise Beschneidung (vgl. 1 Mak 2, 46) veranschaulicht gut ein bemerkenswertes Beispiel solcher schutzsuchenden Gerim aus spätester Zeit, das Josephus vita 112 f. erzählt: als zwei Scheichs aus der Trachonitis mit ihren Leuten zu ihm nach Tarichea flüchten, will das Volk als Bedingung der Aufnahme die Beschneidung fordern; Josephus erklärt, daß in religiösen Dingen kein Zwang herrschen dürfe, muß aber

schließlich diese Schutzgenossen fortschaffen, weil das Volk auf jener Forderung besteht (ebd. 149 ff.).

In der nachexilischen Zeit handelte es sich nur selten um solche einzelne Schutzsuchende. Das Land war mit fremden Kolonisten durchzogen und die unter fremder Herrschaft stehende jüdische Gemeinde hatte zunächst nicht die Macht, diese sich zu unterwerfen oder anzugliedern. Wohl haben dann die nationalen Fürsten aus dem Hasmonäerhause ihre Eroberungen auch auf das religiöse Gebiet ausgedehnt: Joh. Hyrkan zwang um 129 v. Chr. die Idumäer, Aristobul (Philhellen!) die Ituräer, Alexander Jannai zahlreiche syrisch-griechische Städte, die Beschneidung anzunehmen (Jos. Ant. XIII, 257, 318, 395 ff.). Hierher gehören auch Anspielungen wie Esth 8, 17; Jud 14, 10 (6). Immer aber blieben viele griechische Siedelungen im Lande, so u. a. an der Westküste Cäsarea, Ptolemais, im Osten die Dekapolis (s. Schürer [3]II, 21 ff. 72 ff.), ganz abgesehen davon, wie viel ausländische Elemente die Hofhaltung der Herodäer und vollends die römische Verwaltung ins Land brachte.

Diese Verhältnisse haben die Rabbinen im Auge bei ihren Ausführungen der die Gerim betreffenden Gesetze, soweit sie diese nicht auf Proselyten (s. u. 3) bezogen. Sie nennen diese „Fremden in Israel" nach der biblischen Wendung גר ותושב (ו ist Le 25, 47 MT versehentlich ausgefallen) Ger Toschab s. Baba mezia V, 6; IX, 12; Makkoth II, 3; Negaim III, 1. Erst im späten Mittelalter kommt dafür, wie Schürer nachgewiesen hat, der gleichfalls auf eine biblische Wendung גֵּרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ Ex 20, 10; Dt 5, 14 u. ö., dein Fremdling, der in deinen Thoren ist (nach Bertholet ursprünglich ganz wörtlich zu verstehen, sofern die Gerim in der Nähe des Thores angesiedelt waren; doch schon LXX *ἐν ταῖς πόλεσί σου*) zurückgehende Ausdruck Ger scha'ar auf, der nicht mit „Proselyt des Thores" übersetzt werden darf (s. u. S. 120, 50). Es ist vielmehr „der im heiligen Lande wohnende Fremde", der als Nichtproselyt auf das schärfste von dem Israeliten rechtlich unterschieden und mit dem Heiden (dem Götzendiener) zusammengestellt wird. Von einem solchen Ger toschab verlangen die Rabbinen dennoch Beobachtung der 7 Gebote der Kinder Noahs, d. h. Gehorsam gegen die (jüdische) Obrigkeit bezw. Gerichtsbarkeit, Vermeidung von Gotteslästerung Le 24, 16, Götzendienst Le 20, 2, Unzucht Le 18, 26, Mord, Raub und Genuß ungeschächteten Fleisches Le 17, 10. 15, bab. Sanhedrin 56[a] (VII, 240 ff. Goldschm.). Doch schwankt Zahl und Auffassung dieser sog. noachitischen (nach andern adamitischen) d. h. allen Menschen auch abgesehen vom mosaischen Gesetz geltenden Gebote: manche fügen noch Sabbatruhe Ex 20, 10, Verbot alles Gesäuerten zur Passahzeit Ex 12, 19, der Kastration, Zauberei u. a. hinzu. AG 15, 20. 29; 21, 25, wo diese Anschauungen einzuwirken scheinen, sind nur vier Stücke genannt. Naturgemäß blieb dies Ganze Theorie. Die im Lande ansässigen Nichtjuden werden nicht viel nach diesen rabbinischen Vorschriften gefragt haben. Es ist Fiktion, wenn Aboda zara 65[a] (VII, 1013 Goldschm.) von diesen Fremdlingen nach Analogie der Proselyten ein feierliches Gelöbnis vor 3 Zeugen verlangt, und Phantasie später Zeit, wenn ihnen gar das Wohnen in Jerusalem, um der Heiligkeit der Stadt willen, ganz versagt sein soll (Tosephta Negaim VI, 2 p. 625, 12 Zuckermandel; Maimonides, hilchot beth habechira VII, 14). Auch ist es irreführend, wenn bab. Sanhedrin 96[b] (VII, 418 Goldschm.) der Syrer Naëman als Beispiel eines Ger toschab, Nebuzaradan als solches eines Ger zedek bezeichnet wird.

3. Die Proselyten. — Quellen außer Josephus, Philo und als Zusammenfassung der talmudischen Litteratur der Traktat Gerim (מסכת גרים ed. Raph. Kirchheim in Septem libri Talmudici parvi Hierosolymitani, Frankf. 1851; dazu Winter und Wünsche, Die jüd. Litt. seit Abschluß des Kanons I, 616 ff.; Maimonides, Jad chazaka, hilchoth issure bîah XIII, 11—13, XIV, 1—9 u. a. — Litteratur außer Schürer und Bertholet Fr. Huidekoper, Judaism at Rome = Works I, 1887; C. Siegfried, JprTh 1890, 435—453; Mommsen, Röm. Gesch. V, 492 ff.; Renan, Gesch. des Volkes Israel, V, 231 ff.; Friedländer, Sittengeschichte Roms, III, 609 ff.; Möller-von Schubert, Kirchengesch., I, 45 ff.; Bousset, Religion des Judentums, 77—86.

Von diesen Volksfremden in Israel, die der alten Zeit angehören und in dem Spätjudentum nur noch ein theoretisches Dasein führen, hat man scharf zu unterscheiden die Proselyten, d. h. den Anhang, welchen die religiöse Gemeinschaft des Judentums außerhalb der eignen Nationaliät und des eignen Landes fand.

a) Zwar hat das Judentum von jeher andersartige Elemente in sich aufgenommen, eine eigentlich religiöse Propaganda aber beginnt erst seit der Zeit, da man sich mehr als Glaubens- und Kultgemeinschaft denn als Volksgemeinde fühlt, d. h. nach dem Exil. Neh 10, 28 ist von den *προσπορευόμενοι ἀπὸ λαῶν τῆς γῆς πρὸς νόμον τοῦ θεοῦ*

und Jes 56, 6 von ἀλλογενεῖς οἱ προσκείμενοι κυρίῳ δουλεύειν αὐτῷ die Rede [2 Chr 30, 25, von Bertholet als ältester Beleg für die neue Bedeutung von גֵּר = Proselyt angeführt, gehört noch zu den Gerim im Sinne der Landeingesessenen]. In den ersten Jahrhunderten nach der Entstehung dieses „Judentums“, der jüdischen Kirche (wie manche es modern bezeichnen), wiegt noch das Prinzip der Exklusivität vor: man scheidet alle zweifelhaften Elemente (Samaritaner) aus und kämpft gegen die Mischehen an. Der neue religiöse Aufschwung der Makkabäerzeit aber läßt alsbald die Propagandalust sich regen. Man fühlt sich als Träger der einzig wahren Religion mit ihrer reinen Gotteserkenntnis und ihrem heiligen Gottesgesetz, darum berufen zum Führer der Blinden, zum Erzieher und Lehrer der Unmündigen (Rö 2, 17 ff.). Wir hören von politischen Gesandtschaften der Juden nach Rom in den Jahren 161, 147/6 und 139. Die letzte muß sich mit Proselytenmacherei abgegeben haben, denn Valerius Max. I, 3, 3 sagt von dem Prätor Hispalus: idem Judaeos qui Sabazi Jovis cultu Romanos inficere mores conati erant repetere domos suas coëgit (vgl. dazu Wellhausen, Isr. und jüd. Gesch. [2]258; Willrich, Judaica 63; Schürer[3] I, 253).

Die Chancen für eine solche Propaganda und die Hindernisse waren etwa gleich groß: auf die damalige griechisch-römische Welt übte alles Orientalische einen eigentümlichen Zauber aus; die Philosophie der Aufklärung fand in dem jüdischen Monotheismus gleichsam die von ihr gesuchte letzte Lösung ihrer Probleme; die Sittlichkeit des Judentums imponierte; vieles in dem Gesetz ließ sich asketisch verstehen und gefiel darum, anderes zog die Superstition an. Auch einzelne bürgerliche Vorteile, wie Befreiung vom Militärdienst, vom Gerichts- und Ratszwang am Sabbath hatte das mit kaiserlichen Privilegien aller Art ausgestattete Judentum zu bieten. — Andererseits blickte eine starke panhellenische Partei mit Verachtung auf alles Barbarische, am allermeisten aber auf die beschnittenen Juden, die als Händler und Wucherer, zum Teil auch als Magier und Kuppler in übelem Rufe standen. Während die römische Regierung immer ihre schützende Hand über dem Judentum hielt — selbst in den Zeiten der jüdischen Kriege —, gehörte der Antisemitismus zu dem Sport der nationalen Jugend in den Turngemeinden der Großstädte, besonders Alexandrias und Antiochias (vgl. American Journ. of Theology VIII, 1904, 728—755). Man verbreitete die tollsten Geschichten über die Herkunft und das Treiben der Juden. Der bildlose Kultus erschien als ἀθεότης; die Sabbathfeier und die Speisegebote (besonders die Enthaltung von Schweinefleisch) wurden in jeder Art lächerlich gemacht. Es war in der That etwas Fremdartiges innerhalb der damaligen wesentlich hellenischen Welt, das um so störender empfunden wurde, je exklusiver das Judentum sich selbst dem großen allgemeinen Amalgamierungsprozesse gegenüber verhielt: man lese Tacitus, Hist. V, 5: adversus omnes alios hostile odium. Schließlich gab doch das ungeheure Selbstbewußtsein des Judentums den Ausschlag. Die Energie seiner Propaganda überwand alle Hindernisse und machte sich nicht ohne eine gewisse Skrupellosigkeit alle Vorteile zu nutz. Den Erfolg bezeugen außer Jos. c. Apion. II, 123. 282; Ant. XIV, 110; b. j. VII, 45; Seneca bei Aug. civ. dei VI, 11; Dio Cassius XXXVII, 17 und die römischen Satyriker, z. B. Horaz sat. I, 4, 143, Persius sat. 5, 179 ff.

Natürlich wechselten die Zeiten: es gab Perioden, wo viel gewonnen wurde, andere, wo die Propaganda überall auf Hemmnisse stieß. Unter den Makkabäerfürsten wurden ganze Stämme gewaltsam dem Judentum inkorporiert durch zwangsweise Beschneidung (s. o. S. 115, 6). Neuerdings hat man darauf hingewiesen, daß die große Ausdehnung des Judentums in allen Teilen des Reiches bei der starken Schwächung desselben im Mutterland sich nur so erklärt, daß fast alles, was damals von Semitischem existierte, durch das Judentum aufgesogen wurde. Irgend welche sicheren Zahlen fehlen. Die 4000 Freigelassenen in Rom, die Tacitus, Ann. II, 85 als ea superstitione infecti erwähnt, werden geborene Juden, nicht Proselyten gewesen sein. Die Idumäer Antipater und Herodes (die nach den Fabeleien der δεσπόσυνοι bei Julius Afric. bei Eus. h. e. I, 7, 11 = Epiph. haer. XX, 1 selbst erst beschnitten worden wären) förderten doch bei allem Philhellenismus das Judentum, besonders durch ihre Beziehungen zum Kaiserhofe. Agrippa II. verlangte bei Verheiratung seiner beiden Schwestern Drusilla und Berenike von deren Gatten, den Fürsten Aziz von Emesa und Polemon von Kilikien, die Beschneidung. Neros Gemahlin Poppäa war jüdische Proselytin (Jos., Ant. XX, 195, vita 16) und unter Titus wäre um ein Haar die berüchtigte jüdische Prinzessin Berenike Kaiserin geworden. Weniger der Krieg der Jahre 65—70 als die großen Judenaufstände unter Trajan und Hadrian lähmten die Propaganda und brachten durch die Ermordung vieler

Tausende von Juden dem Judentum numerisch einen starken Rückgang. Die Zeit R. Akibas bedeutet in doppelter Hinsicht das Ende des Proselytismus. Das Judentum begann damals, auf sich selbst zurückgezogen, seinen talmudischen Versteinerungsprozeß; mit der Ablehnung aller hellenistischen Kultur verzichtete es zugleich auf die Ausbreitung unter den Griechen. Andererseits machte Hadrians allgemeines Beschneidungsverbot (Spartian c. 14, 2), das unter Antoninus Pius nur für Judenkinder ausdrücklich aufgehoben wurde (Modestin, Dig. 48, 8, 11 pr.), sonst aber bis in die Zeit des Codex Theod. und Just. fortbestand (Paulus 5, 22, 3. 4; Cod. Theod. 16, 8, 22. 26. 16, 9, 1; Mommsen, Röm. Strafrecht, 638), eine eigentliche Propaganda fast unmöglich. Wie streng hier verfahren wurde, ersehen wir aus Origenes c. Cels. II, 13 p. 142 Koetschau (wo allerdings von samaritanischer Propaganda, die immer neben der jüdischen herging, die Rede ist; über die Giltigkeit der samaritanischen Beschneidung s. den Streit zwischen R. Jose b. Chalaftha und R. Jehuda b. Ilai bei Bacher, Agada der Tannaiten II, 164. 203). Auf Übertritt zum Judentum wie auf Verleitung dazu stand Güterkonfiskation und Verbannung, wo nicht Todesstrafe, ebenso im heidnischen wie im christlichen Reich (vita Severi 17: Judaeos fieri sub gravi poena vetuit; Gesetz Konstantius' II., Cod. Theod. 16, 8, 1. 6. 7 19; Mommsen, Römisches Strafrecht 574. 611). Die spätere Geschichte und Legende weiß denn auch nur selten von Übertritten zum Judentum zu erzählen, z. B. bei einem Sinaimönch, der sich unter dem Namen Abraham beschneiden ließ und ein eifriger Verfechter der jüdischen Religion wurde (Antiochos von Saba, hom. 84 περὶ ἐνυπνίων, MSG 89, 1689 D, Graetz V, 36), so viel wunderbare Judenbekehrungen sie verherrlicht (Judas-Cyriakus in der Kreuzauffindungslegende, Kreuzigungsbild von Beryt u. ä.). Die gewaltsame Beschneidung christlicher Sklaven in jüdischem Besitz beschäftigt vielfach die staatlichen und kirchlichen Instanzen (Eus. vita Const. IV, 27; cod. Theod. 16, 8, 22; 9, 1—5; Mansi VIII, 132; Gregor d. Gr., ep. II, 6. III, 37. IV, 9. 21. VII, 21. VIII, 21. IX, 104. 213. 215). Nur einen großen Triumph hat die jüdische Propaganda noch in dieser Zeit (vielleicht schon im 3., wahrscheinlich erst im 6. Jahrhundert) erlebt, die Bekehrung der himjaritischen (homeritischen) Fürsten in Südarabien, was sich in den Berichten über Christenverfolgungen daselbst abspiegelt (Märtyrer von Nagran a. 523, Martyrium des heiligen Arethas 24. Oktober, AA SS Oct. X, 661—759; dazu Zacharias Rhetor VIII, 3 p. 142 ff. 355 Krüger-Ahrens; Kontroverse zwischen Halevy und Duchesne, ob dabei Juden die Urheber waren in REJ 1889/90; Anal. Boll. X, 58 f.), was aber besonders für die Entwicklung des Christentums im Reich von Axum (auf der gegenüberliegenden afrikanischen Küste, bedeutungsvoll geworden zu sein scheint. Noch jetzt trägt die abessinische Kirche in Kultus und Legende Spuren einstiger Judaisierung an sich (s. Dillmann, ABA 1878, 1880, 1884)

Der Talmud (Aboda zara 10ᵃ, VII, 829 Goldschmidt u. a. St.) redet gern von dem Übertritt eines römischen Kaisers, den er Antonin, gelegentlich auch Asveros nennt, daher Graetz IV, 269 darunter Alexander Severus verstehen will; es ist verlorene Mühe aus der unglaublich thörichten Geschichte einen historischen Kern herauszuschälen (vgl. Bacher, Agada der Tannaiten II, 458); Anlaß gab vielleicht die mildere Behandlung durch Antoninus Pius im Gegensatz zu Hadrian. Historisch begründet ist dagegen der Übertritt des Fürstenhauses von Adiabene, einem parthischen Tributärstaat östlich des Tigris, zur Zeit des Claudius, den außer talmudischen Quellen auch Josephus mehrfach mit Stolz erwähnt (s. u.). König Izates, seine Mutter Helena und sein Bruder Monobazos waren oft- und gerngesehene Gäste in Jerusalem, wo sie auch ihre Grabstätte fanden. Die Sage liebt es, Israels größte Feinde, wie Sisera, Sanherib, Haman zu Stammvätern von Proselytengeschlechtern zu machen. In diesem Sinne gelten die beiden Vorgänger von Hillel und Schammai, Schemaja und Abtaljon, nicht zwar als Proselyten, wie Maimonides und Bartenora zu Edujoth I, 3 behaupten (so auch Causse, Museum Haganum I, 577, dagegen Graetz III⁴ 709; Herzfeld in Fränkels Zeitschrift 1854), wohl aber als Abkömmlinge eines solchen assyrischen Proselytengeschlechts, Sanhedrin 96ᵇ (VII, 418 Goldschm.; vgl. Bacher a. a. O. II, 5). R. Meïr erklärte sogar den Propheten Obadja für einen Proselyten aus Edom, Sanh. 39ᵇ (VII, 161). Als Proselyten gelten besonders die beiden Bibelübersetzer, Aquila von Sinope im Pontus und Theodotion von Ephesus (Iren. III, 21, 1, dazu Swete, Introd.², 31 f.; zu Aquila viele rabb. Stellen s. Bacher s. v.). Am meisten Erfolg hatte diese Propaganda unter den Frauen: nach Josephus b. j. II, 560 wären fast alle Frauen in Damaskus Proselytinnen gewesen; vgl. AG 13, 50 für das pisidische Antiochia und 17, 4 für Thessalonich. Inschriftlich bezeugt ist Veturia Paulina, die im Alter von 70 Jahren übertrat und unter dem Namen Sara

als mater synagogae noch 16 Jahre lebte, CIL VI, 4, 29 756 (vgl. 29 759, 29 760, V, 1, 88 u. a.). Der Talmud nennt als Zeitgenossin Gamaliels eine reiche Römerin Valeria (Jebamoth 46^a, Rosch haschanah 17^b, III, 336 Goldschm.). Die Legende macht Procla, die Frau des Pilatus, zur Proselytin (Evg. Nicod. 2). Mit Betrügereien, die sich mehrere Rabbinen an Fulvia, einer Proselytin vornehmen Standes in Rom erlaubt hatten, bringt Josephus, Ant. XVIII, 81 ff. die Ausweisung der Juden aus Rom im J. 19 n. Chr. und die Aushebung von 4000 waffenfähigen Leuten zum Kriegsdienst in Sardinien zusammen (vgl. Tac. Ann. II, 85). Auch bei Pomponia Graecina, einer vornehmen Frau, die unter Nero i. J. 57 superstitionis externae rea befunden, von ihrem Manne aber im Familiengericht freigesprochen wurde (Tacitus ann. XIII, 32) und bei Flavius Clemens und Domitilla, die unter Domitian wegen *ἀθεότης* hingerichtet bezw. verbannt wurden, denken manche an jüdischen Proselytismus (Jost, Graetz), andere dagegen an Christentum (de Rossi, Friedländer, Sittengesch. Roms I^6, 503; Caspari, Quellen z. Gesch. d. Taufsymbols III, 581); V. Schultze und Hasenclever, JprTh VIII, 34 ff. weisen wohl mit Recht erstere dem Judentum, letztere dem Christentum zu.

b) Der Bericht des Josephus über die Bekehrung des Königs Izates von Adiabene (Ant. XX, 17—53) veranschaulicht uns zugleich das verschiedene Verfahren der einzelnen Propagandisten und die sich daraus ergebenden Klassen von Proselyten. Bereits als Jüngling hatte Izates am Hofe eines befreundeten Königs Abennerich von Charakene die Bekanntschaft eines jüdischen Kaufmanns gemacht, namens Ananias, der im dortigen Harem eifrige Propaganda für das Judentum betrieb (*ἐδίδασκεν αὐτὰς τὸν θεὸν σέβειν ὡς Ἰουδαίοις πάτριον ἦν*) und auch Izates gewann, den er dann in seine Heimat begleitete. Hier war inzwischen auch Izates' Mutter Helena von einem andern Juden gewonnen worden. Zur Regierung gelangt, wollte Izates seinen Übertritt offiziell durch die Beschneidung vollziehen, wurde aber durch seine Mutter und eben jenen Juden davon abgebracht aus Gründen der Staatsraison: *δύνασθαι δ' αὐτὸν ἔφη καὶ χωρὶς τῆς περιτομῆς τὸ θεῖον σέβειν, εἴγε πάντως κέκρικε ζηλοῦν τὰ πάτρια τῶν Ἰουδαίων· τοῦτο γὰρ εἶναι κυριώτερον τοῦ περιτέμνεσθαι* (XX, 41). Als aber ein anderer Jude aus Galiläa namens Eleazar kam, bestand dieser sofort auf Beschneidung: das Gesetz zu lesen ohne es zu befolgen, sei eine schwere Beleidigung Gottes!, worauf Izates sofort die Beschneidung an sich vollziehen ließ, zur großen Bestürzung seiner Mutter und seines ersten jüdischen Ratgebers. Hier sind deutlich zwei Prinzipien jüdischer Propaganda vertreten: eins verlangt unbedingt vollen Anschluß mit der Beschneidung als Bundeszeichen, eins begnügt sich mit der Beobachtung gewisser jüdischer Bräuche; dem entsprechen zwei Klassen von Proselyten: ganze und halbe, beschnittene und unbeschnittene.

Man wird unbedenklich hier den Unterschied des palästinensisch-rabbinischen und des hellenistischen Judentums wiederfinden dürfen. Die rabbinische Litteratur kennt faktisch nur eine Art von Proselyten, das sind die durch Beschneidung ganz in die Kultgemeinde des Judentums aufgenommenen Gerim oder wie die Späteren sagen גֵּרֵי הַצֶּדֶק Proselyten der Gerechtigkeit. So urteilt auch der Apostel Paulus, der hierin durchaus palästinensische Traditionen vertritt: er kennt merkwürdigerweise den Begriff Proselyt gar nicht, sondern nur Jude und Heide; jeder Beschnittene ist ihm eben Jude, vgl. Ga 5, 3, der Nichtbeschnittene Heide. Hierauf bezieht sich Jesu Wort Mt 23, 15 von den Schriftgelehrten, die Meer und Festland durchziehen, um einen Proselyten zu machen. Solche werden naturgemäß nicht sehr zahlreich gewesen sein. Obendrein verlangte die strengere Schule Schammais, daß zunächst eine Prüfung der Motive erfolgen sollte, ehe man einen sich meldenden Proselyten zuließ, während die Schule Hillels freier dachte; Eleazar von Modiim erklärte Ex 18, 6 dahin, daß man keinen, der um Gottes willen komme, abweisen solle, und Simon b. Gamliel wollte, daß man jedem Heiden, der bereit sei, in den Bund einzutreten, die Hand reichen solle, um ihn unter die Fittiche der Gottheit zu bringen (Bacher, Agada der Tannaiten I, ^{2}147 A. 1). Hatte die Prüfung ergeben, daß es dem Petenten ernst sei, so begann ein von drei gelehrten Männern zu erteilender Unterricht, dann erst erfolgte der dreiteilige Aufnahmeritus, bestehend aus Beschneidung, Tauchbad und Opfer. Bei Frauen fällt die erstere natürlich weg, bei Männern, die keine Vorhaut haben, muß doch ein kleiner Einschnitt gemacht werden, so daß Blut fließt. Die bei dem Akt zu sprechende Beracha lautet: „Gelobt seist du, Herr unser Gott, König der Welt, der du uns mit deinen Geboten geheiligt und befohlen hast, die Fremdlinge zu beschneiden und von ihnen auszuziehen das Blut des Bundes" Erst nach Heilung der Wunde kann die Taufe vollzogen werden; sie erst vollendet den Aufnahmeritus, vorher gilt der Proselyt noch nicht als ein rechter Proselyt; der Unterricht wird noch

fortgesetzt. Die 3 Lehrer fungieren als Taufzeugen (Väter), indem sie dabei aus der hl. Schrift vorlesen; bei Frauen thun sie dies hinter verschlossener Thüre. Über diese Proselytentaufe (טבילה) in ihrem Verhältnis zur christlichen Taufe ist viel gestritten worden: um die Originalität und Superiorität des christlichen Sakraments gegen Quäker und Schwärmer zu wahren, behaupteten viele Lutheraner der älteren Zeit, daß sie aus dem Christentum übernommen sei (Wernsdorf, Grapius, Fecht, J. B. Carpzov u. a., zuletzt noch Schneckenburger, Über das Alter der jüdischen Proselytentaufe 1828). Obwohl Entlehnungen aus dem Christentum keineswegs a priori abzulehnen sind (gegen Delitzsch), wird doch für die Proselytentaufe jene dogmatisch motivierte Behauptung nicht zutreffen. Bei der großen Bedeutung, die Waschungen aller Art für das Judentum hatten, bei der Anschauung von der Unreinheit des Heidentums war ein solches Tauchbad unbedingt erforderlich für den Proselyten (vgl. Edujoth V, 2 = Pesachim VIII, 8, wo die beiden Schulen streiten, ob die Unreinheit des Pr. als gewöhnliche oder als grobe (Leichen-) Verunreinigung nach Nu 19, 11 zu behandeln sei). Nur bei Verschiebung des Schwerpunktes von dem Beschneidungsakt auf die Taufe und bei der Ausgestaltung der ganzen Ceremonie, für die wir nur späte nachtalmudische Zeugnisse haben, könnte Christliches eingewirkt haben. Doch ist selbst diese Annahme nicht nötig: schon durch die Analogie des Frauenaufnahmeritus und durch die Praxis der auf Beschneidung verzichtenden, aber das Tauchbad verlangenden Hellenisten (Orac. Sib. IV, 165; Arrian, Diss. Epict. II, 9, 20) erklärt sich die Betonung der Proselytentaufe auch bei den Rabbinen. Mit der Johannestaufe hat sie nur das Untertauchen in Wasser, mit der christlichen Taufe zunächst auch nicht mehr gemeinsam; erst auf heidenchristlichem Boden kann der Gedanke des Abthuns heidnischer Unreinheit in Analogie dazu getreten sein. Daß schon das Judentum mit Beschneidung und Proselytentaufe Sakramentsgedanken verbunden habe, wie neuerdings mehrfach behauptet worden ist (Anrich, Mysterienwesen 118 u. a.), wird sich nicht nachweisen lassen (vgl. Bousset, Rel. des Jud., 182), obwohl z. B. Joseph b. Chalaftha lehrt: der Proselyt sei so sündenrein wie ein neugebornes Kind (Bacher, Agada der Tannaiten II, 164).

Allerdings gehen die Rabbinen in all ihren Erörterungen über die Proselyten davon aus, daß der Mensch durch den Übertritt zum Judentum alle seine früheren Beziehungen löst und neue knüpft, wie er denn auch bei der Beschneidung einen neuen (oft durch zufälliges Aufschlagen der Bibel bestimmten) Namen erhält. Aber das ist rechtlich und nicht physisch-magisch (sakramental) gedacht. So gilt z. B. die Ehe für aufgelöst, falls die Frau nicht mit übertritt. Durch Aufhebung der Blutsverwandtschaft fallen auch die Incestverbote Le 18, 6 ff. fort (R. Akiba nach Maimonides), was vielleicht für 1 Ko 5, 1 ff. von Bedeutung ist (s. meine Urchristl. Gemeinden, 270). Kinder, die vor dem Übertritt erzeugt sind, gelten nach der strengeren Auffassung als nicht erbberechtigt (Maimonides bei Surenhus IV, 34); hat der Proselyt keine Kinder aus der Zeit seines Judeseins, so erbt die jüdische Gemeinde (Baba kama IV, 7; IX, 11; vgl. auch Schebiith X, 9). Andererseits wird dem Proselyten sein Recht auf das Erbe seines heidnischen Vaters gewahrt, nur darf er nichts zum Götzendienst Gehöriges in Besitz nehmen; dies darf er (!) seinem heidnisch gebliebenen Bruder im Austausch gegen den Geldwert überlassen. Daß diese schroffe Scheidung von allen früheren Beziehungen nicht nur in der rabbinischen Theorie bestand (vgl. auch Philo II, 219 f., 365 Mangey), sondern praktisch durchgeführt und von den Heiden höchst peinlich empfunden wurde, bezeugt der Vorwurf des Tacitus hist. V, 5 transgressi in morem eorum idem (Beschneidung) usurpant nec quidquam prius imbuuntur quam contemnere deos, exuere patriam, parentes liberos fratres vilia habere; vgl. Juvenal, sat. XIV, 96 ff. Kurz der Proselyt geht unter Abbrechung aller früheren Beziehungen ganz im Judentum auf — ganz anders wie etwa der Mithrasgläubige eines bestimmten Grades, der „Perser" wird nur dem Namen und einzelnen Attributen nach (A. Dieterich, Mithrasliturgie, 151). Allerdings bleibt der Proselyt doch ausgeschlossen von dem Hochgefühl des angestammten Gottesvolkes: nach Bikkurim I, 4 kann er, sofern nicht wenigstens seine Mutter Jüdin war, bei Darbringung der Erstlinge nicht die Parasche dazu lesen, weil er nicht sagen kann „unsern Vätern" Dt 26, 3, und im Gebet muß er sagen „Gott der Väter Israels" (leise) oder „Gott eurer Väter" (laut). Aber bezeichnenderweise haben die Späteren (R. Jehuda b. Ilai folgend, s. Bacher II, 203) unter Berufung auf Gen 17, 5 diese Bestimmung aufgehoben und es gilt als Übertretung von Ex 22, 20 (21), einen Proselyten oder dessen Nachkommen bis ins 10. Glied an das Thun seiner heidnischen Vorfahren zu erinnern. Der Traktat Gerim c. 3 rechnet nach, daß die Schrift von den Proselyten die gleichen Ausdrücke

brauche wie von Israel: Gott liebt sie Dt 10, 18, vgl. Mal 1, 2, behütet sie Ps 146, 9, vgl. 121, 3, hat Wohlgefallen an ihren Opfern Jes 56, 7, vgl. Ex 28, 38; sie dienen Gott Jes 56, 6, vgl. 61, 6; sind seine Knechte Jes 56, 6, vgl. Le 25, 55. Ja nach R. Simon b. Jochai ist Dt 10, 18 Größeres von ihnen ausgesagt als von den Israeliten Ri 5, 31. Dennoch bleibt im Eherecht ihre Inferiorität bestehen: ein Priester darf keine Proselytin heiraten noch eine Proselytentochter bis ins 10. Glied (Kiddusch in IV, 1. 6. 7). Daher auch die Proselytenstammbäume neben denen der jüdischen Familien im Tempelarchiv aufbewahrt wurden — nach Eus. h. e. I, 7, 13 hätte Herodes diese alle vernichten lassen.

Der Fanatismus der Proselyten scheint ähnlich dem römischer Konvertiten besonders heftig gewesen zu sein; daher Jesu Tadel Mt 23, 15. Um sich als echte Juden zu erweisen, verlästerten und verfolgten sie die Andersgläubigen, besonders die Christen (Justin. Dial. 122). Darum hatten manche Rabbinen ihre besondere Freude an den Proselyten: sie seien vortrefflicher als die Israeliten am Sinai. Andere dachten anders; besonders Elieser ben Hyrkanos wird von der Tradition als den Proselyten abhold geschildert (Bacher, Agada der Tannaiten I, ²106). Man sagte, die Proselyten seien so lästig für Israel wie der Aussatz, ein Hindernis für das Erscheinen des Messias. Nicht alle waren eben aus wirklicher Ueberzeugung, „um des Himmels willen“ übergetreten, sondern teils aus Liebe, um eine Jüdin zu heiraten, aus Ehrgeiz, um eine Stellung am Hofe zu erlangen, aus Furcht vor dem Tode (wie z. B. der Führer der zu Beginn des Aufstandes niedergemetzelten römischen Kohorte, Metilius: *ἱκετεύσαντα καὶ μέχρι περιτομῆς ἰουδαΐσειν ὑποσχόμενον διέσωσαν* Josephus b. j. II, 454). Solche galten natürlich als zum Rückfall geneigt, eine Verführung für die Juden selbst. Ihnen wird die Anstiftung zur Anbetung des goldenen Kalbes und zu dem Aufruhr Nu 11 zur Last gelegt. Absalon soll durch seine Mutter, eine Proselytin, verdorben worden sein. „Einem Proselyten traue nicht bis ins 24. Geschlecht“, lautet eine rabbinische Maxime. Daher auch die Bestrebungen, den Übertritt möglichst zu erschweren (s. Tract. Gerim 1).

Alle diese rabbinischen Erörterungen gelten von den Proselyten im eigentlichen Sinne, die durch die Beschneidung und das Tauchbad der Kultgemeinde des Judentums eingegliedert waren und schließlich nach außen als Juden erschienen, wie denn z. B. Kaiser Domitian auch die Judensteuer von ihnen erhob (Sueton c. 12).

c) Etwas ganz anderes, und numerisch wie historisch eine ungleich bedeutendere Erscheinung, sind die Proselyten im hellenistischen Sinne. Überall im Reiche lagerten sich um die Synagogen Kreise von solchen, die sich zwar gerne zu den Gottesdiensten derselben hielten, auch ein gewisses Maß gesetzlicher Pflichten auf sich nahmen, aber doch nicht Juden werden wollten. Dies sind die im NT vielgenannten *φοβούμενοι* und *σεβόμενοι τὸν θεόν*, worunter man nicht die Proselyten im engeren Sinne zu verstehen hat (gegen Bertholet S. 328 ff. s. Schürer III, 126). Ps 115, 10 ff. 118, 4. 135, 20, wo Israel, Priester und Gottesfürchtige = Proselyten zusammengestellt werden, beweisen hierfür nichts. AG 10, 2. 22 wird ausdrücklich ein Unbeschnittener *φοβούμενος τὸν θεόν* genannt; 13, 43 werden *σεβόμενοι προσήλυτοι* zusammengestellt; vgl. 13, 16. 26 50; 16, 14; 17, 4. 17; 18, 7; Jos. Ant. XIV, 110. Auch auf den oben S. 118, 1 genannten lat. Inschriften findet sich **metuens**, Schürer III, 123, 66. Neben dieser vom monotheistischen Bekenntnis hergenommenen Bezeichnung stehen Umschreibungen wie *χαίρειν τοῖς Ἰουδαίων ἔθεσι* Ant. XX, 38, *τὰ νόμιμα Ἰουδαίων καίπερ ἀλλοεθνεῖς ὄντες ζηλοῦν* Dio Cass. XXXVII, 17, 1. Das rabbinische Judentum hat keinen Ausdruck dafür. (Nur ganz vereinzelt findet sich ירא שמים in der Mechilta zu Ex 22, 20 von einem judenfreundlichen, aber unbeschnittenen Römer, Bernays, Ges. Abh. II, 78). Denn wenn man neuerdings vielfach (seit Deyling) der Gleichung *προσήλυτος* = גר (הצדק) die zweite *φοβούμενος* = גר שער = Proselyt des Thores angereiht hat, so ist das, wie Schürer gezeigt hat, absolut unberechtigt (s. oben S. 115, 19).

Diese Form des Proselytismus im weiteren Sinne gehört eben dem hellenistischen Judentum der Diaspora an. Sie setzt dessen Erweichung der streng national-gesetzlichen Anschauung voraus: hier kommt das Judentum als die universale Religion der Aufklärung oder wenn man will auf uralter Offenbarung ruhende Philosophie in Betracht; neben dem Monotheismus steht die erhabene Ethik und die sichere Hoffnung ewigen Lebens. Der ganze Opferkult kommt gerade vermöge seiner Konzentration auf Jerusalem praktisch in Wegfall. Was das Gesetz an fremdartigen Kultbestimmungen bietet, wird meist mit Hilfe der besonders durch die Stoa populär gewordenen Allegorie spiritualisiert. Nur weniges wird festgehalten und je weniger man sich über die ursprüngliche Bedeutung klar ist, um so mehr in asketisch-superstitiösem Geiste gepflegt. Diesem Proselytismus diente teilweise

schon die griechische Übersetzung des Alten Testaments, das heilige Buch uralter Offenbarungsweisheit; an Alter und Wert allen menschlichen Gesetzgebungen weit überlegen, trug es in seinem barbarischen Griechisch den Zauber des Geheimnisvollen. So legten es die jüdischen Lehrer Alexandriens, vor allem Philo aus, der dabei den Unterschied dieser öffentlichen Predigt des Judentums von dem geheimnisvollen Treiben orphischer Sekten deutlich betont (de vict. offer. II 260 Mangey). Im Dienste dieser Propaganda entstand dann die reiche Litteratur hellenistischer Fälschungen wie Ps.-Hekatäus, Ps.-Phokylides, Ps.-Aristeas. Ja man ließ die Sibylle und Hystaspes die Gedanken dieses aufgeklärten Judentums unter die Griechen werfen. Und wie man frischweg die griechischen Dichter im jüdischen Interesse fälschte, so verherrlichte man Israels Geschichte und Jerusalem in griechischem Epos und Drama, wesentlich um den Griechen zu imponieren (s. Schürer [3]III, 420ff. 371ff.). Der Erfolg muß den Anstrengungen reichlich entsprochen haben. Nicht nur daß die Diasporasynagogen für viele fromme Gemüter, besonders für die Frauen, ein regelmäßiger Anziehungspunkt wurden, es wurde wahr, was im Weihgebet des Tempels 1 Kg 8, 41ff., 2 Chr 6, 32f. ahnend ausgesprochen war: aus fernem Land kamen sie in Scharen zu dem heiligen Tempel nach Jerusalem. Mußte es doch jedem Proselyten, nicht nur dem beschnittenen, Herzensanliegen sein, diese heilige Stätte wenigstens einmal in seinem Leben zu sehen. Ja manche kamen wohl regelmäßig (Joh 12, 20, AG 8, 27). Ihnen war, wenn sie unbeschnitten waren, wenigstens der äußere Vorhof (Vorhof der Heiden) zugänglich (s. Kelim I, 8, AG 21, 26ff. und die Warnungsinschrift bei Schürer [3]II, 273). Wie sehr ein Besuch in Jerusalem zum guten Stil in der vornehmen römischen Gesellschaft gehörte, ersieht man daraus, daß der all solchem Fremdländischen abholde Kaiser Augustus seinen Enkel Gaius eigens dafür belobte, daß er auf einer Orientreise hierauf verzichtet hatte (Sueton, Aug. 93). Viele zahlten auch freiwillig große Abgaben an den Tempel (Josephus, Ant. XIV, 110).

Unter diesen Proselyten im weiteren Sinne hat es naturgemäß die mannigfachsten Abstufungen gegeben. Die eifrigsten unterschieden sich von den eigentlichen Proselyten wohl nur dadurch, daß sie sich vor der Beschneidung scheuten. In solchen Häusern wurden wohl gar die Kinder wirklich beschnitten, wie Juvenal sat. XIV, 96ff. spottet. Neben solchen, die regelmäßig zur Synagoge gingen und die meisten Satzungen beobachteten, standen andere, die sich von jeder engeren Berührung mit dieser verachteten Judenschaft ängstlich fern hielten, aber doch für sich allerlei jüdische Bräuche, wie das Lichteranzünden vor Sabbatanbruch, Sabbatruhe, Fasten an bestimmten Tagen, Enthaltung von Schweinefleisch beobachteten, vgl. Jos., c. Ap. II, 282, Tert., ad nat. I, 13; diese Art der Superstition bildet vor allem die Zielscheibe des Witzes der Satyriker, Horaz, sat. I, 9,69ff., Juvenal, Persius u. a. Die neuesten Forschungen von Schürer und Cumont haben uns dazu noch eine merkwürdige Art Gemeindebildung kennen gelehrt, die völlig gesondert von dem Synagogalverband und doch offenbar ganz unter jüdischen Einflüssen und nach jüdischem Muster solche Verehrer des Judengottes und seines Gesetzes zu eigenen Kultvereinen zusammenschloß. Diese „Hypsistarier“ im bosporanischen Reich, in Kleinasien und vielleicht auch in Rom, die neben der Verehrung des höchsten Gottes den Sabbat feiern und andere jüdische Sitten mitmachen, ohne doch Juden oder Judengenossen sein zu wollen, zeigen, welche Kompromisse auf dem Boden des Hellenismus möglich waren.

Man hat diese Abstufungen des Proselytismus sehr verschieden beurteilt, meist als ein Zeichen der Anpassungsfähigkeit des Judentums. Man hat sie mit den verschiedenen Graden der Adepten verglichen, wie sie sich in vielen Religionen, zumal denen mit Mysteriencharakter und Propagandatendenz finden. Harnack (Mission 8) betont demgegenüber, daß es sich bei dem Judentum nicht um ein verschiedenes Maß der sittlichen, sondern nur der kultischen Forderungen handele, und daß der monotheistische Glaube hier allen Stufen gemeinsam sei. Das ist in der That ein durchgreifender Unterschied gegenüber den Mysterien, ihrer den höheren Graden reservierten Geheimlehre und ihren sich immer steigernden asketischen Forderungen. Trotzdem wird man hier eine ähnliche Spekulation auf die menschliche Schwäche konstatieren müssen. Ganzen Ernst mit ihrer Sache machten doch nur die palästinensischen Rabbinen, die unweigerlich von ihren Adepten die Beschneidung verlangten, aller Gefahren ungeachtet. Wenn die anderen darauf verzichteten und auch sonst noch manches nachließen, so mag das bei etlichen Ausfluß freier, aufgeklärter Anschauung gewesen sein; vom Standpunkt des Judentums aus blieb es immerhin ein Kompromiß und wir werden ihnen nicht Unrecht thun, wenn wir in den meisten Fällen, wie bei jenem Ananias (o. S. 118, 25), Opportunitätsrücksichten wirksam denken: ihnen kam es nicht so sehr auf die Sache als auf ihren persönlichen Einfluß an, den

sie um so sicherer ausüben konnten, je weniger sie verlangten, je mehr sie vor ihren Adepten voraushatten.

4. Die Bedeutung des Proselytismus für das Christentum. Litteratur: A. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums, 1902, 1—12; M. Friedländer, Das Judentum in der vorchristlichen jüdischen Welt, 1897.

Auch hier müssen wir deutlich die beiden Arten des Proselytismus unterscheiden. Der eigentliche palästinensisch-rabbinische hat sich, vereinzelte Ausnahmen wie den Antiochener Nikolaus AG 6, 5 abgerechnet, nur als ein Hindernis des Christentums bewährt, Justin dial. 122 bezeugt den Proselyten, daß sie in ihrem Konvertiteneifer besonders heftige Gegner der Christen waren. Die talmudischen Aquila-(Onkelos-)Geschichten liefern dafür Belege. H. Lehmann, Studien z. Gesch. des apost. Zeitalters, 1856, wollte die Neronische Christenhetze auf die Proselytin Poppäa zurückführen. Dazu kommen die verheerenden Wirkungen der judaistischen Propaganda in den paulinischen Gemeinden. Denn diese merkwürdige Erscheinung mit ihrer Forderung der Beschneidung und Gesetzesbeobachtung für alle Heidenchristen kann man am besten als eine durch die messianische Bewegung gesteigerte, durch die grandiose paulinische Mission gereizte Abart der rabbinischen Propaganda verstehen (vgl. von Dobschütz, Urchristliche Gemeinden, 116ff.). Waren bis dahin nur Einzelne für Israel und sein Gesetz gewonnen worden, jetzt, in den Tagen des Messias, sollten verheißungsgemäß die Heiden in Scharen herzuströmen. Männer wie Paulus mochten Pionierdienste thun; aber es mußte dann Ernst gemacht werden mit dem Grundsatz, daß alle Verheißungen nur dem Bundesvolke gehörten und nur, wer sich durch die Beschneidung in dieses aufnehmen ließ, Anteil daran erlangen konnte. Hier soll das Evangelium von Jesus als dem Christ nur dem Judentum Vorspanndienste leisten. Der Versuch versprach so wenig Erfolg im Großen wie der rabbinische Proselytismus. Das Judenchristentum Palästinas hat sich bald auf sich selbst beschränkt, wie das Judentum selbst seit der Zeit R. Akibas.

Ganz anders der Hellenismus mit seinem numerisch viel stärkeren Proselytismus und seiner weitgehenden Entnationalisierung. Diese Ausweitung und Erweichung des Judentums bedeutete eine wesentliche Vorarbeit für das Christentum. Überall wohin dieses kam, fand es, um die Synagoge geschart, einen oft wohl die Zahl der Juden selbst übersteigenden Kreis von „Gottesfürchtigen“ vor, welche den fruchtbarsten Boden für die Predigt des Evangeliums darboten, zumal in seiner paulinischen und apollinischen Form. Gewöhnt an monotheistisches Denken, sittlich geschult durch das jüdische Gesetz, mit dem griechischen Alten Testament und seinen Verheißungen vertraut (vgl. Wernle, Anfänge unserer Religion, ²123), fanden diese Leute in dem Christentum, was sie suchten: eine Religion, die alles Wertvolle des Judentums darbot, den Monotheismus, den sittlichen Ernst, ja statt der Verheißung Erfüllung, statt trockener Lehre begeisterte Verkündigung, — und dabei alles spezifisch Jüdisch-nationale, man darf sagen, alles Barbarische abgestreift hatte, die statt aller Opfer und Ceremonien die Erlösung durch Jesus Christus proklamierte und dem Griechen ganz gleiches Recht mit dem geborenen Juden gab. Kein Wunder, daß das junge Christentum gerade in diesen Proselytenkreisen seine begeistertsten Anhänger fand. Die Grenzen sind hier so fließende, daß es stets umstritten bleiben wird, ob bei der superstitio externa der Pomponia Graecina und bei der ἀϑεότης, um derentwillen Flavius Clemens und Domitilla verurteilt wurden, an jüdischen oder christlichen Proselytismus zu denken sei (s. o. S. 118), wie es denn gelegentlich schwer ist, christliches und jüdisch-hellenistisches Schrifttum scharf zu unterscheiden. Hat doch das Christentum sich, wie es scheint, einen jüdischen Proselytenkatechismus ohne weiteres angeeignet (Didache 1—6, Barn. 19. 20, dazu Drews in ZntW V, 1904, 53ff.).

So hoch aber auch die Bedeutung dieses Proselytenelementes für die erste Ausbreitung des Christentums anzuschlagen ist, man darf sie nicht überschätzen. Das Christentum ist nicht einfach als eine Abzweigung des jüdischen Hellenismus zu begreifen, wie jüdische Historiker gern möchten. Es ist auch eine Verkennung des durch die Korintherbriefe des Paulus klar genug bezeugten Sachverhalts, wenn Havet, Le Christianisme IV, 101 behauptet, Paulus habe keinen Heiden bekehrt, der nicht durch die Vorschule des jüdischen Proselytismus hindurchgegangen sei (ähnlich urteilen Bousset, Rel. d. Jud. 81; Bugge, ZntW 1903, 91 u. a.) Die Proselyten bedeuten nur den Kern in der urchristlichen Gemeindebildung; gar bald hat das Christentum selbstständig unter den Heiden seine Anhänger gewonnen und eine immer weiter von dem jüdischen Mutterboden abführende Bahn eingeschlagen.

Die Rivalität in der Propaganda ist ein Hauptgrund für den heftigen Haß, mit

dem das Christentum bald von dem Judentum verfolgt wurde und den dieses dann leider zurückgab. Das Judentum war durch staatliche Privilegien geschützt, die das Christentum für sich nicht geltend machen konnte; ihm (als nationaler Religion) wurde die Verweigerung des Kaiserkultes nachgesehen, die dem Christentum so verhängnisvoll wurde. So erklärt es sich wohl, daß vereinzelte Christen zum Judentum hinüberneigten (Anlaß des Hebräerbriefes?, Warnungen des Ignatius vor dem Ἰουδαϊσμός?, Domninos bei Euſ. h. e. VI, 12, 1). Meist ist doch das Christentum siegreich, wenn auch nur durch das Martyrium. Das Judentum giebt schließlich den ungleichen Kampf auf. Mit der Zeit R. Akibas hört das hellenistische Judentum auf: alle seine Lebenskräfte sind von dem Christentum aufgesogen worden. Das übrigbleibende rabbinische Judentum zieht sich auf sich selbst zurück und gewinnt nur noch einzelne Proselyten, trotz der auch dieses fast unmöglich machenden Gesetzgebung des christlichen Reiches. Das Christentum entfaltet seine weltumspannende Mission. Mit dem Begriff der Proselytenmacherei aber bleibt das Wehe von Mt 23, 15 auf immer verbunden. **von Dobschütz.**

Prosper von Aquitanien, gest. nach 455. — Ausgaben: Erste Gesamtausgabe: Divi Prosperi Aquitanici episcopi regiensis opera Lyon 1539; wiederholt Löwen 1565, Douay 1577, Köln 1609. Neue Ausgabe besorgt von Le Brun und Mangeant: Sancti Prosperi Aquitanici, s. Augustini discipuli, s. Leonis papae notarii, opera omnia, Paris 1711; wiederholt Venedig 1744, Venedig (Bassano) 1782 und MSL Bd 51. Die Chronik in den MG Auct. ant. Bd IX, Berlin 1892. — Litteratur: Gennadius, de vir. inl. c. 85 ed. Richardson S. 90; Hist. lit de la France, Bd II S. 369 ff.; Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclés., Bd 16, Paris 1712, S. 1 ff.; J. Chr. F. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, 5. Teil, Leipzig 1770, S. 57 ff.; F. Bähr, Die chr. römische Theologie, Carlsruhe 1837, S. 366; ders., Die chr. Dichter und Geschichtschreiber Roms, 2. Aufl., Carlsruhe 1872, S. 121 und 202; W. Teuffel, Geschichte d. röm. Litteratur, neu bearbeitet von L. Schwabe, 5. Aufl., 2. Bd, Leipzig 1890, S. 1175; A. Ebert, Allg. Gesch. der Litteratur des MA. im Abendlande, 1. Bd, 2. Aufl., Leipzig 1889, S. 365; M. Manitius, Gesch. d. chr. lat. Poesie, Stuttgart 1891, S. 201; O. Bardenhewer, Patrologie, 2. Aufl., Freiburg 1901, S. 450; G. F. Wiggers, Versuch einer pragm. Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus, Hamburg 1833, 2. Bd, S. 136; F. Wörter, Beiträge zur Dogmengesch. des Semipelagianism., Paderborn 1898, S. 80 ff.; O. Holder-Egger im NA Bd 1, 1876, S. 54; W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, I, 7. Aufl. 1904, S. 88 ff.; L. Valentin, S. Prosper d'Aquitaine, Toulouse 1900.

Prosper von Aquitanien war ein auf litterarischem Gebiete eifrig thätiger Anhänger Augustins. Über sein Leben ist wenig bekannt; die dem 9. Jahrhundert angehörige Brüsseler Handschrift der Chronik nennt ihn Prosper Tyro (Holder-Egger im NA I, S. 25); denselben Namen kennt auch Beda (de art. metr. 22); man hat keinen Grund, ihn zu verwerfen. Die Heimat Prospers war Aquitanien; als homo Aquitanicae regionis wird er von Gennadius (cat. 85) bezeichnet; daß er ein Gallier war, bestätigt die besondere Berücksichtigung dieses Landes in der Chronik. Die Zeit seiner Geburt läßt sich nur vermuten: auf Grund dessen, daß er um 429 durch seinen Bericht an Augustin den semipelagianischen Streit eröffnet, nimmt man an, daß er spätestens in den ersten Jahren des 5. Jahrhunderts geboren ist. Wenn das poema coniugis ad uxorem (p. 611) ihm angehört, so darf man um ein Jahrzehnt höher hinaufgehen. Jenes aber ist sehr wahrscheinlich der Fall, vgl. Valentin S. 756 ff. Das Zeugnis der Handschriften wird durch das Bedas unterstützt, der es ihm ausdrücklich zuschreibt, a. a. O.; im Gedicht selbst findet sich nichts, was dagegen spräche; Stil und Metrik sprechen vielmehr dafür. Daß es ein Werk Paulins von Nola sei, ist kein Gegengrund; denn das ist nur eine Vermutung des Jesuiten Rosweyd (in seiner Ausgabe der Werke Paulins S. 643), deren Haltlosigkeit schon Tillemont (Mémoires XVI, p. 5) dargethan hat. Das poema wird um das Jahr 415 gedichtet sein; denn es schildert die Gegenwart wie Prosper in der Chronik die Jahre 406—415:

Undique bella fremunt, omnes furor excitat, armis
  Incumbunt reges regibus innumeris.
Impia confuso saevit discordia mundo,
  Pax abiit terris, ultima quaeque vides v. 27—30.

Zumal das charakteristische armis incumbunt reges regibus innumeris wird in der Chronik illustriert; beinahe Jahr um Jahr ist das Auftauchen eines oder etlicher neuer Herrscher angemerkt. Demnach darf man die Zeit um 390 als die mutmaßliche Geburtszeit Prospers annehmen. Daß er die herkömmliche rhetorische Bildung erhielt, zeigen seine Schriften (vgl. Gennadius l. c. sermone scholasticus; Beda h. e gent. Angl. 1, 10: Prosper rhetor); in seinen theologischen Anschauungen war er ein Schüler Augustins,

ein Schüler im eigentlichen Sinne, obgleich er Augustin nicht persönlich gekannt hat (ep. ad Aug. 1, S. 67: ignotus quidem tibi facie etc.), denn seine ganze theologische Thätigkeit bestand in der Verarbeitung und Vertretung augustinischer Gedanken. Mit der Verehrung eines Schülers hing er an Augustin: wie er sie in einem verlorenen Briefe eigens ausgesprochen hat (l. c.), so unterläßt er beinahe in keiner seiner Schriften, ihn zu rühmen, auch in der Chronik ist es neben Leo d. Gr. Augustin, bei dem er mit hervorragendem Interesse verweilt.

Das erste einigermaßen sichere Datum im Leben Prospers ist, daß er sich im Jahre 428 im südlichen Gallien befand. Diese Annahme gründet sich darauf, daß er in seinem Briefe an Augustin (c. 9, S. 74) Hilarius als Bischof von Arles bezeichnet. Nach der Chronik wurde Patroclus von Arles 426 ermordet; sein Nachfolger Honorius verwaltete das Bistum zwei Jahre (Vit. Hilar. 2 AS Mai, II, S. 27); Hilarius ist also frühestens 428 Bischof geworden. Prosper scheint in Marseille in engster Verbindung mit den dortigen Mönchskreisen gelebt zu haben: er meint, Augustin habe die Schrift de corrept. et gratia geschrieben, quasi hoc specialiter studueris, ut quae apud nos erant turbata componeres; die nos aber sind servi Christi qui in Massiliensi urbe consistunt, d. h. die Mönche (ep. ad Aug. 2, S. 67 sq.). Nach dem Briefe an Rufin widersprechen quidam nostrorum dem Augustin (c. 4, S. 79); die nostri sind ebenfalls Mönche; Prosper nahm an ihren Unterredungen Anteil: er spricht so, daß man Anlaß hat, an die Unterredungen des von Cassian geleiteten Mönchsvereins zu denken (c. 5, S. 80: moleste ferunt, quod his, quae adversum excellentissimae auctoritatis virum inter multas collationes asseruere, resistimus). Wenn Vincentius von Lerinum (s. u.) Prospers Anschauungen verdreht wiedergab, so urteilte dieser, daß er sich dadurch nicht nur an der christlichen, sondern auch an der brüderlichen Liebe versündige (Resp. ad c. obi. Vinc. praef. p. 177). Auf die Fragen der genuesischen Presbyter gab er Antwort nach einer Beratung mit „heiligen und gelehrten Brüdern" (Resp. ad exc. Gen. praef. S. 188). Überall hat man den Eindruck, daß Prosper sich als Glied der mönchischen Kreise Marseilles betrachtete. Er konnte das, auch wenn seine Frau noch am Leben war, wenn er sich ähnlich wie Paulin von Nola oder Salvian freiwillig den Entbehrungen des asketischen Lebens unterzog. Daß er das that, wird bestätigt durch das Dekret des Gelasius, das ihn als Vir religiosissimus, d. h. als hervorragenden Asketen bezeichnet (Thiel, Epist. Rom. pontif. I, p. 457). Ist dies richtig, dann läßt sich vermuten, daß der Aquitanier Prosper durch den Ruhm der Klöster der Provence in das narbonensische Gallien geführt wurde. Er war denn auch sehr bereit, die asketische Vollkommenheit selbst bei denen anzuerkennen, denen er in dogmatischen Fragen widersprach (ep. ad Aug. 2, S. 69).

Daß Prosper in Beziehung zu den massiliensischen Mönchen trat, war für sein weiteres Leben von Bedeutung; denn er fand bei ihnen Anschauungen, die den seinen entgegengesetzt waren. Marseille ist die Heimstätte der theologischen Anschauung, die man später als Semipelagianismus bezeichnet hat. Prosper fühlte sich verpflichtet, gegen sie aufzutreten. Das erste, was er that, war, daß er in Gemeinschaft mit seinem Freunde Hilarius, einem persönlichen Schüler Augustins (Aug. ep. 226, 10), diesem Nachricht gab und ihn um sein Eingreifen bat. Während Augustin seinen Standpunkt in den Schriften de praedest. sanct. und de dono persev. vertrat, entstand in Südgallien ein litterarisches Geplänkel zwischer Prosper und seinen Gegnern ohne tiefere Bedeutung, auch ohne Erfolg für die Sache. Das Bestreben war auf beiden Seiten nur den Gegner ins Unrecht zu setzen. Die erste Schrift Prospers war der Brief an seinen Freund Rufinus: er suchte den Argwohn zu zerstreuen, den seine abweichenden Ansichten im Kreise der Massilienser erweckten. Der Brief ist noch vor dem Tode Augustins verfaßt (vgl. n. 4, S. 78). In die gleiche Zeit (vgl. v 93 ff., S. 102) gehört das Gedicht de ingratis, das früher ebensoviel Lob fand (s. Tillemont a. a. O. S. 11), als es gegenwärtig Tadel findet (s. Ebert I, S. 367, doch vgl. auch Teuffel, Gesch. d. röm. Litt. § 460 und besonders Valentin S. 846 ff.). Es besteht aus 4 Teilen: im ersten greift Prosper zurück auf die Lehre und die Überwindung des Pelagius, um die Verwerfung der im wesentlichen mit Pelagius übereinstimmenden Anschauungen seiner Gegner zu fordern; er legt dieses Verlangen den Pelagianern in den Mund, da sie ungerecht verurteilt seien, wenn jene Duldung fänden. In den folgenden Teilen wird die semipelagianische Lehre dargestellt in der unverhüllten Absicht, ihre Verwandtschaft mit dem Pelagianismus hervortreten zu lassen. Daß ein polemisches Gedicht von mehr als tausend Hexametern ein poetisches Unding ist, braucht man nicht zu beweisen, doch darf man nicht übersehen, daß Prosper innerlich von dem ergriffen war, was er schrieb, und daß er seiner Überzeugung einen

warmen, lebhaften Ausdruck zu geben wußte. In dieselbe Zeit fallen endlich die zwei unbedeutenden Epigramme, die Prosper gegen einen ungenannten „Verleumder“ Augustins richtete (vgl. ep. I v. 1, libros senis Augustini).

Nach dem Tode Augustins schrieb Prosper eine Verteidigung seines Lehrers gegen eine Anzahl Sätze, die seine Gegner verbreiteten und in denen sie die Bedenken aussprachen, welche der Prädestinationslehre gegenüber stets dem christlichen Bewußtsein nahe liegen: Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionum Gallorum calumniantium (zur Bestimmung der Abfassungszeit vgl. praef. S. 155: sanctae memoriae Augustinus). Die Frage wurde durch sie kaum gefördert, da Prosper sich begnügte, die Konsequenzen, die man aus Augustins Worten gezogen hatte, abzulehnen oder zuzugestehen, ohne daß er eine Lösung der Schwierigkeiten, die durch sie angedeutet waren, auch nur versucht hätte: er empfand sie nicht, zog sich wohl auch auf den Satz zurück, quod nefas est ideo reprehendi, quia non potest comprehendi (c. 10, S. 166). Er galt nun als der Vertreter der augustinischen Lehre. Darum wandten sich zwei genuesische Priester, Camillus und Theodorus, mit der Bitte an ihn, die Schwierigkeiten zu lösen, die ihnen einzelne Stellen der Schriften Augustins de praedest. sanct. und de don. pers. bereiteten. Ihre Excerpte waren nicht in feindseliger Absicht zusammengestellt, zeigen aber, daß ihre Verfasser semipelagianisch dachten. Prosper antwortete in seinen Responsiones ad excerpta Genuensium (nach Augustins Tod praef. p. 187: beatae memoriae Augustini). In der gleichen Zeit mußte er einen auf ihn selbst gerichteten Angriff abwehren. Man verbreitete Sätze, die seine Anschauungen aussprechen sollten (Resp. ad cap. obi. Vinc. praef. p. 177: contexunt prodigiosa mendacia; eaque ostendenda et ingerenda multis publice privatimque circumferunt, asserentes talia in nostro sensu esse .). Prosper bezeichnete sie als capitula obiectionum Vincentianarum. Der Vicentius, den er für den Verfasser hält oder als solchen kennt, ist wahrscheinlich Vincentius von Lerinum, denn dieser dachte semipelagianisch, und eine Stelle aus dem 24. Kapitel seines Kommonitoriums berührt sich auffällig mit obiect. 5 und 6 (obi. 6: quod Deus tale in hominibus plasmet arbitrium, quale est daemonum, quod proprio motu nihil aliud possit velle nisi malum. Comm. 24: talem creare naturam quae proprio quodam motu . nihil aliud possit, nihil aliud velit nisi peccare). Die Sätze des Vincentius sind drastischer als jene der Gallier gegen Augustin: offenbar nur bestimmt, den Leser gegen die von Prosper vertretene Anschauung einzunehmen (vgl. z. B. obi. 16, p. 185: quod magna pars illa fidelium atque sanctorum quae ad aeternam mortem praedestinata est, quando dicit Deo in oratione dominica: Fiat voluntas tua, nihil aliud quam contra se petat, i. e. ut cadant et ruant; quia voluntas Dei haec est ut aeterna morte pereant). Um so leichter war es Prosper gemacht, sie zu beantworten. Daß Angriff und Verteidigung in diese Zeit fallen, ist nicht sicher zu beweisen; aber es ist wahrscheinlich, da die gegenseitige Gereiztheit verwehrt, sie in den Anfang der Verhandlungen zu verlegen, und da die Worte: fidei quam contra Pelagianos ex apostolicae sedis auctoritate defendimus (praef. p. 178) keineswegs nötigen, den Zeitpunkt über den Brief Cölestins I. (s. u.) herabzurücken (vgl. ep. ad Ruf. 4, S. 78).

Trotz seiner litterarischen Betriebsamkeit war Prosper nicht im stande der Lehre Augustins unter den Massiliensern zum Siege zu verhelfen. Man begreift, daß er Hilfe von außen suchte. Das führte ihn und Hilarius nach Rom: sie forderten Cölestin I. zum Einschreiten auf. Da dieser im Sommer 432 starb, so muß die Reise spätestens im Frühjahre dieses Jahres stattgefunden haben. Über ihren Erfolg s. d. A. Semipelagianismus. Zurückgekehrt, unternahm Prosper die Verteidigung der augustinischen Lehre gegen Johannes Cassianus, der sie in seiner dreizehnten collatio bestritten hatte (s. Bd III S. 747). Dieselbe ist sicher nach Prospers Brief an Rufinus (vgl. c. 4, S. 79: cur ipsi [die Gegner] tam negligentes ., ut nec saltem aliquibus scriptis eum, a quo talis emanat doctrina, conveniant?) und vor dem Tode des Bischofs Honoratus von Arles geschrieben, da coll. 11—17 dem letzteren gewidmet sind. Die Abfassungszeit von Prospers Gegenschrift de gratia Dei et libero arbitrio, oder wie der Titel ursprünglich gelautet haben dürfte, pro praedicatoribus gratiae Dei contra libr. Cassiani presb., qui praenotatur de protectione Dei (vgl. 2, 1, S. 218), ergiebt sich aus der Notiz, daß zwanzig Jahre und mehr verflossen seien, seitdem unter der Führung Augustins der Kampf gegen den Pelagianismus begonnen habe (1, 2, S. 216), und aus der Erwähnung des Papstes Xystus III. (21, 3, S. 272). Da Prosper in der Chronik das Jahr 413 als dasjenige bezeichnet, in dem die pelagianische Häresie

hervortrat (S. 591), so wird man als Jahr der Abfassung nicht schon 432 annehmen dürfen, sondern man wird auf 433 oder 434 herabzugehen haben. Die Schrift, als Streitschrift betrachtet, ist nicht ohne Geschick geschrieben; allein zur Lösung der dogmatischen Frage konnte sie nicht führen; denn Prosper verkannte das relative Recht, das der Standpunkt seines Gegners hatte, er gab auch seine Anschauung nicht rein wieder, sondern näherte sie der pelagianischen und er meinte, ihn überwunden zu haben, wenn er logische Widersprüche zwischen seinen Äußerungen nachwies. Theologisch völlig wertlos ist das Epitaphium Nestorianae et Pelagianae haereseon, das in die gleiche Zeit gehört; sein Anlaß war die Verurteilung des Nestorius und Cälestius durch die ephesinische Synode von 431.

Das Buch gegen Joh. Cassianus ist die letzte Schrift Prospers in der semipelagianischen Sache; er wurde dem Streite entrückt, indem er Gallien verließ und sich nach Rom begab. Das zeigt die Untersuchung seiner Chronik. Sie ist in ihrem ersten Teile (bis zum Tode des Valens 378) ein Auszug aus Eusebius-Hieronymus mit einzelnen Ergänzungen besonders aus Augustin de haeres. (s. Holder-Egger a. a. O. S. 60). Der zweite Teil dagegen ist Prospers Werk, und zwar ist er in drei verschiedenen Zeitpunkten entstanden und an zwei verschiedenen Orten geschrieben. Die erste Abteilung reicht bis zum Jahre 433: die Komputation, die sich bei diesem Jahre findet, ist nur erklärlich, wenn sie den Schluß des Werkes bilden sollte. Der Gesichtskreis des Verfassers ist hier der eines Galliers; wie sehr das Interesse an den gallischen Dingen vorwiegt, zeigt eine einfache Zählung. Scheidet man die Interpolationen aus, so enthält diese Abteilung ungefähr 90 Notizen; von ihnen bezieht sich ein Drittel auf Gallien, während Rom völlig zurücktritt; abgesehen von dem Regierungsantritte der Päpste erwähnt Prosper nur die gotische Eroberung und den Triumph des Honorius, um so ausführlicher behandelt er den pelagianischen Streit. Ganz anders in der zweiten und dritten Abteilung (bis 445 bez. 455): hier ist der Gesichtskreis der eines Römers; für diese beiden Abteilungen bleibt Holder-Eggers Nachweis im Rechte, daß die Chronik nicht in Gallien, nur in Rom entstanden sein könne (a. a. O. S. 63 f.); er irrt nur darin, daß er für die ganze Chronik behauptet, was für die letzten Teile gilt. Lebte Prosper seit ungefähr 434 in Rom, so erklärt sich einerseits sein ferneres Schweigen über die semipelagianische Frage, und andererseits erhält die Nachricht des Gennadius (l. c., vgl. auch Phot. bibl. 54, MSG 103 S. 97), daß er schließlich im Dienste Leos d. Gr. stand, eine Bestätigung.

Prospers Interesse für Augustin war auch in dieser späteren Zeit unvermindert. Das zeigt das Buch der Epigramme, es enthält 106 Gedichte, in denen er augustinische Stellen in poetische Form kleidet. Die Verse ep. 65, 9 f. S. 518

Hinc verbum carni insertum carnemque receptans
Nec se confundit corpore nec geminat

machen wahrscheinlich, daß die Epigramme erst nach der Synode von Chalcedon geschrieben sind. Eine Vorarbeit für sie ist der liber sententiarum. Denn kaum möchte es richtig sein, denselben als das erste Buch der Art zu bezeichnen, „die im Mittelalter noch so wichtige Werke, als das des Petrus Lombardus, zeitigen sollte“ (Ebert a. a. O. S. 366). Dem liber sententiarum fehlt jede sachliche Anordnung des Stoffes; vielmehr excerpierte Prosper nach der Reihenfolge der Psalmen, der Bücher de civitate Dei etc. Das Buch ist nichts als eine Blütenlese augustinischer Gedanken, angelegt von einem begeisterten Schüler als Frucht seiner Lektüre und darum nach der Folge, wie er die Bücher las. Als eine Vorarbeit zu den Epigrammen darf man es bezeichnen; denn die Epigramme nehmen ihren Inhalt aus den Sentenzen: Prosper folgte 1—58 genau den Sentenzen, dann begann er zu erlahmen: es bleiben erst einzelne Sentenzen unbearbeitet, dann immer mehrere, ohne daß doch, ein paar Fälle ausgenommen, die Reihenfolge verlassen wurde. Aber auch die Sentenzen schöpfen nicht überall direkt aus Augustin: die erste Reihe ist vielmehr aus Prospers Psalmenauslegung genommen. Diese aber (Psalmorum a C ad CL expositio, vielleicht der Rest eines vollständigen Werkes) beruht ihrerseits auf Augustin; sie ist ein Auszug aus Augustins enarrationes. Die Beziehung auf Nestorius (Ps 144, 1, S. 411): Non duplex persona sed unus est Christus, macht wahrscheinlich, daß sie nach dessen Verdammung verfaßt wurde.

Über das Todesjahr Prospers läßt sich nicht einmal eine Vermutung aussprechen; denn daß Marcellinus Comes eine aus Gennadius geschöpfte Notiz über ihn zum Jahre 463 bringt (MSL LI, S. 930) bietet für die Annahme, er sei in diesem Jahre gestorben (Ebert a. a. O. S. 366), keinen genügenden Anhalt, erwähnt Marcellinus doch z. B. Theodoret zum Jahre 466, während dieser schon ein Jahrzehnt vorher gestorben war.

Mit Unrecht wurde Prosper zugeschrieben das Buch de vocatione gentium, das von einem augustinisch gesinnten Theologen geschrieben ist, der sich in der augustinischen Waffenrüstung freier bewegte als Prosper, das carmen de providentia, dessen Verfasser um das Jahr 417 dichtete und der in den Anschauungen lebte, aus denen der Widerspruch der Gallier gegen Augustin hervorging, die Schrift de promissionibus et praedicationibus, die einem afrikanischen Gesinnungsgenossen Augustins angehört, und das Werk de vita contemplativa, dessen Verfasser Julian Pomerius war, s. d. A. Bd XV S. 549. Dagegen findet sich in der Prosper handschriftlich zugeschriebenen confessio nichts, was seine Autorschaft unmöglich machte, vielmehr spricht die offenbare Anregung durch Augustin für ihn als Verfasser. **Hauck.**

Proterius s. d. A. Monophysiten Bd XIII S. 376, 52.

Protestantenverein, Deutscher. — Litteratur. 1. Urkundliches: Der allgem. deutsche Protestantenverein in seinen Statuten, den Ansprachen seines engeren, weiteren und geschäftsführenden Ausschusses und den Thesen und Resolutionen seiner Hauptversammlungen 1865—88, Berlin 1889. — Verhandlungen der 19 ersten Protestantentage 1865—96, je in Buchform, teils in Elberfeld, teils in Leipzig, teils in Berlin erschienen. Die auf dem 20., 21. und 22. (1899, 1901 u. 1904) gehaltenen Vorträge sind gesondert veröffentlicht worden, teils in Berlin (Schwetschke) verlegt, teils als Flugschriften des Deutschen PV. im Ev. Verlag zu Heidelberg. Eine „kurze Uebersicht über die Thätigkeit des PV. und seiner Zweigvereine vom Herbst 1899—1901" ist nicht in den Buchhandel gekommen. Die „Satzungen des Deutschen PV" nach der Revision von 1901 s. bei Hönig, Der deutsche PV. S. 28 ff.

2. Weiteres über Wesen und Geschichte des PV.: Schenkel, Der deutsche PV. und seine Bedeutung in der Gegenwart nach den Akten dargestellt, 2. A., Wiesbaden 1871; Websky, Das positive Christentum des PV., Berlin 1882; Hönig, Die Arbeit des deutschen PV. während seines 25jährigen Bestehens, Berlin 1888; ders., Der deutsche PV., Bremen 1904. — Vom gegnerischen Standpunkt: Dettmar Schmidt, Der PV. in zehn Briefen für und wider beleuchtet &c., Gütersloh 1873. Hier S. 145 ff. auch eine (nicht vollständige) Zusammenstellung der auf den PV. bezüglichen Litteratur bis 1873.

3. Vom PV. veranlaßte Schriftwerke, regelmäßig erscheinende Organe und nahestehende Zeitschriften: Jahrbuch des Deutschen PV. 1869—72, herausg. von Hoßbach u. Thomas, Elberfeld. — Andachtsbuch. Eine Gabe des prot. Vereins d. Pfalz an seine Mitglieder, Neustadt a. H. 1870. — Protestantenbibel NT, herausg. von P. W. Schmidt und F. v. Holtzendorff, Leipzig 1872, 3. A. 79. — Protestantische Flugblätter, seit 1866 herausg. v. K. Zittel, s. 1868 v. Hönig, s. 1897 v. Rohde, früher Elberfeld, jetzt Heidelberg. — Protestantische Vorträge, 6 Bde zu je 8 Heften, Berlin 1870, Leipzig 71—73. — PV.-Korrespondenz, herausg. v. Werckshagen, Berlin 1889—98. — Der Protestant, Kalender des D. PV., Hamburg, s. 1891; s. 99 u. d. T. „Der Wegweiser" Herausgeber Hanne, dann Karl, jetzt Christlieb. — Flugschriften des D. PV., Heidelberg, s. 1891. — Prot. KZtg., Berlin 1854—96. Allg. kirchl. Ztschr., Elberfeld 1860—72. Protestantenblatt (früher Norddeutsches seit 1872, dann Deutsches, jetzt ohne Zusatz, Bremen). Der Protestant, Berlin 1897—1901. Außerdem mehrere provinzielle Zeitschriften.

I. Der Zweck des Deutschen Protestantenvereins ist in § 1 des Statuts, der bei allen sonstigen, die Organisation betreffenden Veränderungen sachlich durchaus unverändert geblieben ist, folgendermaßen angegeben (nach der letzten stilistischen Redaktion von 1901):

„Auf dem Grunde des evangelischen Christentums bildet sich unter denjenigen deutschen Protestanten, welche eine Erneuerung der protestantischen Kirche im Geiste evangelischer Freiheit und im Einklang mit der gesamten Kulturentwickelung unserer Zeit anstreben, ein Verein, der den Namen Deutscher Protestantenverein führt.

Der Verein verfolgt folgende Zwecke:

1. Den Ausbau der deutschen evangelischen Kirchen auf der Grundlage des Gemeindeprinzips je nach den besonderen Verhältnissen der verschiedenen Länder mit deutscher Bevölkerung, sowie die Anbahnung einer organischen Verbindung der Landeskirchen;

2. die Bekämpfung alles unprotestantischen hierarchischen Wesens innerhalb der einzelnen Landeskirchen und die Wahrung der Rechte, der Ehre und der Freiheit des deutschen Protestantismus;

3. die Erhaltung und Förderung christlicher Duldung und Achtung zwischen den verschiedenen Konfessionen und ihren Mitgliedern;

4 die Anregung und Förderung des christlichen Lebens, sowie aller der christlichen Unternehmungen und Werke, welche die sittliche Kraft und Wohlfahrt des Volkes bedingen."

II. Tiefere Gründe und besondere Anlässe zur Entstehung des Vereins. Die geschichtliche Lage des Christentums, aus welcher der PV. herausgewachsen ist, hat Rich. Rothe, einer der Begründer des Vereins, auf dem ersten Protestantentag zu Eisenach 1865 in seiner in die Tiefe gehenden Art geschildert. („Durch welche Mittel können die der Kirche entfremdeten Glieder ihr wiedergewonnen werden?“ In „Der 1. deutsche Protestantentag &c. Im Auftrag des Ausschusses redigierter Bericht“, S. 25 ff.; Thesen dazu S. 22—24; Allg. kirchl. Ztschr. 1865, S. 437 ff. Vgl. auch Rothe, Zur Orientierung über die gegenwärtige Aufgabe der deutsch-evangelischen Kirche, ebenda 1862, S. 34—68 und 97—122, sowie „Zur Debatte über den Protestantenverein“, 1864, S. 297—306; 377—391; 513—523.) Er führt aus: „Die leider unbestreitbare Entfremdung von Massen und ganzen Klassen unserer deutsch-evangelischen Bevölkerung von der Kirche ist bei der Mehrzahl dieser Unkirchlichen keineswegs zugleich eine Entfremdung vom Christentum oder wohl gar überhaupt von allem religiösen Glauben, und sehr viele von ihnen stehen moralisch und christlich weit über den eifrig kirchlichen bloßen Gewohnheitschristen.“ Es liegt aber in diesem Zustand „eine große Gefahr sowohl für die Unkirchlichen selbst, als auch für die Kirche“, der gerade viele der Gebildeten den Rücken kehren, so daß das Christentum vielen nur noch als „Bauernreligion“ erscheint. Die Ursache dieses Zustandes ist folgende. Während der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ist „das moderne Bewußtsein und die moderne Kultur mit ihren eigentümlichen Anschauungen und Tendenzen zum Durchbruch gekommen“, d. h. „der Sinn für diese unsere irdische, unsere gegenwärtige Welt nach ihrer Bedeutung für die eigentümlichen Zwecke des Menschen“, die moralischen und geistigen, und damit der Trieb, die Welt diesen Zwecken möglichst vollständig dienstbar zu machen „durch ihre Erkenntnis und durch ihre Zubildung zum Werkzeug für den menschlichen Gebrauch“ Die Kirche aber wußte zu dieser modernen Kultur nicht die rechte Stellung zu finden. Das war auch nicht leicht für sie. „Weil man das Christentum bisher nur als Kirche gekannt hatte und nur in der kirchlichen Form, zwischen dieser aber, in ihrer damaligen Gestalt, und den modernen Anschauungen ein scharfer Gegensatz bestand“, so wandte sich die moderne Bildung von der Kirche vornehm ab und bethätigte sich zunächst auf dem ästhetischen und litterarischen Gebiet. Zwar machte die Kirche, besonders in ihrer Theologie, zunächst einen Versuch, auf die neue Richtung einzugehen, nahm aber, als dabei ihre geschichtlichen Grundlagen immer mehr ins Wanken kamen, etwa seit dem 3. Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts im großen Ganzen eine feindselige Stellung zu ihr ein, ja, verband sich dabei mit der politischen Reaktion. Diese Verquickung verschärfte und verbitterte wiederum den Gegensatz der Vertreter der modernen Kultur zu ihr, namentlich seit dem Revolutionsjahr 1848/49, wenn auch auf beiden Seiten freundlichere Unterströmungen und Annäherungsversuche nicht fehlten. Ein milder Pietismus machte mancherlei Versuche, den Zeitgenossen das Christentum wieder nahe zu bringen, war aber doch nicht wirklich zum Volkschristentum geeignet. Auch Vertreter der Überlieferung ahnten schließlich, daß die moderne Kultur nicht zu besiegen und auch nicht einfach als widerchristlich zu brandmarken sei, daß sich eine Wendung in der Geschichte des Christentums vollziehe, der Übergang zu einer weltlich-sittlichen Form an Stelle der bloß kirchlichen.

Ist so die Wurzel des Übels erkannt, so ist jetzt die Zeit für eine gründliche Heilung reif. Beide Teile, die Kirche und die ihr Entfremdeten, müssen aber dazu beitragen. „Die Kirche muß a) ehrlich und mit klarem Bewußtsein mit dem modernen Kulturleben Friede und Freundschaft schließen. Dies jedoch unter dem ausdrücklichen Vorbehalte, daß das moderne Kulturleben sich der erziehenden Einwirkung des Geistes Christi unterwerfe. Die Kirche muß selbst redlich mit bauen helfen an diesem Kulturleben, so zwar, daß sie dabei durchgängig auf seine Reinigung und Heiligung bedacht ist. b) Sie muß ihre eigenen inneren Verhältnisse in einer Weise ordnen, die den thatsächlichen Verhältnissen der heutigen, d. i. der modernen Christen wirklich entspricht, namentlich in Lehre und Verfassung.“ Was die Lehre betrifft, so muß sie Christus dem gegenwärtigen Geschlecht in seiner eigenen Zunge verkündigen, nicht in einer dogmatischen Form, die einer vergangenen Zeit angehört, überhaupt in keiner bloß satzungsmäßigen. Sie muß für die Untersuchung der geschichtlichen Thatsachen, „vermöge welcher eine göttliche Offenbarung in der Welt ist“, in furchtlosem Glauben volle Freiheit gewähren und dafür sorgen, daß die Ergebnisse der theologischen Arbeit auch der nichttheologischen Gemeinde in Schrift und mündlichem Vortrag zugänglich, und daß ihr so jene Thatsachen möglichst verständlich werden. „Indem man Gemeinschaft hält mit anderen, wahrhaftig und ehrlich sein zu können, das ist eins der allerobersten gesellschaftlichen Grundrechte des einzelnen,

und in der Gemeinschaft am Heiligen ist es ein doppelt unveräußerliches" (Allg. kirchl. Ztschr. 1862, S. 56). Was die Verfassung betrifft, so muß sich die Geistlichkeitskirche in eine Gemeindekirche verwandeln, d. h. der Mitarbeit der Nichttheologen muß ein möglichst großer Spielraum gewährt werden.

Die der Kirche Entfremdeten müssen andererseits ihre Teilnahmlosigkeit überwinden. „Sie müssen die Bedeutung und die thatsächliche Macht der Religion, des Christentums und der Kirche richtig würdigen lernen. . Sie müssen begreifen, daß das sittliche Gemeinwesen überhaupt ohne die Religion kein Fundament und keine Seele hat, das unsrige aber insbesondere auf dem Christentum ruht" Sie müssen erwägen, daß die Kirche thatsächlich noch eine große Macht im gesamten menschlichen Leben, besonders im staatlichen, ausübt, „im Guten und im Schlimmen", und noch auf unabsehbare Zeit hinaus unentbehrlich ist, ja daß auch sie persönlich, um volle Menschen zu sein, eine allumfassende religiöse Gemeinschaft brauchen, wie nur die Kirche sie bietet. Gerade indem sie selbst sich an ihrem Leben wieder beteiligen, werden sie die Kirche zu der erforderlichen Selbstreform bringen können.

Das Bewußtsein von der Notwendigkeit dieser Reform wachzurufen und die Kirche und die ihr Entfremdeten dadurch wieder aussöhnen zu helfen, ist die Aufgabe, die sich der PV. stellt. „O wie hoch thäte doch unserm Geschlecht ein neuer Paulus not, ein neuer Heidenapostel, der unsere unbewußten Christen von ihrem Christentum und damit zugleich unsere Judenchristen von der Unchristlichkeit ihres gesetzlichen, d. h. konventionellen Christentums mit Geistesmacht überführte!" (Allg. kirchl. Ztschr. 1862, S. 67).

An besonderen Konflikten, die zu derartigen allgemeinen Erwägungen und Bestrebungen Anlaß gaben, sowie an Ansätzen zur Einführung von Presbyterial- und Synodalordnungen in evangelischen Landeskirchen hatte es in den letzten Jahren vor der Gründung des PV. nicht gefehlt. In Mecklenburg führte Kliefoth ein strenges konfessionell-lutherisches Kirchenregiment; der Professor der Theologie M. Baumgarten in Rostock wurde, obgleich durchaus kein Anhänger radikaler Ansichten, 1858 seines Amtes enthoben. In Baden hatte 1855 die Einführung einer neuen Agende das moderne Bewußtsein zum Kampfe gereizt. 1859 hatten sich nach Aufhebung des Konkordats mit der römischen Kirche liberale Protestanten (Geistliche und zahlreiche Nichtgeistliche) zur Durlacher Konferenz vereinigt, und 1861 war von der Generalsynode eine neue Kirchenverfassung beschlossen worden, die dem Gemeindeprinzip Rechnung trug, teilweise im Anschluß an die oldenburgische, und in anderen deutschen Ländern (Preußen, Rheinbayern, Hessen, Nassau, Weimar) traten verwandte Bestrebungen hervor. In der bayer. Pfalz hatte sich 1858 ein Protestantischer Verein gebildet, zunächst zur Abwehr der Aufzwingung eines Gesangbuchs, welches das alte aus rationalistischer Zeit verdrängen sollte, dann auch zu weiteren Zwecken, insbesondere zur Herbeiführung einer freieren Kirchenverfassung, zugleich aber zu menschenfreundlicher Wirksamkeit (Unterbringung verwahrloster Kinder in guten Familien). In Hannover sollte 1862 aus königlicher Machtvollkommenheit im Widerspruch mit der Landesverfassung ein streng konfessionell-lutherischer Katechismus eingeführt werden und wurde ein Disziplinarverfahren gegen Sulze und Baurschmidt, zwei Geistliche freierer Richtung, eingeleitet, wodurch eine lebhafte Gegenbewegung hervorgerufen wurde. In demselben Jahre erließ nun Prof. Schenkel in Heidelberg, der schon 1860 eine Schrift über „die Erneuerung der deutschen evangelischen Kirche nach den Grundsätzen der Reformation" veröffentlicht hatte, in seiner Allg. kirchl. Zeitschrift, die von vornherein auf Weckung und Vertretung des Gemeindebewußtseins und Gewinnung der Entfremdeten in der Gemeinde ausgegangen war, einen Aufruf „Zur Sammlung" aller kirchlich freier Gesinnten zu einer deutsch-protestantischen Partei (1862, S. 277 ff.) und beantragte auf der Durlacher Konferenz am 3. August 1863 noch bestimmter die Gründung und Berufung eines deutschen Protestantentags. Als dessen Hauptzweck bezeichnete Schenkel die Anbahnung einer deutschen gesamtkirchlichen Nationalvertretung, — die weder in der kirchenregimentlichen Eisenacher Konferenz, noch in dem Kirchentag zu erblicken sei, der zu wenig Fühlung mit den Bedürfnissen des deutschen Volkes habe. Im einzelnen sollte er für die Abwehr ultramontaner Angriffe, die Pflege des konfessionellen Friedens und dadurch der nationalen Einheit und für die Sammlung der in unserm Volk begraben liegenden kirchlichen Mittel und Kräfte zur Förderung des Gemeindelebens thätig sein. Noch in demselben Jahre sollte seine Vorbereitung in Angriff genommen werden.

Die Durlacher Konferenz nahm diesen Antrag einstimmig an und ließ an etwa 120 angesehene Männer aus den verschiedenen evangelischen Landeskirchen Deutschlands

die Einladung zu einer Versammlung ergehen, die am 30. September 1863 in Frankfurt a. M., aus 131 Männern bestehend, unter dem Vorsitz des Frankfurter Senators Dr. Souchay stattfand. Hier wurde u. a. von Bluntschli, Schenkel, Rothe, Hitzig und Holtzmann aus Baden (Heidelberg), Wehrenpfennig aus Preußen, v. Bennigsen und Ewald aus Hannover, Baumgarten aus Mecklenburg, Karl Schwarz aus Gotha, Steitz aus Frankfurt a. M. der Deutsche PV. gegründet. Der von der Durlacher Konferenz vorgelegte Statutenentwurf wurde durchberaten und seine Genehmigung dem ersten Protestantentag, der ersten Generalversammlung des Vereins, vorbehalten. Dieser sollte sich als solcher nicht, wie Schwarz zunächst befürwortete, die Fortbildung der Kirchenlehre zum Ziele setzen, sondern diese der protestantischen Wissenschaft überlassen und vielmehr die oben (S. 127) angegebenen praktisch-kirchlichen Aufgaben sich angelegen sein lassen. Zur Leitung der Geschäfte wurde ein engerer Ausschuß und als dessen Vorsitzender der Professor der Rechte Bluntschli in Heidelberg, als sein Stellvertreter Schenkel erwählt.

III. Verfassung, Wachstum und auswärtige Beziehungen. Nach § 3 des zu Eisenach angenommenen Statuts wurde nun die Bildung von Orts-, Provinzial- und Landesvereinen ins Auge gefaßt, aber auch die Möglichkeit eines unmittelbaren Anschlusses an den Gesamtverein vorbehalten (§ 2). Mitglied kann jede [„geschäftsfähige, unbescholtene" (Zusatz von 1901)] der prot. Kirche zugehörige Person deutscher Nationalität werden (§ 2). Ein allgemeiner Protestantentag sollte ursprünglich jedes Jahr zusammentreten (§ 4). Das konnte jedoch aus verschiedenen Gründen — 1864, 66 u. 70 wegen der das Interesse zu ausschließlich in Anspruch nehmenden politischen Ereignisse — nicht durchgeführt werden. 1883 wurde daher festgesetzt, daß Generalversammlungen „alle 2 Jahre und so oft es das Bedürfnis erheischt" stattfinden, bei der letzten Revision der Satzungen, die auf Grund des Vereinsrechts des neuen bürgerlichen Gesetzbuchs 1901 auf dem Protestantentag zu Kaiserslautern vorgenommen wurde, daß mindestens alle drei Jahre ein solcher abzuhalten ist (§ 9). Jeder Protestantentag wird mit einem Gottesdienst eröffnet (§ 10 von 1865), meist ist an zwei Tagen ein solcher gehalten worden.

Die Leitung des Gesamtvereins bestand anfangs aus einem engeren und einem weiteren Ausschuß (§ 6—8 von 1865), die Namen und Gestalt sowie den Ort mehrfach gewechselt haben. Von Heidelberg ging sie 1874 auf Berlin über, das in § 16 des revidierten Statuts von 1878 als Sitz des Vereins bezeichnet ist. Nach Beschluß des 19. Protestantentags zu Berlin 1896 wurde Leitung und Geschäftsführung auf je drei Jahre einem vom ständigen (weiteren) Ausschuß, nach dem Statut von 1901 (§ 4) einem durch die Mitgliederversammlung (auf dem Protestantentag) zu wählenden Vorort übertragen. Die Wahl fiel zunächst 1896 auf Hamburg, das der „Sitz" des Vereins im Sinne des Vereinsgesetzes bleibt, während zum Vorort im Herbst 1901 Kaiserslautern, 1904 Berlin erwählt wurde. „Der Vorstand des zum Vorort gewählten Zweigvereins bildet den Vorstand des Deutschen Protestantenvereins", der mindestens aus sechs Personen bestehen muß (§ 6 von 1901). Er hat den Ausschuß jährlich wenigstens einmal zusammenzuberufen (§ 7 von 1901).

Gegenwärtig (1904) zählt der Gesamtverein 20 Zweigvereine und ungefähr 25000 Mitglieder. Der zahlreichste Landesverband ist der „Protestantische Verein" der Pfalz, der sich erst nach Aufhebung eines im Wege stehenden bayerischen Vereinsgesetzes dem Deutschen PV. eingliedern konnte, und der jetzt etwa 20000 Mitglieder hat. Schon vor ihm bestand der Berliner Unionsverein, der 1848 zur Wahrung der Union gegründet, 1864 reorganisiert wurde und 1865 dem Deutschen PV. beitrat. Außer einigen lokalen Vereinigungen früheren Ursprungs (in Osnabrück und Stotternheim) ist noch die nassauische „protestantische Konferenz" zu erwähnen, die sich 1870 in einen nassauischen Protestantenverein verwandelte.

Auf dem Berliner Protestantentag von 1869 knüpften der Berner Reformverein (1866 gegründet) und die Neuenburger Union du christianisme libéral (1869 gestiftet) schriftlich und durch einen anwesenden Vertreter, Prof. Vogt von Bern (nicht den bekannten materialistischen Genfer Professor), ein bundesfreundschaftliches Verhältnis mit dem Deutschen PV. an, und auf dem Protestantentag in Darmstadt 1871 erschienen Lang, Holsten und Bitzius als Abgeordnete des schweizerischen Vereins für freies Christentum oder (allgemeinen) schweizerischen Reformvereins, der seit 1870 bestand. Noch in den 70er Jahren begann auch der (1870 begründete) niederländische „Protestantenbond" die Protestantentage regelmäßig zu beschicken, wie auch seine Hauptversammlungen von Vertretern des Deutschen

PV. besucht werden. Außerdem traten noch manche andere Verbände von näheren oder entfernteren Geistesverwandten in (teilweise nur lockere) Beziehungen zu diesem, u. a. auch der Protestantisch-liberale Verein von Elsaß-Lothringen, dessen förmlicher Anschluß an den allgemeinen deutschen PV. noch jetzt nicht vollzogen ist. Besonders zahlreiche und mannigfaltige Delegierte erschienen auf dem Wiesbadener Protestantentag von 1871: neben den Schweizern und Holländern waren die englischen und nordamerikanischen Unitarier, ja, sogar die indische Reformbewegung, der Brahmo somadsch, vertreten. Begrüßungsschreiben trafen ein von dem „Evang.-prot. Verein unabhängiger Gemeinden des Westens Nordamerikas" und vom Präsidenten des Altkatholikenkongresses. Zurückhaltend verhielt sich der Verein gleich in seinen Anfängen (1864) gegen einen Annäherungsversuch Joh. Ronges und seines religiösen Reformvereins in Frankfurt a. M., sowie später — trotz wohlwollender Beurteilung und trotz starken Entgegenkommens vieler Mitglieder — gegenüber der von Oberstleutnant v. Egidy (1890) hervorgerufenen Bewegung.

Im Jahre 1900 endlich ist aus Anlaß der Amtsenthebung Pastor Weingarts in Osnabrück durch das hannöverische Landeskonsistorium vom PV. eine Fühlung zwischen den verschiedenen freieren Gruppen der evangelischen Kirchen Deutschlands angeregt und wenigstens in bescheidenem Maße erreicht worden.

Dies führt auf

IV Die Thätigkeit des PV. 1. Sie besteht zunächst in einer Anzahl von Erklärungen und Ansprachen der Ausschüsse, in denen zu wichtigen kirchlichen Fragen und Ereignissen Stellung genommen wird, die Grundsätze des Vereins in Erinnerung gebracht und empfohlen, Angriffe auf ihn zurückgewiesen werden. Letzteres geschieht z. B. in der bedeutsamen Ansprache des engeren Ausschusses an die deutschen Protestanten vom 3. Juli 1868.

2. Dazu kommen weiter die Verhandlungen der allgemeinen deutschen Protestantentage und einiger partikulärer (namentlich in Norddeutschland und Schlesien), neben denen noch die außerordentliche, von vielen Tausenden besuchte Protestversammlung zu Worms am 31. Mai 1869 zu erwähnen ist, welche sich vor allem gegen die „dreiste römische Einladung zur Rückkehr in die Eine Schafhürde" wendete und zugleich sich zum Gemeindeprinzip als Verfassungsgrundlage der protestantischen Kirche bekannte.

Die römische Frage und die Frage der protestantischen Kirchenverfassung waren natürlich auch Themata verschiedener deutscher Protestantentage. Im Mittelpunkt des Interesses stand das Unfehlbarkeitsdogma und der Jesuitenorden begreiflicherweise besonders auf dem 5. deutschen Protestantentag von 1871 zu Darmstadt, wo Bluntschli seine Thesen begründete und auch die Abgeordneten der „freien Schweiz" sich entschieden gegen die Zulassung der Jesuiten erklärten. Bei dieser Haltung ist der Verein geblieben und hat noch 1896 eine Petition an den Reichstag gegen die Aufhebung des Jesuitengesetzes beschlossen.

Derselbe Referent hatte schon auf dem 3. Protestantentag zu Bremen das Verhältnis des modernen Staates zur Religion und insbesondere zum Christentum behandelt; spezieller lautete das Thema von 1886 (Wiesbaden): „Das Verhältnis des deutschen Protestantismus zum Staat"; der Ref. Schröder trat gegenüber dem Stöcker-Hammersteinschen Bestreben, die Kirche ganz vom Staat zu befreien, dafür ein, daß die Sanktionierung der Kirchengesetze dem Staat auch ferner vorbehalten bleibe. Insbesondere wurde das Recht des Staates auf die oberste Leitung der öffentlichen Schulen betont (so von Holtzmann) in Berlin 1869 und (schon auf dem 1. Protestantentag 1865 von Holtzendorff) die Einführung der obligatorischen Civilehe gefordert, sowie (1875 in einer Resolution des Breslauer Protestantentags) gegen die von der Eisenacher Konferenz auch für die Zeit nach dem Inkrafttreten der Civilstandsgesetze für zulässig, ja, unter Umständen für notwendig erklärte kirchliche „Zusammensprechung oder Bestätigung" der Ehen als gegen ein gesetzwidriges Verfahren protestiert.

Über den Beruf der Kirche in der sozialen Frage sprach Böhmert in Wiesbaden 1874 und Kirmß in Berlin 1896. Von beiden wurde keine kirchlich-soziale Parteibildung befürwortet, sondern die unparteiische religiös-sittliche Einwirkung auf die entgegengesetzten Volksschichten gefordert. Graue faßte in Berlin 1881 unter dem Titel „Die Kirche der Reformation und die bürgerliche Gesellschaft" die Beziehungen der Kirche zum Staat wie zu den sozialen Streitfragen und Notständen zusammen.

Die geschichtlich gegebenen protestantischen Kirchen wurden vom PV. immer als zur Union bestimmt angesehen. „Über das Prinzip der Union" wurde auf Grund von

Schenkels Thesen und Vortrag in Neustadt a. H. 1867 verhandelt. Nach ihm ist „die Union der thatsächliche und rechtliche Ausdruck für das moderne protestantisch-christliche Bewußtsein, daß der Schwerpunkt des Christentums nicht auf dem kirchlichen Dogma, sondern auf der christlich-sittlichen Lebensgemeinschaft beruhe" (Th. 1). Die sog. Konsensusunion, welche nach Abzug der herkömmlichen Unterscheidungslehren die ganze Lehrsubstanz der Bekenntnisschriften noch immer für verbindlich erklärt, entspricht dem Ideal der Union noch nicht (Th. 7). „Das letzte Ziel der Unionsstiftung in Deutschland ist die deutsch-protestantische Nationalkirche, deren Ausbau den Fortbestand provinzialkirchlicher Eigentümlichkeiten keineswegs ausschließt" (Th. 9), die nach M. Baumgarten (Darmstadt 1871) „lediglich gegründet sein soll auf das Bekenntnis zu Christus, dem einigen Meister, und auf den freien Willen der Gemeindeglieder, an der evangelischen Kirche festzuhalten."

Die Union ist also als eine Einheit gedacht, die mit der Freiheit zusammen besteht, in der die verschiedenen kirchlichen Richtungen als gleichberechtigt anerkannt sind. Dann muß volle Klarheit über Wesen, Recht und etwaige Grenzen der protestantischen Lehrfreiheit untersucht werden, und dieses Thema hat gleich der 1. Protestantentag (Eisenach 1865) erörtert. Karl Schwarz hat damals die Bedeutung der Bekenntnisschriften dahin bestimmt, daß sie „die Thore nur nach der Vergangenheit schließen", dagegen „für die Fortentwickelung der Zukunft sie öffnen" (Th. 2). Auch der Schriftbuchstabe darf nicht zur Fessel gemacht werden (Th. 3 u. 4). Statt der mancherlei „sog. Grundwahrheiten und Grundthatsachen" ist nur Eine unbedingt maßgebend: „das Evangelium der Liebe und Gotteskindschaft, wie es von Christo selbst nicht allein gelehrt, sondern in ihm persönlich dargestellt, durch sein Leben und Sterben besiegelt ist" (Th. 5 u. 6). Der Lehrer der theologischen Wissenschaft hat nur die Würde der Sache zu wahren und sich von leichtfertigem Spott fernzuhalten (Th. 7); „dagegen ist die Freiheit des Volkslehrers und Seelsorgers noch begrenzt durch die pädagogische Rücksicht auf den Bildungszustand und das Bedürfnis der Gemeinde und durch das unverbrüchliche Gesetz, nirgends zu zerstören, ohne wieder aufzubauen, die Verneinung nur als Mittel anzuwenden, um die sinnlichen und äußerlichen Vorstellungen abzustreifen und sie zu höherer Wahrheit emporzuheben" (Th. 8). Unter dem Vorbehalt künftiger Weiterverfolgung der Frage und Ergänzung der gegebenen Antworten erklärte der Protestantentag seine Zustimmung zu diesen Thesen, und noch 1896 vertraten in Berlin Grimm und Lühr im wesentlichen denselben Standpunkt. Dazwischen war die Frage der Bekenntnisfreiheit auch auf die Tagesordnung der Protestantentage von 1869 (Berlin), 1872 (Osnabrück; Referenten: Räbiger u. Lipsius) und 1878 (Hildesheim) gesetzt worden, und ähnliche Themata hatten 1881 (in Berlin) Holsten und 1890 (in Gotha) Hanne jun. und Dreyer, der Verfasser des Buches „Undogmatisches Christentum" (1888), (jener: „Die prot. Kirche und die theol. Wissenschaft", diese beiden: „Das Dogma") behandelt. Ausschnitte aus der Gesamtfrage, die Stellung des Protestantenvereins zur gegenwärtigen Frage nach dem historischen Christus (Referenten: Holtzmann und Baumgarten) und die Autorität der Bibel (Ref.: Hanne sen.) beschäftigten die Protestantentage von 1867 (Neustadt a. H.) und 1868 (Bremen). Dabei ging man natürlich keineswegs darauf aus, einen „liberalen" Lehrzwang an die Stelle des orthodoxen Dogmas zu setzen, sondern erkannte zu wiederholten Malen die volle Berechtigung „positiver" Mitglieder wie M. Baumgarten im Vereine an und lehnte es (in Eisenach 1865) ab, die von dem geistesverwandten Leipziger Philosophen Chr. H. Weiße formulierten Sätze gewissermaßen als Bekenntnisgrundlage des Vereins anzunehmen.

Eine praktische Spezialfrage, die sich aus der Anerkennung der Lehrfreiheit und der Forderung voller Wahrhaftigkeit in der Kirche (vgl. Fischers Vortrag auf dem Hamburger Protestantentage von 1899) ergab, ist die nach der rechten Art des Religionsunterrichts. War Holtzmann auf diese schon in der Erörterung der Schulfrage mit eingegangen, so wurde sie zum selbstständigen Verhandlungsgegenstand in Heidelberg 1876 (Ref.: Wendt und Höchstetter) und in Kaiserslautern 1891 (Ref.: Born u. Mehlhorn) gemacht, nachdem sie bereits 1868 von Schellenberg (Mannheim), der u. a. ein biblisches Lesebuch für notwendig erklärte, in die Debatte über die Schriftautorität hereingezogen worden war.

Mehrere Protestantentage befaßten sich natürlich auch mit den Fragen der Kirchenverfassung (Holtzmann, Leipzig 1873, im allgemeinen; mit spezieller Bezugnahme auf die preußische Kirchenverfassung Richter, Breslau 1875, und Schmeidler, Gotha 1880), der Gemeindeorganisation und des kirchlichen Lebens (E. Zittel u. Schmeidler, Gotha 1890: „Die kirchliche Organisation unserer Städte"; besonders der Erstgenannte sowie Rohde, Hamburg 1899, in seinem Vortrag: „Der gegenwärtige Stand der kirchlichen Gemeinde-

organisation" warme Anhänger der von Sulze so lebhaft verfochtenen Grundsätze der Gemeindeseelsorge). Man war sich freilich darüber klar: „Die Verfassung kann der Gemeinde keinen Geist geben, aber wenn der Geist der Gemeinde erwacht, so hat er kein anderes Mittel, sich Geltung zu verschaffen, als eine Verfassung (Hönig, „Die Arbeit 2c.", S. 16). Als materielle Grundlage kirchlicher Bestrebungen hatte Kiefer (Heidelberg 1876) die Einführung einer Kirchensteuer gefordert; über die Sonntagsfrage überhaupt hatte (ebendaselbst) Lammers, über die zweckmäßige Einrichtung des öffentlichen Gottesdienstes (Breslau, 1875) Zittel gesprochen; über innere Mission des PV.s war auf Grund einer von dem durch Krankheit ferngehaltenen Kradolfer gelieferten Vorlage in Gotha 1880 verhandelt worden.

Durch die Erwägung all dieser kirchlichen Lebensfragen, durch Vertiefung in „Luthers Vermächtnis an das deutsche Volk" (Neustadt 1883), durch Fingerzeige zum Verständnis und zur Abwehr der „religionsfeindlichen Strömungen der Gegenwart" (Reinke, Kulemann, Veeck, Hamburg 1899), durch die Untersuchung der Gründe für die Abnahme des theologischen Studiums (P. W. Schmidt, Wiesbaden 1874) und der Anforderungen, welche das moderne Leben an die Bildung der Geistlichen stellt (Ziegler, Kaiserslautern 1901) suchten die Protestantentage teils die Ursachen von Krankheitszuständen unseres kirchlichen Lebens genauer zu ermitteln, teils auf dessen Heilung und Hebung, insbesondere auch auf die Wiedergewinnung der entfremdeten Glieder der Kirche, hinzuarbeiten. (Vgl. die Vorträge von Rothe in Eisenach 1865 und Zittel in Hamburg 1885.) Demselben Zweck sollte auch die Wachsamkeit dienen, die man allen hierarchischen Bestrebungen zuwandte, die auch in der protestantischen Kirche oft genug sich geltend machten. (Vgl. insbesondere Frickhöffers Vortrag „Die Glaubensgerichte über evangelische Prediger, Berlin 1881.) Ja, für eine so befreite und so ausgestattete Kirche hoffte man wohl schließlich auch die Sympathie freier denkender Katholiken gewinnen zu können. (Ansprache des eng. Aussch. v. 1870.)

Außer zu den bis jetzt 22 Protestantentagen, deren einer (1883) zur Lutherfeier ward, hat die Vereinsleitung auch den Anstoß dazu gegeben, daß 1868 Schleiermachers 100. Geburtstag an vielen Orten festlich begangen wurde, und daß in Berlin eine Art Centralfeier stattfand.

3. Sie hat ferner die rednerische Versorgung der Zweigvereine und die litterarische Vertretung und Verbreitung der Gedanken des Vereines in die Hand genommen. Von den oben (unter „Litteratur") genannten Zeitschriften bezeichnen sich nur die monatlich erscheinenden Prot. Flugblätter ausdrücklich als „im Auftrag des PV. herausgegeben", unter den für ganz Deutschland bestimmten kirchlichen Wochenschriften ist das Protestantenblatt ein Organ seines Geistes; aber beide Blätter sind nicht offizielle und unmittelbare Werkzeuge der Parteileitung. Kleinere und größere Druckschriften sind teils vom PV. hervorgerufen, teils wenigstens von ihm verbreitet worden. Das „Jahrbuch", das allerdings nur 4 Jahrgänge erlebte, enthielt jedesmal eine kirchenpolitische Rundschau, eine Anzahl (populär-)wissenschaftlicher Aufsätze und einen Jahresbericht über die Wirksamkeit des Vereins. Das vom pfälzischen Verein herausgegebene Andachtsbuch stellte Gaben sehr verschiedener, nicht bloß dem Verein angehöriger, Verfasser in Prosa und Poesie zusammen. Die „Protestantenbibel" enthielt das NT mit kurzen Einleitungen und Anmerkungen von verschiedenen Theologen freierer Richtung und war in ihrer 3. Auflage (1879) von einem Aufsatz über die Frage: „Wie lesen wir die Protestantenbibel?" begleitet. Zur Erleichterung der Verbreitung geeigneter Litteratur dienten eine Zeit lang eine süddeutsche, in den 80er Jahren auch eine Berliner Schriftenniederlage und wurde 1900 ein Verzeichnis empfehlenswerter Schriften aufgestellt, das vom Vorstand zu beziehen ist. Als Wanderredner war 1876—82 Klapp, dann eine Zeit lang Ernst Lüdemann angestellt, dessen „Protestantengesangbuch, enthaltend die gebräuchlichsten deutschen Kirchenlieder in zeitgemäßer Bearbeitung, sowie eine Anzahl geistlicher Dichtungen der neuen Zeit" (Bremen 1886) aber nicht im Auftrage des Vereins erschien.

Von den Zweigvereinen wurden hauptsächlich öffentliche Vortragsabende veranstaltet. Einen vertraulicheren Charakter hatten die Mitgliederversammlungen. Neuerdings (Winter 1900/1) ist in Hamburg ein Versuch mit „Diskussionsabenden" gemacht worden, die nicht ganz öffentlich, aber doch auch nicht auf die Mitglieder beschränkt sind, und die wohl eine Zukunft haben.

4. Für Theologen, die lediglich wegen mangelnder Orthodoxie vom Kirchenregiment ihres Amtes entsetzt werden, ist auf dem Protestantentag zu Hamburg (1899) ein Unterstützungsfonds begründet worden.

5. Christliche Liebesthätigkeit ist natürlich mehr von einzelnen Gliedern des Vereins und von Teilvereinen, als vom Gesamtverein geübt worden. Pfarrer D. Sulze hat sich um die Organisation der Liebesthätigkeit und Seelsorge in den einzelnen Gemeinden große Verdienste erworben, Pfarrer Cronemeyer in Bremerhaven eine Naturalverpflegungsstation, eine Volksküche, ein Arbeiterheim u. a. ins Leben gerufen, in Naumburg wurde ein Verein gegen Verarmung und Bettelei gegründet (vgl. Verhandlungen des Hildesheimer Prot.-Tags). Der Protestantische Verein der Pfalz beschloß 1899 in Kaiserslautern „die Einrichtung einer vorzugsweise Privatpflege auf dem Lande ins Auge fassenden Krankenpflege" und zahlt einen regelmäßigen Beitrag an den Allg. ev.-prot. Missionsverein (vgl. auch oben S. 129). Der PV. zu Pforzheim übergab den Kassenbestand der früher von ihm geleiteten Krankenpflegestation im J. 1900/1 an die dort neu gegründete Gemeindekrankenpflege.

V. Anfeindungen und Erfolge des PV. Von vornherein hat der Verein viele und heftige Gegner gehabt, besonders zu seiner Rechten. Einzelne Geistliche haben gegen ihn geschrieben, teilweise gewettert, ganze Pastorenkonferenzen Zeugnis gegen ihn abgelegt, Kirchenregimente haben sich scharf gegen ihn erklärt (so der preußische Oberkirchenrat schon 1865 und wieder 1871) und Geistliche, die seine Grundsätze vertraten, von kirchlichen Ämtern ferngehalten, verdrängt oder doch zu verdrängen gesucht. Hannöverische Kreissynoden haben seine Mitglieder ausgeschlossen, die Kirchen sind ihm für die Eröffnungsgottesdienste seiner Tagungen wiederholt verweigert worden (in Berlin 1869, in Osnabrück 1872). Der Generalsuperintendent W. Hoffmann in Berlin hat in einer seinerzeit vielgelesenen Schrift (Deutschland Einst und Jetzt im Lichte des Reiches Gottes, S. 493) von „dieser Partei" gesagt: „Nimmermehr kann sie in der preußischen Landeskirche als eine zu Recht bestehende unter dem Namen einer der berechtigten Formen der Union geduldet werden, sie kann nur wie die Freigemeinden, selbst nur wie die Juden zur Kirche stehn"; „nacktes Antichristentum" schrieb dem PV. der pommersche Pastor Quistorp zu. Vier Vorwürfe, die dem PV. gemacht werden, zählt Dreyer (Bremen 1888, Verhandlungen S. 66) auf und weist sie zurück: „Er soll dem Herrn Christus seine Krone, der Kirche ihr Bekenntnis, dem Volke seinen Glauben, dem Staate seinen Halt rauben."

Daß eine streng am Buchstaben (der Bekenntnisschriften oder der Bibel) festhaltende und ihn als äußere Autorität geltend machende Theologie den Protestantenverein schroff ablehnte und leidenschaftlich bekämpfte, ist natürlich; weit weniger selbstverständlich ist dagegen die starke Abneigung, auf die er auch bei vermittelnden Gruppen, ja bei solchen stieß, deren Führer in ihrem Anspruch auf Unabhängigkeit gegenüber der Überlieferung ebenso weit gehen wie er (so bei manchen „Freunden der Christl. Welt"). Ungünstig für die Stimmung der „Positiven" gegen ihn war zunächst der Umstand, daß man ihm, noch ehe er seine öffentliche Thätigkeit recht hatte beginnen können, das „Charakterbild Jesu" des streitbaren Schenkel auf die Rechnung setzte, gegen das ein künstlich erregter Proteststurm sich erhob, an welchem 6000 Pastoren, auch außerdeutsche, sich beteiligten. Der PV. legte aber Wert darauf, daß der Grundsatz der freien Forschung, den er vertritt, nicht mit den Ergebnissen eines bestimmten, zu ihm gehörigen und nach diesem Grundsatz arbeitenden Forschers verquickt werde.

Vollends will er nicht nach beliebigen Mitläufern beurteilt sein, denen die Verneinung des Überlieferten mehr am Herzen liegt als die Bauarbeit in der Luft kirchlicher Freiheit, sondern nach seinen klar ausgesprochenen Prinzipien und öffentlichen Kundgebungen. Wie Websky versucht hat, „das positive Christentum des PV." in Kürze darzulegen, so hat auch der Verein als solcher immer wieder zu positiver kirchlicher Arbeit dringend ermahnt, ausdrücklich z. B. in Hildesheim 1878 nach den Attentaten auf Kaiser Wilhelm I. und besonders kräftig in der Ansprache des Berliner Delegiertentags von 1882, die sich auch gegen die von Kalthoff versuchte Gründung einer neuen „Volkskirche" wendet und die Thatsache lebhaft beklagt, „daß der deutsche Liberalismus in religiöser Beziehung vielfach indifferent oder negativ ist."

Diese Gleichgiltigkeit, die erfreulicherweise gegenwärtig wieder im Abnehmen begriffen ist, hing u. a. damit zusammen, daß namentlich seit dem J. 1870/1 die politischen und dann auch die sozialen Interessen in Deutschland in den Vordergrund traten. Mit dem Jahre des großen Krieges endete daher auch die (erste?) Blütezeit des PV. Zwar das antirömische Interesse zeigte sich in der Zeit des Ministeriums Falk und des von ihm geführten Kulturkampfs noch lebendig, und auch die auf Einführung einer Kirchenverfassung gerichteten Bestrebungen blieben in den Jahren, in denen Herrmann an der Spitze

des preußischen Oberkirchenrats stand, auf der Tagesordnung nicht bloß des PV.; aber für die Fragen der religiösen Weltanschauung war in weiten Kreisen der Sinn ermattet, und als infolge des Milliardenzustroms weniger eine Befruchtung, als eine Versumpfung des wirtschaftlichen und sittlichen Lebens eintrat, suchte man die Hilfe nicht auf neuen, sondern auf den alten Wegen: eine stark konservative, ja, reaktionäre Partei gewann in der Kirche wieder mächtigen Einfluß. Da nun in weiten Kreisen schon der Name des PV. erbitternd wirkte, so äußerten sich bereits 1876 einige Stimmen in diesem selbst dahin, er solle sich, nachdem in mehreren deutschen Ländern, darunter auch Preußen, eine bessere Kirchenverfassung eingeführt sei, nunmehr auflösen (wie der deutsche Nationalverein nach Aufrichtung des Deutschen Reiches), damit die von ihm vertretenen Bestrebungen nicht weiter durch das mit seinem Namen verknüpfte Vorurteil beeinträchtigt würden. Doch sind diese Stimmen vereinzelt geblieben. Im ganzen überwog das Bewußtsein, daß der Verein auf gutem Wege sei, daß nicht nur seine Gedanken weithin „zum Durchbruch und zur Anerkennung gekommen seien", so geflissentlich man auch „ihren protestantenvereinlichen Ursprung ignoriert" (Dreyer, Bremen 1888), sondern daß er für die Kirche der Gegenwart auch noch keineswegs überflüssig sei. Was der Evangelische Bund erstrebt, ist schon von ihm in Angriff genommen worden; das von ihm gehegte Ideal einer deutschen protestantischen Nationalkirche erinnert wenigstens einigermaßen an die von anderen Seiten angeregte Gründung eines deutschen evangelischen Kirchenbundes, dessen Aufgaben allerdings von seinen jetzigen Befürwortern schärfer bestimmt und enger begrenzt werden, und zwar unter ausdrücklicher Zurückweisung einer wirklichen Union. Daß in manchen deutschen Landeskirchen die Synodal- und Presbyterialverfassung eingeführt und die Gleichberechtigung der verschiedenen theologischen Richtungen praktisch durchgesetzt worden ist, das ist wenigstens zu einem guten Teil der Wirksamkeit des PV. zuzuschreiben, durch den auch in manchem der Religion und Kirche Entfremdeten wieder Interesse für sie und Vertrauen zu ihnen erweckt worden ist. Ebenso hat er „als ein aufrichtiger und warmer Verehrer des deutschen Staates die Gesetze desselben oft genug öffentlich auch gegen die Bedenken und das Murren evangelischer Glaubensgenossen erfolgreich verteidigt oder ihnen in der öffentlichen Meinung den Weg bereitet (Civilstandsgesetz von 1875 nach den Verhandlungen des Protestantentages in Leipzig 1873; Jesuitengesetz nach den Verhandlungen des Protestantentages von Darmstadt 1871)" (Resolution von 1888.) Und so durfte der verdiente frühere Schriftführer des Vereins, W. Hönig, am Todestage Zwinglis 1888 auf dem Protestantentag zu Bremen seinen Vierteljahrhundertbericht mit den ebenso besonnenen als zuversichtlichen Worten schließen: „Die Kappeler Stunde ist für uns noch nicht gekommen; aber wenn sie käme, würden wir getrost [ähnlich] wie Zwingli sprechen: Gehen wir unter als Körper, so leben wir fort als Geist; werden wir erdrückt als Verein, so stehen wir auf als unsterblicher Gedanke, als unvertilgbarer Grundsatz, sterben wir als die Gegenwärtigen, so kommen wir wieder als die Zukünftigen!" D. **P. Mehlhorn.**

NB. Der Inhalt des 22. Protestantentags (Berlin, Oktober 1904) ließ sich bei der Korrektur nicht mehr in den vorher abgelieferten Artikel einarbeiten. M.

Protestantismus. — Litteratur: Im allgemeinen die Lehrbücher der Symbolik, zumal in ihrer neueren Erweiterung zur Konfessionskunde. Vgl. Oehler (1876), 2. Aufl. von Th. Hermann, 1890; v. Scheele 1881; H. Schmidt 1890; E. F. Karl Müller (Erlangen) 1896; Nösgen 1897; Plitt (1875), 4. Aufl. von Vikt. Schultze 1902; das Werk von Loofs (1. Bd 1902) ist leider noch nicht bis zum Protestantismus gekommen. In meiner Darstellung der Konfessionskunde (1. Bd 1892) bin ich nur erst in der Lage gewesen, Andeutungen zu machen, wie ich den Protestantismus im Verhältnis zu den anderen Konfessionen verstehe (vgl. 2. Kap. „Kirchen und Kirche"; übrigens auch „Kritische Studien zur Symbolik" Nr. 3, ThStK 1878, S. 222 ff.). Sodann die Darstellungen der Geschichte der protestantischen Theologie, von W. Gaß, 4 Bde, 1854, 1857, 1862, 1867; J. A. Dorner 1867; G. Frank, 3 Bde, 1862, 1865, 1875. Spezielle Litteratur bei den einzelnen Abschnitten. Vgl. auch Art. „Symbolik"

Unter dem Namen des Protestantismus ist in der Geschichte ein weiteres Gebiet von Erscheinungen zu verstehen, als nur diejenigen Kirchenbildungen größeren und kleineren Umfangs, die der Reformation entsprungen sind. Der Protestantismus ist ausgewachsen zu einer Kulturbewegung mannigfaltigster und umfassendster Art. Gleichwohl ist er in erster Linie als kirchliche, oder mindestens als religiöse Bewegung zu würdigen. Wer das versäumt, wird ihm nicht gerecht werden. Nur als eine Auffassung und Darstellung des Christentums wird der Protestantismus bestehen bleiben. Die Reformation hängt natürlich

mit allgemeinen Verhältnissen ihrer Zeit zusammen, mit der Renaissance, der politischen, sozialen ꝛc. Lage Europas, vorab Deutschlands. So hat der Protestantismus von vorneherein eine Fülle von Beziehungen „weltlicher" Art. Aber seine eigentliche Wurzel liegt auf religiösem Gebiete. Er ist ausgegangen von einer bloßen Absicht auf Erneuerung des römisch-katholischen Kirchentums im Sinne des Urchristentums, des „Evangeliums". Noch immer besteht die Rivalität des Protestantismus und Romanismus in der intensivsten Form. Sie ist nicht auf einen Gegensatz von verschiedenem Kulturinteresse zu reduzieren, so sicher sie mit einem solchen verknüpft ist. Keiner der beiden Gegner ist an sich bezw. völlig kulturwidrig, aber sie vertreten weit voneinander abliegende Kulturideale. Im vollen Umfange zur Anschauung zu bringen, was in der Entwickelung der Völker nach der Kulturseite mit dem Protestantismus als solchem, seinem Verständnis des Christentums, zusammenhängt, kann nicht die Aufgabe des nachstehenden Artikels sein. Es hat schon Schwierigkeit genug, im Umriß ein Bild von ihm als Erscheinung innerhalb des Christentums zu geben. Er ist ja als solche keineswegs einheitlich geartet. Kirchen von verschiedenem Gepräge haben ihn in der Geschichte repräsentiert und sind noch mindestens höchst bedeutsame Formen seiner Existenz. Sie zu schildern, ihre Grundlagen und wichtigsten Faktoren klarzulegen, muß die nächste Aufgabe sein. Die Gegenwart ist in gewisser Weise für sich ins Auge zu fassen. Aber in ihr ist alles so sehr im Flusse, daß es unvermeidlich ist, auch einen Längsdurchschnitt der Entwickelung zu bieten, da nur damit anschaulich zu machen ist, welches die lebendigen Triebkräfte des Protestantismus sind. Wenige Artikel in dieser Realencyklopädie werden so sehr von subjektiven Urteilen des Referenten getragen sein als der nachfolgende. Denn fast jeder einzelne Punkt, der zu berühren ist, untersteht noch der Diskussion.

I. Bezeichnungen. H. Heppe, Ursprung und Geschichte der Bezeichnungen „reformierte" u. „lutherische" Kirche, 1859; H. Becker, Der wesentliche Anteil Anhalts an der Festlegung der Bezeichnung „reformiert" als Kirchenname in Deutschland, ThStK 1901, S. 242 bis 269.

Der Protestantismus hat seinen Namen von der „Protestation", welche die meisten der auf dem zweiten Reichstag zu Speyer vertretenen evangelischen Stände, d. h. die wichtigsten der Reformation zugethanen Fürsten und vierzehn Städte Deutschlands, am 19. bezw. 25. April 1529 wider den Beschluß der katholischen Majorität einlegten, wonach mit Bezug auf die Reformation mindestens ein Stillstand eintreten, die Messe überall freigegeben und Täufer und Sakramentierer (Zwinglianer) jeglicher Duldung beraubt werden sollten. Es war ein politischer Begriff, wenn in der nächsten Zeit von den „Protestierenden" geredet wurde. Nicht die Fürsten ꝛc. selbst, die den Protest erhoben hatten, nannten sich als Gruppe so, vielmehr thaten es ihre Gegner. Der Name ging bald in einen allgemeineren, wenn auch, so weit ich sehe, nicht häufigen Sprachgebrauch über. Außerhalb Deutschlands wurde er mehr als in Deutschland üblich. Katholiken, die von den Gegnern als Protestanten redeten, hatten zum Teil eine Absicht, sich der Gehässigkeit zu enthalten. Die Bezeichnung war eben an sich eine religiös farblose. So überschreibt G. Cassander ein Gutachten als Consultatio de articulis inter Catholicos et Protestantes controversis (1564). Für die Evangelischen hatte die Bezeichnung einen Klang, der sie als mannhaft und tapfer erscheinen ließ. Sie ist mit der Zeit, wenn ich mich so ausdrücken darf, der „weltliche" Name der Anhänger der Reformation geworden. Als „Protestantismus" bewahrte sich das evangelische Christentum auch in der Zeit der Aufklärung die Sympathie weiter Kreise, gerade auch der kirchlich indifferent Gewordenen. Der Name verbürgte vielen, daß dieses Christentum ein Hort der „Freiheit", des individuellen Gewissens, der selbstständigen Glaubensüberzeugung, der Toleranz für immer Neues, für jeden religiösen Fortschritt sei. Wer nicht geborener Katholik ist, sondern einer evangelischen Denomination entstammt, nennt sich oft noch gern „Protestant", selbst wenn er kaum noch Gewicht darauf legt, für einen Christen zu gelten. Im 19. Jahrhundert wurde die Bezeichnung als „protestantisch" das Schibboleth der „liberalen" kirchlichen und theologischen Richtungen. Neuerdings ist es allen evangelischen Kreisen wieder geläufig, sich „Protestanten" zu nennen. Das Anschwellen der politischen Macht des Ultramontanismus hat deutlich werbende Kraft für diesen Namen als Selbstbezeichnung der Evangelischen gehabt.

Die Selbstbezeichnung der Anhänger der Reformation war ursprünglich am liebsten die als evangelici. Der Katholik Leopold Dick spricht 1525 von dem vulgus nebulonum, qui se sub falso pietatis praetextu Evangelicos dilatrantur perverse. Paolo Sarpi bezeugt, daß sich in den Jahren 1526 und 1527 in Italien die „Luthe-

raner“ „qui avoient pris le nom d'Evangeliques“, besonders ausgebreitet hätten; Erasmus fügt seiner abschätzigen Rede von den „evangelici“ hinzu: „sic enim apellari gaudent“ (s. Heppe, S. 2f.). Die Bezeichnung, die die Katholiken ihrerseits den Evangelischen gaben, war mit Vorliebe die als Lutherani, Zwingliani, später Calviniani etc. Diese Betitelung sollte sie sogleich als „Sekte“, als Anhänger eines Häretikers, im besten Falle als bloße „Schule“, deren Sache nicht mit der der „Kirche“, der der „catholici“, zu vermischen sei, hinstellen. Eck hat von Anfang an von den „Lutheranern“ geredet; Ökolampad lehnt solche Bezeichnung als böswillig ab (nos toto orbi, quantum in te est, suspectos facis nos Lutheranos appellans, Heppe S. 3). Im Streite der Evangelischen unter sich wurde ähnlich von seiten der Schweizer, aber auch z. B. Butzers faktiös von „Lutheranern“ geredet, umgekehrt schalten diese auf die „Zwinglianer“. In der Augustana, wo die Absicht ist, den Zwiespalt zwischen der Reformation und dem Romanismus nach Möglichkeit so zu formulieren, daß der Anspruch der Evangelischen auf Zugehörigkeit zur katholischen (einen) Kirche gerechtfertigt erscheine, redet Melanchthon nur von „ecclesiae apud nos“ (im deutschen Text sagt er noch farbloser: „bei uns wird gelehrt“). Nach 1530 kommt der Ausdruck „Verwandte der Augsburgischen Konfession“ in Brauch. In der Urkunde des Augsburger Friedens tritt diese Bezeichnung als die offizielle für die Evangelischen auf (von den Katholiken ist die Rede als den „der alten Religion anhängigen Ständen“); wir haben es hier wie bei der Bezeichnung als „Protestierende“ („protestierende Stände“) mit einem, vielmehr nun lange Zeit dem politischen Namen der Evangelischen im Reiche zu thun. In Frankreich kam die Bezeichnung der Anhänger der Reformation als „Huguenots“ auf. Wie ich von Heppe (S. 10, Anm.) entnehme, berichtet Beza, dieser Name sei als Spottname in Tours aufgebracht und solle besagen, daß die Evangelischen (die nur nachts zusammenkommen konnten), ein Nachtgespenst, le roi Huguet, verehrten.

Die Selbstbezeichnung einer Gruppe giebt meist einen Anhalt für ihre prinzipielle Selbstbeurteilung. Unter diesem Gesichtspunkt ist es nicht unwichtig zu bemerken, daß die Evangelischen nur zögernd von sich als Kirche mit einer Sonderbestimmung zu reden begannen. Sie redeten zunächst von „der Kirche“, ihren Merkmalen, ihrer Lehre, ihren Sakramenten u. dgl., indem sie nur den kritischen Maßstab festlegten, wonach Menschen sich als „Kirche“ beurteilen könnten. Die Gegner sprachen durchaus von sich als „der Kirche“. Luther bestritt ihnen sehr bald und bestimmt das Recht, so zu reden. Aber von sich und den Seinigen redete er keineswegs umgekehrt in der gleichen Tonart, wie die Römischen; es genügte ihm zu konstatieren, daß auch er zur Kirche „gehöre“. In einem Briefe an Melanchthon von 1530 (Briefe ed. Enders, Nr. 1682, Bd 8, S. 11) sagt er: si nos ecclesia vel pars ecclesiae non sumus, ubi est ecclesia? Aber mit solchen Gedanken will er nur den Seinigen den Mut und das Gewissen stärken, nicht aber ein dogmatisches Urteil präzisieren. Es ist vor allem nach seiner Auffassung nicht etwa erst unter der Wirkung seiner Predigt dahin gekommen, daß die Kirche entstanden, oder auch nur „wieder“ entstanden sei. Wie es für ihn bei dem Glauben bleibt, daß es nur eine Kirche gebe, so auch bei dem, daß diese zu jeder Zeit bestanden habe. Der Gedanke einer „neuen“ Kirche ist für Luther ein gänzlich unvollziehbarer. Auch der Gedanke, den wir jetzt mit dem Ausdruck „Partikularkirche“ meinen, bleibt ihm fremd. So handelt es sich in der Reformationszeit letztlich doch um ein aut-aut: entweder „wir“ oder die Römischen sind die Kirche; Luther findet eine Art von Mittelgedanken in der Vorstellung, daß es auch „unter dem Papste“ Christen gegeben habe und noch gebe, wenngleich der Papst selbst der Antichrist sei und sein Herrschaftsgebiet nicht, wie er beanspruche, das regnum Christi, sondern das Widerspiel dazu. Der direkte Gedanke, daß die Evangelischen, die „Lutheraner“, die Kirche seien, ist erst im Zusammenhange der Deutung der Kirche als einer „Schule“ entstanden. Die äußere Entwickelung half mit. Sprach man zuerst von „nostrae ecclesiae“ (unsere Gemeinden), so ergab sich nach der Konsolidierung der Landeskirchen und ihrer Zusammenfassung unter einem mehr oder weniger einheitlichen „Bekenntnis“ auch der Ausdruck „nostra ecclesia“. Der Ausdruck ist an sich noch unverfänglich. Allein er wurde nun auch zu dem Satze ausgebildet: nos sumus ecclesia. Freilich redete man dann von sich selbst doch nicht unbedingt als „der“ ecclesia catholica, apostolica, orthodoxa, sondern nannte sich lieber nur ecclesia vere catholica etc.

Der Ausdruck „Luthertum“, Lutheranismus, ist von Luther nicht schlechthin verworfen worden. Nur den Ausdruck „lutherische Kirche“ hätte er sicher proskribiert, wenn er ihm zu seiner Zeit schon begegnet wäre. Aber seine römischen Gegner brauchten ihn

natürlich nicht und seine Anhänger nach dem soeben Bemerkten begreiflicherweise noch nicht. Melanchthon schreibt in der Vorrede zur 3. Ausgabe seiner loci (CR Bd XXI, 602): sequor et amplector doctrinam Ecclesiae Witebergensis et conjunctarum — das bedeutet nicht etwa, daß die Evangelischen sich je als „Kirche von Wittenberg" bezeichnet hätten, es handelt sich da nur um die „Gemeinde von Wittenberg" als eine Art von Vorort. Vielmehr ist die erste Weise, wie die Evangelischen von sich unter einem historischen Sonderprädikat als Kirche sprachen, „reformierte Kirche" gewesen. Diese Selbstbezeichnung ging wesentlich der Entwickelung der Rede von „nostra ecclesia" zur Seite. Sie herrscht auch noch in der Konkordienformel (s. sogleich die Eingangserörterung, ed. Müller S. 569). Wenn in diesem Werke Rücksicht genommen wird auf den Zwiespalt, den es erledigen will, wird auch nicht von der „lutherischen Kirche" gesprochen als der Kirche, der es insonderheit gelte zu ihrem Rechte zu verhelfen, sondern von den „reinen Kirchen und Schulen" (puriores ecclesiae et scholae). Das hat nie einen Titel begründet. Im Kreise der Konkordisten ist es nun doch bald nach 1580 dahin gekommen, daß man von der rechten Reformationskirche als der „lutherischen Kirche" sprach. Heppe zeigt S. 21 ff., daß diese Ausdrucksweise speziell von Württemberg, Jakob Andreä und seinen Freunden, ausgegangen ist, und zwar während des 1585 entbrannten Streites über die Ubiquitätslehre, in welchem noch spezifisch Luthers Autorität zu Gunsten der Brenzschen Lehre wider die des doch auch „lutherischen" Chemnitz betont wurde. Die besondere Streitsituation ließ den Titel noch immer nicht populär werden. Eine längere Zeit fand er auch bei den Anhängern der Konkordienformel nur partiell Anklang. Der Name „evangelische" und „reformierte" Kirche blieb vielen der liebere. Erst in den Zeiten des dreißigjährigen Krieges verstummt der letzte Widerspruch. Die Ausbildung des Dogmas von der vocatio Lutheri war mit der Zeit das Hauptmittel zur Beruhigung darüber, daß die Benennung nach einem Menschen ein Odium begründen könne.

Während des großen Kriegs hat es sich auch fixiert, daß die Gruppe von Evangelischen, die wesentlich der calvinischen oder philippistischen Tradition folgten, insonderheit mit dem Namen der „Reformierten" bezeichnet wurde. Schon um 1600 ist man, wie es scheint, in dieser Gruppe geneigt gewesen, sich speziell diesen Namen zu reservieren und den gegenüberstehenden Evangelischen den Namen „Lutheraner" zu geben oder zu lassen, Heppe S. 40. In dem Maße, als letztere in der That sich an diese Bezeichnung gewöhnen, fällt den ersteren die andere zu. Zu solenner Geltung ist dieselbe für sie durch die Urkunde des westfälischen Friedens, 1648, gelangt. Hier ist in Art. VII, § 1 von den Evangelischen als einer Zweiheit die Rede, denen, die schlechtweg als Augustanae Confessioni addicti bezeichnet werden, und von solchen „qui inter illos Reformati vocantur" H. Becker hat den Nachweis angetreten, daß es wesentlich unter dem Einfluß des außerdeutschen Protestantismus dahin gekommen, daß diejenigen in Deutschland, die nicht „Lutheraner" waren, sich kurzweg „Reformierte" nannten. In Frankreich, Holland, England war es üblich geblieben, daß die Evangelischen ihre Kirchen als „ecclesiae reformatae" bezeichneten. An den dort herrschenden Formen von Protestantismus fand aber diejenige, die in Deutschland wider das spezifische „Luthertum" reagierte, Anlehnung. Becker macht glaublich, daß es nicht Nassau und Bremen waren, wie Heppe meinte, die in Deutschland das Prädikat „reformiert" zum Sondernamen stempelten, sondern Anhalt. — Auf englischem Boden sind noch weitere kirchliche Namen entstanden: the established church, the presbyterian church etc. Sie erklären sich durch die besonderen Verhältnisse. Die Bezeichnung als „reformierte Kirchen" nahmen alle dort gleich sehr in Anspruch. Von Interesse ist nur, daß keine dieser Kirchen sich nach einer Person benannt hat (auch keine der sog. Sekten).

II. Äußere Entwickelung und gegenwärtiger Bestand. — Im allgemeinen sind die Lehrbücher der neueren Kirchengeschichte heranzuziehen, leider sind die von Möller-Kawerau 1899 und K. Müller (Tübingen) 1902, noch nicht über das Reformationszeitalter hinausgekommen. Vgl. für dieses auch Ranke, Bezold 1890, Egelhaaf, 2 Bde 1889 u. 1892; M. Ritter, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation und des 30jährigen Kriegs, 1555—1648, I. 1889, II. 1895, III. 1, 1902; F. Nippold, Handbuch der neuesten Kirchengeschichte, 3. Aufl., 1880 ff., bes. Bd 1 u. 4; Henke, Neuere Kirchengesch., Bd 3 (bis 1870), hrsg. von Gaß 1880; Koffmane, Abriß der Kirchengesch. d. 19. Jahrhunderts, 1887. Willkommen sind Loofs' Grundlinien der Kirchengeschichte in der Form von Dispositionen für seine Vorlesungen, 1901, die bis in die Gegenwart reichen. Das große Sammelwerk „Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts", herausgeg. von C. Werckshagen, ist fast in allen Aufsätzen, die es enthält, instruktiv, Bd II gilt speziell dem letzten Jahrhundert und gewährt ein sehr vollständiges Bild der Verbreitung und Organisation, zumal auch der Arbeitsbetriebe

des Protestantismus. Manches nützliche Material (besonders statistisches) findet sich in dem „Protest. Taschenbuch“ herausgeg. von O. Kohlschmidt, 1904. Vgl. ferner K. Sell, Verlust und Gewinn des Protestantismus an der Jahrhundertwende, 1900 (Vortrag); K. Rieker, Die rechtliche Stellung der evang. Kirche Deutschlands, 1893; P. Schoen, Das evang. Kirchenrecht in Preußen, 3. Bd 1903 (läßt vortrefflich im einzelnen erkennen, wie die Landeskirchen in Preußen zusammengesetzt sind). Für statistische Fragen aller Art s. den jeweilen neuesten sog. Gothaischen Hofkalender und O. Hübners Geograph.-statist. Tabellen, jetzt herausgeg. von F. v. Juraschek (53. Ausg. 1904). Speziell für Deutschland ist wertvoll das „Kirchl. Jahrbuch“ von J. Schneider (31. Jahrgang 1904), ferner besonders K. Pieper, Kirchl. Statistik Deutschlands, 1899; H. A. Krose S.J., Konfessionsstatistik Deutschlands, 1904. Für Amerika H. K. Carroll, The religious forces of the United States, 1893 (vol. 1 der „American Church History“, 13 Bde). Nicht zugänglich war mir das Statesmans Year-Book, herausgeg. von J. Scott Keltie, jährlich in London erscheinend, dessen statist. Mitteilungen noch erheblich vollständiger sein sollen als die im Goth. Hofkalender. P. Drews hat unter dem Titel: „Evangelische Kirchenkunde. Das kirchl. Leben der deutschen evang. Landeskirchen“, ein Sammelwerk zu schaffen begonnen, welches ein konkretes Bild der Zustände des deutschen Protestantismus nach allen Richtungen, eine „Statistik“ im weitesten Sinne gewähren soll; erschienen ist bisher eine Darstellung der Verhältnisse der Kirche des Königreichs Sachsen (von Drews selbst, 1902) und der schlesischen Kirche (von M. Schian, 1903). Solche Werke thäten für alle Länder, in denen der Protestantismus Wurzel gefaßt hat, not. Sie würden eine wissenschaftliche Idee Schleiermachers verwirklichen helfen.

1. Um 1600, oder auch noch beim Beginne des dreißigjährigen Krieges 1618, stand der Protestantismus auf der Höhe seines ersten Anlaufs. Nicht als ob die reformatorische Bewegung innerlich schon allenthalben zum Abschlusse gekommen gewesen — in England war die große Puritanerbewegung noch erst im Anstiege — auch nicht, als ob die Gegenreformation noch ganz ohne Erfolge gewesen wäre — in Deutschland war der Katholicismus in den geistlich gebliebenen Territorien, auch in Baiern schon wieder befestigt, nicht minder im wesentlichen in den habsburgischen Alpenländern, vielfach auch in Polen (vgl. Art. Polen, Reformation und Gegenreformation Bd XV S. 514 ff.), um von Italien gar nicht zu reden —, aber es war um diese Zeit doch so, daß in Deutschland die evangelischen Stände die Mehrzahl bildeten und die mächtigeren waren, daß die Hugenotten in Frankreich durch das Edikt von Nantes eine ziemlich gesicherte Position erreicht hatten, eine Position, wie sie sie schon unter Richelieu zum Teil wieder einbüßten, daß die nördlichen Niederlande ihre Freiheit erstritten hatten, daß für England doch nur das noch ernstlich fraglich war, ob die Staatskirche oder das Puritanertum maßgebend werden würde, und daß der skandinavische Norden ein völlig durchgeführtes Luthertum hatte. Der dreißigjährige Krieg brachte dann die schwerste Erschütterung für Deutschland und das Gebiet, in welchem die Habsburger die Macht besaßen oder gewannen, indirekt auch für Frankreich. In England bedeutete die Restitution der Stuarts noch eine Krise. Die germanischen Lande behaupteten doch fast sämtlich, wenn auch in verschiedenem Maße, den Ertrag der Reformation. Für Deutschland bedeutete der westfälische Friede im Prinzip mehr als der alte Religionsfriede von Augsburg 1555 (vgl. die Sonderartikel über diese beiden Frieden). Es ist irrig, wie Rieker S. 122 ff. richtig zeigt, wenn man schon diesem letzteren staatsrechtlich eine epochemachende Bedeutung beilegt, nämlich als ob er schon die Durchbrechung des mittelalterlichen Grundsatzes der Alleingiltigkeit des römisch-katholischen Christentums innerhalb des heiligen Reiches bedeutet hätte. Er war im Gegenteil der letzte Versuch, an der bisherigen prinzipiellen Betrachtung festzuhalten und den Protestanten bloße „Duldung“ zu gewähren. Aus diesem Frieden ließ sich das Recht der Gegenreformation des Kaisers ableiten, sobald sich die Gelegenheit dazu bieten würde. Der Papst hat diesen Frieden auch nicht beanstandet. Praktisch war er ja für den Protestantismus sehr wertvoll gewesen. Er schuf diesem vorläufig eine Sicherung und eine rechtliche Verstattung der Ausbreitung. Letztere blieb nicht bloß auf dem Papiere. Unter dem Schutze des Friedens von 1555 hat der Protestantismus erst seine weiteste territoriale Ausdehnung in Deutschland erreicht: die pfälzischen Lande wurden erst in der (nächsten) Zeit nach ihm evangelisiert und in Norddeutschland drang die Reformation jetzt erst in manchen Territorien definitiv durch, selbst eine Reihe geistlicher Lande wurden trotz des **Reservatum ecclesiasticum** hier noch dem Protestantismus, wenn auch mit Rechtsfiktionen, zugeführt. Der westfälische Friede gewährte dem verkürzten Bestand des Protestantismus aber doch ganz andere Garantien als der augsburgische, denn er schuf eine **exacta mutuaque aequalitas**, d. h. die „Parität“ zwischen den ihm angehörigen Ständen und den katholischen, und erledigte damit in Deutschland für das Reich als solches die Geltung des kanonischen Rechts des mittelalterlichen Katholicismus. Diesen

Frieden hat auch der Papst (Innocenz X. durch die Bulle Zelo domus dei, 26. November 1648) für „nichtig" erklärt. Wie der Friede von 1555 schuf der von 1648 im Prinzip nur Reichsrecht. Das jus reformandi der „Stände" war nunmehr definitiv anerkannt, auch wurden die Evangelischen jetzt vollständig in den entsprechenden Anteil an der Reichsregierung und der Reichsgerichtsbarkeit eingewiesen (vgl. dazu d. A. „Corpus Evangelicorum" Bd IV S. 298 ff. und „Parität" Bd XIV S. 689 ff.). Die subditi blieben, wie auch zuvor, der Entschließung der Obrigkeiten hinsichtlich ihrer Konfession unterstellt. Nur gewisse prinziplose (praktisch freilich durchaus nicht bedeutungslose) Ausnahmen wurden statuiert (so die, daß alle, die in einer bestimmten Zeit, in dem sog. Normaljahr 1624, unter einer katholischen oder evangelischen Obrigkeit als Dissidenten existiert hatten, ein Recht auf diejenige Art von Religionsübung erhielten, die sie damals genossen hatten). Indem festgelegt wurde, daß die Reformierten den Lutheranern gleich zu achten seien, wurde der „kirchliche" Protestantismus vollends der Konsolidierung seiner Verhältnisse entgegengeführt. In der That blieb dann seine Lage auch in Deutschland fortab bis zum Zusammenbruch des Reiches, 1806, im staatsrechtlichen Sinne die gleiche und auch hinsichtlich des äußeren Bestandes war es im wesentlichen so. Die einzige Konversion eines großen Fürstenhauses, diejenige Kursachsens, die an sich gefährlich genug war, gewann praktisch nicht die in Rom und in Wien erhoffte Konsequenz. Sie hatte nur die wichtige Folge, daß Sachsen aufhörte, die Vormacht des deutschen Protestantismus zu sein, und Preußen in diese Stellung gelangte. Überhaupt erhielt sich der in der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts erreichte Zustand bis in die erste des neunzehnten fast völlig. In England siegte die Staatskirche, doch so, daß die Dissenterakte von 1689 dem Puritanismus ein Maß von Recht und Freiheit sicherte. Der Katholicismus blieb hier ausgeschlossen, wie auch in den nordischen Reichen. Umgekehrt brachte die Aufhebung des Edikts von Nantes 1685, nicht unmittelbar, aber in einem Menschenalter den Protestantismus in Frankreich beinahe zum Erlöschen (mit Bezug auf die „Kirche der Wüste" s. die Art. „Court, Anton" Bd IV S. 306 ff., und „Rabaut, Paul" Die größten Verluste erlitt der Protestantismus durch die Gegenreformation und während des dreißigjährigen Kriegs im Osten in Polen und Österreich. In Polen mit seiner schwachen Königsgewalt und Adelsfreiheit hatte der Grundsatz cujus regio ejus et religio zeitweilig dem Protestantismus bedeutenden, freilich immer unsicheren Einfluß gegeben. Um zu erkennen, was vom Protestantismus hier erhalten blieb, muß man übrigens bedenken, daß die wichtigsten evangelisch gewordenen Städte (Danzig, Thorn u. a.) und Landschaften (Litauen) inzwischen an Preußen gekommen sind. Die habsburgische Macht bekamen Böhmen, Schlesien und Ungarn zu spüren. Die Alpenländer waren schon rekatholisiert. Am weitesten vermochte sich der ungarische Protestantismus zu salvieren.

2. Von größter Bedeutung auch für die äußere Entwickelung des Protestantismus wurde die Aufklärung. Sie schuf die Toleranzidee, und in fortschreitendem Maße eine Erschütterung des Landeskirchentums. Die Reformation hatte den Gedanken von der einen christlichen Kirche, dem einen rechten Christenglauben nicht aufgegeben. Sie war auch mit der Schwierigkeit, diese Kirche und diesen Glauben empirisch zu konstatieren, in ihrer Weise so gut fertig geworden, wie der Gegner, die alte Kirche, damit längst fertig war. Luther fand zuerst einen Weg kraft seiner Gewißheit, das Evangelium in der Bibel wiedergefunden zu haben und es allen Gemütern so verständlich machen und so nahe bringen zu können, daß eine willentliche Entscheidung dafür oder dawider möglich und notwendig werde. „Wort Gottes und Sakramente" waren ihm die empirischen notae der Kirche und des Glaubens. Unter Melanchthons Beihilfe hatte er dann sich überzeugt, daß diese notae in festen articuli fidei rechtlich gefaßt und auf Grund ihrer für die Obrigkeit zum Organ der Unterscheidung des Rechts und Unrechts der miteinander streitenden Parteien, die beide die Kirche und den Glauben zu repräsentieren behaupteten, werden könnten. Es war auch Luthers Überzeugung, daß die christliche Obrigkeit für das Evangelium eintreten müsse. So blieb unter seiner Zustimmung im Protestantismus der mittelalterliche Gedanke von dem Rechte allein „der Kirche" und ihres Glaubens als Reichsgrundgesetz bestehen. Galt unter den Protestanten die Obrigkeit als verpflichtet, die Reformation zu betreiben, so muß man sich nur klar machen, daß sich der Gedanke der dem „Staate" gebührenden advocatia ecclesiae, in dem Wechselspiele der Kräfteverteilung zwischen den beiden die Kirche und den Glauben für sich in Anspruch nehmenden Parteien im Reiche, von seiten der Protestanten so wenig nach allen Seiten verwirklichen ließ, als von seiten der Katholiken. Auch gab es Detailfragen, die mit dem Grundgedanken nicht sofort in jeder Richtung klargelegt wurden. Zu den letzteren gehörte

die nach der Behandlung der einzelnen hartnäckigen Ketzer. In Augsburg 1555 war es, wie Rieker zeigt, das spezielle Interesse der katholischen Stände das jus reformandi, wenn es denn überhaupt frei gegeben werden mußte, nur den Obrigkeiten zuzugestehen, denn die Fürsten waren weit mehr der alten Kirche anhänglich geblieben, als der „gemeine Mann". Umgekehrt hatten die protestantischen Stände das Ziel im Auge, daß nirgends die Predigt des Evangeliums verboten werden dürfe, sie konnten dann hoffen, daß der Papismus mit der Zeit in Deutschland von selbst schwinden werde. Die Katholiken siegten, die Protestanten mußten damit vorlieb nehmen, daß den „Ständen" verstattet wurde, je nach eigener Entscheidung ihre Territorien konfessionell zu gestalten. Der Grundsatz cujus regio ejus et religio kam der konkreten Lage nach, soweit man voraussehen konnte, mehr dem Katholicismus als dem Protestantismus zu gute. „Tolerant" wider einander war man prinzipiell weder hüben noch drüben.

Der westfälische Frieden brachte in bescheidenem Maße Toleranzideen zur Anwendung; denn er statuiert, daß Katholiken und Protestanten sich nicht mehr als „Ketzer" ansehen „sollen" Auch im Reformationszeitalter war der Ketzername im spezifischen Sinne, wenigstens von seiten der Protestanten auf die „Sekten" beschränkt worden. Die Lutheraner versuchten ihn auf die „Zwinglianer" und „Calvinianer" mit auszudehnen, hielten ihn aber von den „Papisten" fern. Wie das zusammenhängt und sich damit vertrug, daß sie doch auch gegen die letzteren keine prinzipielle Toleranz übten, ist nicht kurz darzulegen und darf hier auf sich beruhen. Im westfälischen Frieden wird nicht auf theologischer, aber juristischer Grundlage der Ketzerbegriff selbst modifiziert. Dazu kommen die Bestimmungen, die im Blicke auf die Dissidenten innerhalb der Territorien getroffen wurden, wobei noch speziell zu erwähnen ist, daß für protestantische Territorien eine Bestimmung aufgenommen wurde, wonach lutherische Landeskirchen vor einer Konversion in reformierte und umgekehrt, bei etwaiger derartiger Konversion der Fürsten, geschützt sein sollten. Es wurde damit reichsgesetzlich festgelegt, was Johann Sigismund von Brandenburg bei seinem Übertritt vom Luthertum zur reformierten Kirche (1614) seinen Unterthanen schon freiwillig erlassen hatte. Wichtig am westfälischen Frieden ist im übrigen noch, daß er zwar im Prinzip immer noch alle „Sekten" von dem Rechte ausschloß, aber den Territorien doch eine gewisse Freiheit in ihrer Behandlung ließ. Es ist nirgends den Ständen zur Pflicht gemacht, „nur" Dissidenten der einen der beiden „Religionen" zu dulden, dagegen die Sekten zu „verfolgen" Die Erlaubnis zur Toleranz war ihnen stillschweigend gewährt. Nur diejenige Privilegierung, die je nach den Territorien für eine der beiden (oder „drei") großen Konfessionen erwartet (doch auch nicht eigentlich anbefohlen) wurde, durfte den Sekten nicht zu teil werden, und kein „Stand" durfte sich selbst zu einer „Sekte" wenden. Das „Reich" hielt an „der Kirche" fest, es blieb das „heilige" Reich und sanktionierte nur, daß Protestanten und Katholiken gleichermaßen sich als „christliche Kirche" und „katholische Christen" betrachten dürften. Aber wenn es sich selbst noch in diesem paritätischen Sinne die advocatia ecclesiae zur Pflicht machte, so doch den Territorialherren nicht. Im Augsburger Frieden war es die Voraussetzung, daß gerade auch diese für die „wahre Religion" einzutreten hätten, so weit sie eben könnten, jetzt fiel dieser Gedanke aus.

Der Pietismus und die theologische Entwickelung brachte reichliche Gelegenheit, daß sich die Obrigkeit in den protestantischen Ländern darüber besann, wie weit sie für „reine Lehre" einzustehen praktisch ein Interesse habe. Neue Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat führten zu dem Gedanken, daß der Staat über die Kirchen mit Grund nur ein Aufsichtsrecht beanspruchen könne, eben deshalb aber auch zu verschiedenartigen religiösen Gemeinschaften im Prinzip eine gleichartige Stellung einnehmen dürfe. Was für den westfälischen Frieden undeutlich im Hintergrunde stand, wurde jetzt vom Naturrechte aus begründete, allerdings keineswegs alsbald oder vollständig in die Praxis übergeführte Theorie (vgl. Rieker S. 226 ff.; auch A. „Kollegialismus, Kollegialsystem" Bd X S. 642). Die Niederlande waren das erste Gebiet, in dem unter den Protestanten theologische Toleranz geübt wurde. Sie duldeten auch schon im 17 Jahrhundert nicht nur die Remonstranten, sondern ebenso andere „Gemeinschaften", die den Charakter von Sekten hatten. In Deutschland war Friedrich der Große der erste Fürst, der Mennoniten, Unitariern u. a. Freiheit gab. Um die besonderen Formen der „Duldung" zu verstehen, ist die dreifache Abstufung von Graden der „Religionsübung", die der westfälische Friede unterscheidet, ins Auge zu fassen, publicum religionis exercitium als das eigentliche Recht der „Landeskirchen", privatum relig. exerc. und devotio domestica als „empfohlene" Formen von „Duldung" für Dissidenten (aber nicht „Sekten"!). Durch das Religionsedikt

von 1788 und das „Preußische Landrecht“ von 1794 fiel in Preußen für alle Landesteile mit Bezug auf die katholische Kirche die bloße Form der Duldung fort und wurde für die beiden christlichen Hauptkonfessionen, die beiden „Kirchen“, auch im territorialen Sinne zunächst die „Parität“ verkündet. Die von der französischen Revolution am 3. November 1789 proklamierte liberté de tous les cultes wirkte in Bezug auf Deutschland wesentlich dadurch, daß große Gebiete hier, und zwar meist katholische, unter französische Herrschaft kamen. Unter dieser erst konnten sich z. B. in den geistlichen Gebieten am Rhein, später in Westfalen, evangelische Gemeinden „öffentlich“ konstituieren. Für den Rheinbund ließ Napoleon umgekehrt alle von ihm aufgenommenen protestantischen Fürsten l'exercice du culte catholique garantieren. Die deutsche Bundesakte von 1815 überläßt es noch einmal den Territorien, wie sie sich zu den „Kirchen“ stellen wollen, nur die Individuen werden von ihr überall mit „Parität“ ausgestattet, nämlich in staatsbürgerlichen Beziehungen. In letzterer Beziehung auch „Sektierer“ sicher zu stellen, blieb dem Gesetze des Norddeutschen Bundes vom 15. Juli 1869, dessen Bestimmungen auch in die Reichsverfassung übergegangen sind, vorbehalten. Die Reichskompetenz reicht an sich den Territorien gegenüber mit Bezug auf Kirchen und Sekten nicht weiter als die des ehemaligen deutschen Bundes. Doch ist de facto überall, wenn auch mit Abstufungen, die Parität der „Kirchen“ auch in den „Ländern“ proklamiert. Für das Detail vgl. den Art. „Toleranz“. Wichtiger als alle direkt staatskirchliche Gesetzgebung ist für das Verhältnis der Konfessionen in Deutschland das Gesetz über die Freizügigkeit (1. November 1867, vom Norddeutschen Bund auf das Reich mitübergegangen) geworden. Eine evangelische oder katholische „Diaspora“ von verschiedener Dichte hat sich seither durch alle Territorien verbreitet. (Vgl. dazu die Art. „Bonifatiusverein“ Bd III S. 306, „Gustav Adolfs-Stiftung“ Bd VII S. 252, „Gotteskasten“ Bd VII S. 26). Es giebt freilich immer noch Gebiete, wo eine der beiden Konfessionen sogar mit mehr als 99 Proz. vertreten ist (die Konfessionskarte von Krohe giebt kein ganz zutreffendes Bild, da sie nicht genug detailliert; vgl. zu ihr Tabelle X!). Der Protestantismus wächst relativ etwas stärker als der Katholicismus. Für den Charakter der evangelischen Landeskirchen ist seit 1817 zu dem Begriff der Lutheraner und Reformierten der der „Unierten“ hinzugetreten (vgl. im einzelnen den Art. „Union“). Andererseits hat sich eine Reihe von „Freikirchen“ gebildet (s. Art. „Lutheraner, separierte“ Bd XII S. 1 und „Niedersächsische Konföderation“ Bd XIV S. 46). So ist das Bild des Protestantismus in Deutschland zur Zeit ein höchst kompliziertes. Vgl. für die einzelnen Gebiete die Sonderartikel.

Letztere auch können allein ein Bild gewähren von der Lage und Gestalt des Protestantismus in den anderen Ländern. Fast in allen christlichen Ländern ist im Laufe des 19. Jahrhunderts die Toleranz, wenigens mit Bezug auf Protestantismus und Katholicismus, meist doch auch mit Bezug auf alle Arten von Sekten, alte und neue, zum staatlichen Verfassungsartikel gemacht. Das Prinzip des Staats- oder Landeskirchentums ist damit nicht überhaupt verlassen, sondern nur restringiert. Eine Trennung von Kirche und Staat ist in Europa noch nirgends vollständig durchgeführt, wenn auch in verschiedenen Ländern mehr oder weniger vorbereitet. Dagegen giebt es in Europa zur Zeit mehrfach in den Ländern zugleich protestantische und katholische Landeskirchen bezw. privilegierte Kirchen. Daneben fast überall „Freikirchen“ (s. die Art. „Frankreich“, „Italien“, „Holland“, dazu für die schottischen und schweizerischen Kirchen dieser Art im besonderen den Art. „Freikirchen“ in Bd VI S. 246). Gänzlich frei von allem Staatskirchentum sind bislang nur die Vereinigten Staaten von Nordamerika (s. über die dortigen Hauptdenominationen den Art. in Bd XIV S. 165 u. S. 784, Bd XV S. 815).

Charakteristisch für die neuere Entwickelung des Protestantismus ist die fast allenthalben bemerkbare Tendenz auf Zusammenschluß der Gruppen, wenn auch in lockeren Formen. Die englischen Kirchen halten in bestimmten Zeiten ihre großen „Konferenzen“, auf denen sich alle Kolonien und Länder, in denen sie vertreten sind, begegnen. Rechte über die Kirche besitzen diese bischöflichen 2c. Versammlungen nicht, sind aber doch sehr wertvoll, nicht nur weil sie das Gefühl der Zusammengehörigkeit aufrecht erhalten, sondern auch weil sie in freier Weise vieles praktisch regeln können. In Amerika steht es mit den verschiedenen Unterabteilungen der einzelnen kirchlichen Gemeinschaften vielfach analog. Was Deutschland betrifft, so ist die deutsch-evangelische Diaspora im Ausland in weitem Umfange an den Oberkirchenrat der altpreußischen Landeskirche herangezogen worden. Vgl. für Details die Zeitschrift „Deutsch-evangelisch“, die seit 1902 erscheint.

Der im J. 1903 gestiftete „Deutsche evangelische Kirchenausschuß“ entspricht dem weithin empfundenen Bedürfnis an eine Konföderation der Landeskirchen und an ein

Organ zur Vertretung ihrer gemeinsamen Interessen. Vgl. über ihn und seine Vorformen Mirbt, „Der Zusammenschluß der evangelischen Landeskirchen Deutschlands", 1903.

Zum äußeren Bilde des Protestantismus gehören auch seine zahlreichen Anstalten für Mission nach außen und innen. Meist frei hineingefügt in die Landeskirchen, repräsentieren sie eine Fülle von praktischer Kraft des Protestantismus. Vgl. A. „Mission, innere", „Mission unter den Heiden, protestantische" und „Mission unter den Juden" (in Bd XIII). In Bezug auf die sog. äußere Mission steht unzweifelhaft England im Vordergrunde, in Bezug auf charitative Werke ebenso unverkennbar das evangelische Deutschland. Das Diakonen- und Diakonissenwesen hat hier seine Neubelebung erfahren. Nicht zu ignorieren ist bei dem Gedanken an „innere Mission" allerdings auch die Salvation Army, die übrigens deutlich den Unterschied der deutschen und angelsächsischen religiösen Art verrät. Vgl. A. „Diakonen- und Diakonissenhäuser" (Bd IV S. 604) und „Heilsarmee" (Bd VII S. 578).

3. Ein Überblick über den gegenwärtigen Bestand des Protestantismus ergiebt, daß die Gebiete, die zum reformierten Typus gehören, numerisch den Hauptteil bilden. Dies gilt zumal dann, wenn man die mit ihm im Zusammenhang stehenden Sekten zu ihrem Rechte kommen läßt. Wie immer man theologisch-dogmatisch einen Unterschied von „Kirche" und „Sekte" konstruieren mag, so ist ein solcher historisch konkret nur in beschränktem Maße durchführbar. Deutlich zu handhaben ist nur der alte juristische Begriff, der in Deutschland dahin ging, daß alle kirchlichen Gemeinschaften, die nicht durch den Augsburger Frieden Duldung empfangen und durch den westfälischen unter paritätisches Reichsrecht gestellt waren, Sekten seien. Dieser Begriff war auch in den anderen europäischen Ländern, die das Luthertum oder den Calvinismus als Landeskirche recipierten, oder doch zu freiem Religionsexerzitium zuließen, mutatis mutandis anwendbar. In England gab die established church den Maßstab ab. Dort war Sekte, was anderwärts evangelische Landeskirchen bildete. Ganz gegenstandslos wurde der Begriff in den Staaten Nordamerikas, die seit 1783 die „Union" dort bilden und das, wenn auch nicht ganz einhellig, seit den Anfängen in den einzelnen Territorien befolgte Prinzip der Unabhängigkeit der Religionsübung in ihre Verfassung aufnahmen. Dort haben Gemeinschaften, die in Europa als Sekten gelten, zum Teil auch eine solche Ausdehnung gewonnen (z. B. der Methodismus), daß es unwillkürlich wie Begriffskünstelei erscheint, sie nicht an dem Ehrennamen von „Kirchen" teilnehmen zu lassen. Die sachlich wichtigste Thatsache aus der Geschichte des Protestantismus im letzten Jahrhundert ist seine breite Hineinlagerung in Nordamerika. Der Katholicismus beherrscht in Amerika noch immer die alten spanisch-portugiesischen Besitzungen. Auch das ursprünglich französische Dominium Kanada hat einen erheblichen Prozentsatz von Katholiken in seiner Bevölkerung ($2^1/_4$ Millionen unter 5600000 insgesamt). Natürlich ist der Katholicismus auch in den United States zu großen Ziffern gelangt. H. K. Carroll stellt aber fest (a. a. O. S. 56), daß er trotz seines enormen Wachstums in absoluter Ziffer doch in der Union „is in no state in ascendant influence" Auch Yves Guyot, Le Bilan social et politique de l'Eglise, 1901, bemerkt S. 64, daß (nicht Protestanten, sondern) „sehr ernsthafte" Katholiken konstatiert haben, daß der Katholicismus hier bei Beachtung des ihm nach Einwanderung und hypothetischen Geburten als Resultat des 19. Jahrhunderts „gebührenden" Anteils an der Bevölkerung große Verluste zu verzeichnen habe. Es gab 1900 gegen 10 Millionen Katholiken in den Vereinigten Staaten, die Verité de Quebec meint, sie müßten statt dessen etwa 25 Millionen zählen. Mir erscheint diese Wahrscheinlichkeitsrechnung zwar wenig glaublich, aber das wird doch nicht zu bezweifeln sein, daß der Protestantismus in kräftigerer Ausbreitung ist; die Zahl seiner Anhänger ist nicht genau zu bestimmen, da die Kirchen nur die „communicants" zählen. Carroll teilt (a. a. O. S. XXXV) mit, daß er sich überzeugt habe, die Ziffer derselben sei etwa mit $3^1/_2$ zu multiplizieren, um die wirklichen „adherents" festzustellen (die Katholiken nähmen 85% communicants an, so daß ihr Kontingent in der Bevölkerung sicherer steht); danach erhält man für das Jahr 1890 (Carrolls Buch legt den Census dieses Jahres zum Grunde) etwa 50 Millionen solcher Christen, die man als „Protestanten" betrachten darf, für 1900 (s. über den Census dieses Jahres Carrolls Mitteilungen im Christian Advocate, reproduziert in Christendom in A. D. 1901, ed. by W Grant, 1902, I, 530f.) etwa 65—66 Mill. (bei einer Gesamtzahl der Bevölkerung von 79 Mill. — ein größerer Bruchteil hält sich offenbar zu gar keiner religiösen Gemeinschaft). Ist diese Ziffer zutreffend, so repräsentieren die Vereinigten Staaten schon jetzt das Land mit stärkster protestantischer Bevölkerung überhaupt. Denn das vereinigte Königreich Großbritannien und Deutschland, die Gebiete, die nächstdem die größte Zahl von Protestanten

befassen, hatten 1900 jedes noch nicht 40 Millionen: Großbritannien (schätzungsweise, präzise Ziffern sind nicht zu erreichen, vgl. die Art. England, Irland, Schottland) 37 Millionen (Gesamtbevölkerung $42^1/_2$ Millionen), Deutschland etwas über 35 Millionen (Gesamtbevölkerung stark 56 Millionen). Ob Großbritannien oder Deutschland, man müßte schon mehr sagen England-Schottland oder Preußen, in höherem Maße für den Protestantismus ins Gewicht fallen, ist kaum festzustellen. In England ist die Staatskirche freilich „romfrei", aber von einer Art, daß sie einen besonderen Typus unter den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen repräsentiert. Sie ist „reformiert", will aber nicht protestantisch „heißen"; nur der Dissent in England (der übrigens sich in die evangelische Bevölkerung mit der Staatskirche fast in gleichem Verhältnis teilt) ist dezidiert „protestantisch"

Da die Realencyklopädie nur den einzelnen Staaten des Deutschen Reiches, nicht dem Reiche selbst einen Artikel gewidmet hat, mag es von Interesse sein, mit Bezug auf Deutschland einige zusammenfassende statistische Notizen hierher zu setzen. Es hängt mit der politischen Entwickelung zusammen, daß hier eine Fülle von gegeneinander gänzlich selbstständig organisierten Landeskirchen besteht, in den einzelnen Ländern, nicht bloß den großen, zum Überfluß noch verschiedene, die nicht einmal immer nach den Kategorien lutherisch, reformiert, uniert auseinander gehalten sind, sondern nach historischen Verhältnissen zufälliger Art. (Von allen „Freikirchen" sehe ich ab!) Für Preußen ist das oben (S. 139, 4) erwähnte Werk von Schoen ein gutes Mittel zur Instruktion, es verfolgt kurz die verschiedenen kompakt gewordenen Kirchen in ihre historischen Vorformen, die von dem Bestande der „Landeskirchen" des Königreichs erst das wirklich lebendige Bild gewähren und speziell von dem Anteil der Lutheraner und Reformierten erst eine Vorstellung bieten. Es sind also im ganzen folgende Kirchen zu unterscheiden: **1.** in Preußen: a) Unierte Kirche der alten Provinzen, bei weitem die größte in Deutschland, rund 17 Millionen, b) Lutherische Kirche Hannovers, c) Reformierte Kirche Hannovers, d) Kirche von Schleswig-Holstein, lutherisch, e) Kirche des ehemaligen Kurfürstentums Hessen (im Regiment vereinigt, zerfällt in reformierte, lutherische und unierte Gemeinden), f) Kirche des ehemaligen Nassau, uniert, g) Kirche der Stadt Frankfurt (lutherisch und reformiert, im Regiment verbunden), also im ganzen sieben Landeskirchen; **2.** Kirche des Königreichs Sachsen, lutherisch; **3.** Kirchen in Thüringen, sämtlich lutherisch: a) Sachsen-Weimar, b) Sachsen-Gotha, c) Sachsen-Koburg, d) Sachsen-Meiningen, e) Sachsen-Altenburg, f) Reuß ä. L., g) Reuß j. L., h) Schwarzburg-Rudolstadt, i) Schwarzburg-Sondershausen, insgesamt neun Landeskirchen; **4.** Kirche von Anhalt, uniert (reformiert); **5.** von Mecklenburg-Schwerin, luth.; **6.** von Mecklenburg-Strelitz, luth.; **7.** von Braunschweig, luth.; **8.** von Hamburg, luth.; **9.** von Lübeck, luth.; **10.** von Bremen (luth., reformierte, unierte Gemeinden, ohne gemeinsame Organisation); **11.** von Oldenburg: a) des Herzogtums Oldenburg, luth., b) des Fürstentums Lübeck, luth., c) des Fürstentums Birkenfeld, uniert; **12.** von Lippe-Detmold, reformiert; **13.** von Lippe-Schaumburg, luth.; **14.** von Waldeck, uniert; **15.** Bayern: a) rechtsrheinisch, lutherisch, b) linksrheinisch, Pfalz, uniert; **16.** Württemberg, lutherisch; **17.** Baden, uniert; **18.** Großherzogtum Hessen, uniert; **19.** Elsaß-Lothringen, a) luth., b) reform. Rechnen wir alle Organisationen zusammen, so ergeben sich 37 Kirchen mit mehr oder weniger einheitlichem Charakter von Landeskirchen.

Eine Übersicht über den Bestand der lutherischen Kirche auf der Erde ergiebt neben den deutschen Kirchen, unter denen die unierten sachlich bei weitem zum größeren Teil für sie mit in Anspruch genommen werden müssen, so daß schätzungsweise etwa 32 Millionen Glieder anzunehmen sind, als Hauptgebiete: Schweden und Norwegen, an $7^1/_2$ Millionen, Dänemark, an $2^1/_2$ Millionen, Finland und baltische Provinzen (bezw. überhaupt Deutsche in Rußland), zusammen wohl 6 Millionen, Teile von Ungarn, etwa $1^1/_4$ Millionen, Vereinigte Staaten, rund 6 Millionen. Rechnen wir die zerstreuten kleinen lutherischen Gruppen (in Frankreich, Österreich u. a., zumal die sog. Diaspora außerhalb Deutschlands mit ein, so mag die Zahl der Lutheraner sich auf 56 Millionen belaufen.

Für die reformierte Kirche ist die Statistik schwieriger. Nehmen wir die anglikanische Kirche für sich, so befaßt sie in England (schätzungsweise) 16—17 Millionen, in Irland und Schottland zusammen $^1/_2$—$^3/_4$ Millionen, in den Kolonien (Indien, Australien mit Neuseeland ꝛc., Kanada, Südafrika) wohl stark 4 Millionen, dazu kommen in den Vereinigten Staaten vielleicht $2^1/_2$ Millionen, also insgesamt etwa 24 Millionen (vgl. für die Ver. Staaten auch den Art. „Nordamerika, Episkopalkirche" Bd XIV S. 789. Nur notieren kann ich hier, zugleich als Ergänzung meines Artikels über „Anglik. Kirche" in

Bd I S. 525: Mc Clure, Historical Church Atlas, 18 coloured maps, 50 sketch maps in text, illustr. history of [eastern and western christendom until reformation and of] the Anglican communion until present day, 1897).

Die direkt mit dem Calvinismus in Verbindung zu bringenden Kirchen und „Sekten" sind in Europa außer in Großbritannien, wo sie zusammen 20—21 Millionen repräsentieren werden, in Deutschland, wo ich sie unter Einschluß der in den unierten Kirchen für sie anzunehmenden Zahlen, auf 3 Millionen taxiere, noch in der Schweiz mit stark 2 Millionen vertreten, in Holland mit stark 3 Millionen, in Ungarn mit etwa 2½ Millionen, in Frankreich wohl ½ Million (Österreich ist im Augenblick kaum zu beurteilen, aber die Gesammtziffer der Evangelischen hier wird, trotz der Los von Rom-Bewegung, kaum viel über ¼ Million hinausgehen und die reformierte Kirche ist schwächer an Zahl als die lutherische), also in Europa im ganzen 32—33 Millionen.

In Amerika sind mindestens 57 Millionen anzunehmen (nach Carrolls Ziffern in dem S. 143,55 bezeichneten Werke sind für die Methodisten [mit 17 „bodies"] allein mehr als 20 Millionen zu vermuten, sie sind die stärkste aller Kirchen, nächstdem kommen die Baptisten mit etwa 16 Millionen). Noch mag man bedenken, daß unter den englischen Kolonien Kanada stark 2 Millionen (fast zur Hälfte Methodisten, dann Presbyterianer, dann Baptisten), Australien mit Annexen an 1½ Millionen, Indien gewiß 1½ Millionen, Südafrika (wo die bisherigen Burenstaaten mit ihrer niederländisch-reformierten Kirche allein wohl auf ½ Million zu taxieren sind) rund 1 Million, zusammen etwa 6 Millionen hinzubringen. Für niederländisch Indien finde ich bei Hübner-Juraschek die Angabe: „Christen 385 200", wovon die Mehrzahl „reformiert" sein wird.

Für Anglikaner und Calvinisten (jeder Schattierung), also die reformierte Kirche im weitesten Sinne, sind demnach im ganzen anzusetzen: 120—121 Millionen.

Um die Gesamtzahl evangelischer Christen festzustellen, müssen noch die Ziffern der Missionskirchen berücksichtigt werden. G. Warneck giebt in der 7 Auflage seines Abrisses der protest. Missionen, 1901, S. 375 die Zahl derselben auf 11 323 000 an, wobei aber die evangelischen Negerchristen Amerikas, die er auf 7 225 000 „berechnet" (überwiegend Methodisten), einbezogen sind, die also hier ausgeschaltet werden müssen, da die amerikanischen Ziffern sie mitenthalten. So bleiben stark 4 Millionen zu den obigen Ansätzen hinzuzufügen. Als Summe der Protestanten erhalte ich dann 180—181 Millionen. Warneck teilt S. 378 in einer Anmerkung mit, daß „nach den relativ sichersten Angaben" 185 Millionen Protestanten anzusetzen seien. Da er seine Ansätze nicht mitteilt, kann ich kaum mutmaßen, wo er höhere Ziffern annimmt als ich (wohl für Amerika?). Da ich die offiziellen Zählungen, deren letzte überall um 1900 stattfanden, zum Grunde gelegt habe, gilt mein Resultat übrigens nur unter Ausschluß des Bevölkerungszuwachses der letzten Jahre. Den 185 Millionen Protestanten stellt Warneck 230 Millionen römische Katholiken und 115 „griechisch-katholische Christen" (incl. sog. häretische Kirchen?) zur Seite. Im Bullet. de l'Institut international de Statistique, tom. IV, 1889 berechnete Fournier de Flaix (2e livraison, p. 146) die Ziffern, wie folgt: Église catholique 230 866 533, Églises protestantes 143 237 625, Église orthodoxe 98 016 000. In einer neueren Broschüre „Statistique et consistance des religions à la fin des XIXe siècle", Paris, Leroux, 1901, von der ich jedoch nur durch die Recension von Grundemann im Geogr. Litteraturbericht für 1903, herausgeg. von A. Supan, S. 91 f., Kenntnis habe, nimmt er sonderbarerweise noch die gleichen Ziffern an. Grundemann beanstandet diese Rechnung, die für das Ende der achtziger Jahre die richtige gewesen sein mag, um 1900 aber für die protestantischen Kirchen in der That evident unzutreffend ist. H. Wagner, Lehrb. der Geographie 7, 1903, S. 179 giebt als Resultat seiner Berechnung der Protestanten in der Gegenwart 179 320 000 an. Das stimmt fast genau mit meinem Resultat. Er teilt seine Einzelansätze nicht mit, doch kann man sicher sein, daß sie unter Berücksichtigung aller Hilfsmittel aufgestellt sind. Für die Katholiken setzt Wagner an: 263 460 000, für „orientalische Christen": 126 200 000. (Für die orthodoxen unter den letzteren habe ich in meinem Art. „Orient. Kirche" Bd XIV S. 445,39 nur „etwas über 100 Millionen" angegeben. Ich hatte da von Armeniern, Abessiniern ꝛc. abzusehen, auch von allen „Unierten", für Rußland auch von den Raskolniks, wie zahlreich letztere sind, weiß niemand authentisch). Noch zwei statistische Berechnungen, die zu beachten sind, teile ich mit. Zunächst die von H. Zeller in dem Aufsatze „Vergleichende Religionsstatistik" (Allg. Missionszeitschr., v. Warneck, 30. Jahrg.), 1903, S. 70: Danach giebt es 165 830 000 Protestanten aller Art, 254 500 000 römische Katholiken, 106 480 000 orientalische Katholiken (= „Orthodoxe") 8 130 000 „andere Christen" (orientalische Nebenkirchen). Ferner die von H. A. Krose

S.J. in dem Aufsatze „Die Verbreitung der wichtigsten Religionsbekenntnisse zur Zeit der Jahrhundertwende“ (Stimmen aus Maria Laach, 65. Bd), 1903, S. 16 ff. u. 187 ff. Hier sind sehr genaue Einzeltabellen mitgeteilt, wobei leider bei den Protestanten nur zuweilen die einzelnen Kirchen unterschieden sind. Das Resultat lautet (S. 204): Protestanten 166 627 109, römische Katholiken 264 505 922, griechische Orthodoxe 109 147 272 (schismatische Orientalen 6 554 913, Raskolniken 2 173 371).

III. Die ideellen Grundlagen. — F. Chr. Baur, Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Prinzipien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Mit besonderer Rücksicht auf Herrn Dr. Möhlers Symbolik, 1834, 2. Aufl. 1836; J. A. Dorner, Das Prinzip unserer Kirche nach dem innern Verhältnis seiner zwei Seiten, 1841; D. Schenkel, Das Wesen des Protestantismus aus den Quellen des Reformationszeitalters, 3 Bde, 1846 ff.; ders., Das Prinzip des Protest., mit besonderer Berücksichtigung d. neuesten hierüber geführten Verhandlungen, 1852; (Hundeshagen), Der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen, 1847 (erster Abschnitt: „Zur Theorie des Protestantismus“); A. Ritschl, Ueber die beiden Prinzipien des Protest., ZKG I, 1876, S. 397 ff, auch in „Gesammelte Aufsätze“, 1893, S. 234 ff.; C. Stange, A. Ritschls Urteil über die beiden Prinzipien des Protest., ThStK 1897, S. 599 ff.; F. Sieffert, Der reformat. Kirchenbegriff unter den Prinzipien des Protestantismus, Theol. Arbeiten aus d. rhein. Predigerverein, Bd 3, 1877. Kaum eine neuere Dogmatik, die sich nicht über das Prinzip oder Wesen des Protestantismus äußerte. Schleiermachers Fassung des Gegensatzes von Protestantismus und Katholicismus findet sich in § 24 der Glaubenslehre, 2. Aufl.; vgl. in der 1. Aufl. § 28. Vgl. sonst etwa: R. A. Lipsius, Lehrb. der ev.-prot. Dogmatik, 2. Aufl. 1893, § 180 ff.; ferner J. Kaftan, Das Wesen der chr. Religion, 2. Aufl. 1888, 2. Abschn. 4. Kap. Eine Uebersicht über die Entwickelung der Frage bei F. Nitzsch, Lehrb. der ev. Dogmatik, 1. Tl, 5. Abteil. (ist nicht so instruktiv, wie zu wünschen wäre). A. Harnack, Die Bedeutung der Reformation innerhalb der allg. Religionsgeschichte, Christl. Welt 1899, auch Reden und Aufsätze II, 294 ff. 1904.

Es war ein großer Fortschritt des historischen Verständnisses, als man in der Zeit des Rationalismus begann, die Konfessionen nicht mehr bloß an den Einzelheiten ihres Dogmas zu messen, sondern sie zunächst als Totalerscheinungen für sich aufzufassen und nach ihrem „Geist“, „Prinzip“, „Wesen“, „Grundartikel“ zu untersuchen. Man begriff, daß jede Konfession als sich entwickelnde, höchstens in bestimmtem Maße fertige Größe zu vergegenwärtigen sei, auch daß sie in den allgemeinen Zusammenhängen des geschichtlichen Lebens beobachtet werden müsse. Im einzelnen das Wachstum der Fragestellung zu verfolgen, führt hier zu weit. Am angesehensten wurde bezüglich des Protestantismus die Theorie von einem Formal- und Materialprinzip, wobei man jenes in der hl. Schrift, bezw. in der Lehre der Alleingiltigkeit dieser für alles in der Kirche, und dieses in dem Gedanken von der Rechtfertigung aus dem Glauben fand. Ritschl, der besonderes Gewicht darauf legte, daß der Kirchenbegriff berücksichtigt werde, hat jene übliche Behandlung stärker zu diskreditieren versucht, als berechtigt war. Sie blieb freilich bei den meisten mit großen Unklarheiten behaftet. Und es war ein Grundfehler, daß man, statt das konkrete historische Material zu sichten, sich aufs Konstruieren legte, nur zu oft die Frage danach, wie der Protestantismus sich thatsächlich in der Geschichte darstelle und wie man ihn selbst haben möchte, vermischend. Sofern der Protestantismus primär eine Auffassung des Christentums ist, muß er nach den religiösen und sittlichen Ideen, die er in Gang gesetzt hat, gewürdigt werden. Er wird in dieser Beziehung wohl letztlich auf eine geschlossene Weltanschauung angelegt sein, doch fragt es sich, wiefern er thatsächlich eine solche schon herausgebildet hat. Mir scheint es das Richtige, auf Luther, der doch unzweifelhaft im Grunde allein der Urheber des Protestantismus ist, zurückzugehen und seine Ideenwelt kurz zu skizzieren, um von da aus den Übergang zur geschichtlichen Entwickelung des Protestantismus zu finden. Wir dürfen die Frage direkt auf Luthers „höchste“ Ideen richten. Niemand war ja weniger als Luther ein „ausgeklügelt Buch“. Seine Ideenwelt wogt auf und ab. Natürlich wird darüber zu streiten sein, welches seine größten Gedanken waren. Die „Bekenntnisse“ in den Vordergrund zu stellen, wäre nicht das Richtige. Keine Konfession kann so wenig mit den bloßen Mitteln der „Symbolik“ ausreichend erfaßt werden, als der Protestantismus. Es kommt darauf an, für die Bekenntnisse mit den Zusammenhang zu eruieren, in welchem sie ihre Bedeutung gewonnen haben.

Luthers reformatorische Gedanken. — Da der Art. „Luther“ die Speziallitteratur zu seiner Theologie nicht verzeichnet, scheint es berechtigt, sie hier, wenn auch wesentlich nur die neuere, zu notieren. J. Köstlin, Luthers Theologie, 2 Bde, 1863, 2. Aufl. 1901; Th. Harnack, Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre, 1. Bd 1862, 2. Bd 1886; S. Lommatzsch, Luthers Lehre vom eth. relig. Standpunkte aus und mit bes. Berücksichtigung seiner Theorie vom Gesetz, 1879; H. Hering, Die

Mystik Luthers im Zusammenhange seiner Theologie, 1879; A. Harnack, Lehrb. der Dogmengeschichte, 3. Bd ^{3}, 1897, 3. Buch, 4. Kap.; R. Seeberg, Lehrb. der Dogmengesch. 2. Bd, 1898, 3. Buch, 1. Kap.; Loofs, Leitfaden d. Dogmengesch. ^{3}, § 77 ff.; A. Ritschl, Gesch. Studien zur christl. Lehre von Gott, 2. Art., JdTh Bd XIII, 1868, auch in Gesammelte Abhandlungen, N.F. 1896, S. 65 ff.; ders., Lehre von der Rechtf. und Versöhnung I ^{2}, 1882, S. 141 ff.; H. Schultz, Luthers Ansicht von der Methode und den Grenzen der dogmat. Aussagen über Gott, ZKG IV, 1880; F. Lezius, Die Anbetung Jesu neben dem Vater. Ein Beitrag zu Luthers Gebetslehre, 1892; C. W. von Kügelgen, Luthers Auffassung der Gottheit Christi, 1901; F. Kattenbusch, Luthers Lehre vom unfreien Willen und von der Prädestination, 1875; W. Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott im Anschluß an Luther dargestellt 1886, 4. Aufl. 1903; ders., Die Buße des evang. Christen, ZThK I, 1891, S. 28 ff.; R. A. Lipsius, Luthers Lehre von der Buße, 1892; A. Galley, Die Bußlehre Luthers und ihre Darstellung in neuester Zeit (Beiträge zur Theologie, herausgeg. von Schlatter und Cremer IV, 2), 1900; F. Kropatscheck, Occam u. Luther (ib. IV, 1), 1900; E. Fischer, Zur Geschichte d. evang. Beichte, I. Die kath. Beichtpraxis bei Beginn der Reform. und Luthers Stellung dazu in den Anfängen seiner Wirksamkeit, II. Niedergang und Neubelebung des Beichtinstituts in Wittenberg in den Anfängen der Reformation (Studien zur Gesch. d. Theol. ꝛc. von Bonwetsch und Seeberg VIII, 2, 1902 u. IX, 4, 1903); F. Kattenbusch, Luthers Stellung zu den ökumenischen Symbolen, 1883; J. Kunze, Glaubensregel, heil. Schrift und Taufbekenntnis 1899, speziell S. 476 ff.; H. Preuß, Die Entwickelung des Schriftprinzips bei Luther bis zur Leipziger Disputation, 1901; O. Scheel, Luthers Stellung zur heil. Schrift, 1902; W. Walther, Das Erbe d. Reformation im Kampfe der Gegenwart, 1. Heft: D. Glaube an das Wort Gottes, 1903; K. Thimme, Luthers Stellung zur heil. Schrift, 1903; K. Jäger, Luthers religiöses Interesse an seiner Lehre von d. Realpräsenz, 1900; K. Thieme, Die sittl. Triebkraft des Glaubens. Eine Untersuchung zu Luthers Theologie, 1895; ders., Luthers Testament wider Rom in seinen Schmalkaldischen Artikeln, 1900; J. Gottschick, Die Erfahrung der Höllenschrecken und der Christenstand nach dem Urteile Luthers, ZThK I, 1891, S. 255; ders., Katechet. Lutherstudien I, Die Seligkeit u. d. Dekalog, ib. II, 1892, S. 171 ff.; ders., Propter Christum Ein Beitrag zum Verständnis der Versöhnungslehre Luthers, ib. VII, 1897, S. 352 ff.; ders., Paulinismus u. Reformation, ib. S. 398 ff.; ders., Luthers Lehre von der Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit Christus ib. VIII, 1898, S. 406 ff.; ders., Das Verhältnis von Diesseits und Jenseits im Christent. ib. IX, 1899, S. 136 ff. speziell S. 147 ff.; ders., Die Heilsgewißheit des evang. Christen im Anschluß an Luther, ib. XIII, 1903, S. 349 ff.; R. Otto, Die Anschauung vom heiligen Geiste bei Luther, 1898; R. Grützmacher, Wort u. Geist, 1902, S. 8–47; K. Eger, Die Anschauungen Luthers vom Beruf, 1900; W. Kapp, Religion und Moral im Christentum Luthers 1902; Fr. G. Ward, Darstellung und Würdigung der Ansichten Luthers vom Staate (in Sammlung von nationalökonomischen ꝛc. Abhandlungen, herausgegeben von J. Conrad, Bd 21), 1898; F. Lezius, Luthers Stellung zu den sozialen Fragen seiner Zeit (in den Verhandlungen d. 9. ev. soz. Kongresses), 1898; R. Seeberg, Luthers Stellung zu d. sittl. und socialen Nöten seiner Zeit, 1902; E. Brandenburg, M. Luthers Anschauung vom Staate und von der Gesellschaft, Schriften d. Vereins f. Reformationsgesch. Nr. 70, 1901; W. Köhler, Luther und die Kirchengeschichte I, 1, 1900; ders., Reformation und Ketzerprozeß, 1901. Das oben S. 139, 3 bezeichnete Werk von K. Rieker, speziell S. 40 ff. R. Sohm, Kirchenrecht I, 1892, S. 460 ff.; A. Ritschl, Ueber die Begriffe: sichtbare und unsichtbare Kirche, ThStKr, 1859, S. 189 ff., auch in Gesammelte Abhandlungen 1893, S. 68 ff., spez. S. 75 ff.; J. Gottschick, Hus, Luthers, Zwinglis Lehre von der Kirche, ZKG VIII, spez. S. 543 ff.; K. Müller (Tübingen), Wesen und Bedeutung der Kirche für den einzelnen Gläubigen nach Luther, Hefte zur „Chr. Welt“ Nr. 16/17, 1895; J. Gottschick, Luthers Anschauungen vom christl. Gottesdienste und seine thatsächl. Reform desselben, 1887; G. Rietschel, Luther u. die Ordination ^{2}, 1889; ders., Lehrbuch der Liturgik I, 1900, passim; E. Chr. Achelis, Lehrb. d. prakt. Theol., 2 Bde ^{2}, 1898, passim. Die Arbeiten über Luthers „Anfänge“ s. bei Loofs § 77 u. 78.

1. *Bibel und ökumenische Symbole als Normen des Glaubens.* Luther hat sich im Namen der Bibel, als der einzig zweifellosen Quelle der Rede Gottes selbst, von der römischen Lehrtradition über das Christentum gelöst. „Denn wir sein nit mehr schuldig zu glauben, ohn was uns Gott in der Schrift zu glauben hat geboten, wilcher Niemand zutun noch abbrechen soll, wie Moses lehret und Paulus“ (EA 27, 289). Mit dem Gedanken der Inspiration der Schrift steht er auf dem gleichen Boden, wie die römische Kirche. Er findet aber, daß diese den Inhalt der Schrift nicht zu ihrem Rechte kommen lasse. Im Streite darum, ob er sich wirklich auf die Schrift berufen dürfe, stellt er die doppelte Behauptung auf, die die eigentlich „protestantische“ Position geworden ist, einmal, daß die Schrift nicht dunkel sei, wie die römische Kirche lehre, so daß sie durch die Väter „glossiert“ werden müßte und nur mit deren „Auslegung“ richtig verstanden würde, sodann daß sie nicht zweierlei Sinn habe, einen „historischen“ und einen „geistlichen“, sondern nur jenen, den einfachen „litteralen“, der mit Hilfe der „Sprachen“ und des Verständnisses für je zuweilen gebrauchte „Blumen-Wort“ oder „lateinisch Figurae“

zu ermitteln sei. Daß die Schrift nicht nach den „Vätern" zu interpretieren sei, auch wenn man ihnen Geistbegabung zutraue, erledigt Luther mit der Bemerkung: „Hat der Geist in den Vätern geredet, so hat er vielmehr in seiner eigenen Schrift geredet" (EA 27, 244). Daß die Schrift mit „klaren Sprüchen" das Verständnis des Evangeliums an die Hand gebe, welches er vertrete, hat er für so unverkennbar gehalten, daß er es nur aus bösem Willen und verstocktem Sinn erklären konnte, wenn man ihm in dem, worauf es ankomme, widerspreche. Zumal „Christus" war ihm eine in der Schrift unzweideutig hervortretende Größe; wer über ihn zweifelhaft sei, könne mindestens durch St. Paulus mit direkten Worten erfahren, was er bedeute. Wiederum, daß das „Wahrheit" sei, was man da, wo die Schrift „Christum treibe", lese, war für Luther eine Gewißheit seiner „Erfahrung". Allerdings war er auch bereit, blindlings der Autorität der Schrift als „Gotteswort" zu folgen. Allein man würdigt seine Unterwerfung unter die bloße Autorität jeweils eines Schriftworts (etwa in der Abendmahlslehre) oder einer, wie er meint, nicht zu leugnenden, und ihm doch schreckhaften, rätselhaften Schriftlehre (etwa über die doppelte Prädestination) nur dann richtig, wenn man erkennt, daß er dabei doch in irgend welchem Sinn und Maße auf „Erfahrung" rekurriert oder rechnet (sei es auch völlig erst im ewigen Leben). Wenn auch er unter Umständen zu jeder Zeit (diejenige vor dem Streite ist natürlich nicht heranzuziehen) allegorisiert und typologisiert hat, so ist das meist bloßer lusus ingenii des Predigers gewesen, der seiner „Sache" gewiß sich nicht besonnen hat, daß er in getadelte Gepflogenheiten des Gegners zurückfalle.

Es ist im höchsten Maße bedeutsam für den Protestantismus geworden, daß Luther die ökumenischen Symbole, mit ihnen die altkirchlichen Dogmen von der Trinität und den zwei Naturen Christi, rundum anerkannt hat. Die genannten Dogmen sind ihm nie zweifelhaft geworden und er hat sie überall in der Schrift bestätigt gefunden. Alle seine Schilderungen des „Menschen" Christus als des Anhalts für den Glauben haben zur selbstverständlichen Voraussetzung seine „Gottheit" als die andere „Natur" an ihm. Er zeigt nur, daß man an dem „Menschen" Christus erst Gott in seiner wahren Art zu „wirken" kennen lerne, und betont, daß es die Art des Glaubens sei, nicht über Gott „an sich" zu „spekulieren" Es ist hervorzuheben, daß für den Protestantismus gerade auch die Methode Luthers vom „Menschen" Christus aus zu Gott durchzudringen, wichtig geworden und nicht erst neuerdings. Sie hat zu jeder Zeit in gewisser Weise die Bibellektüre in der evangelischen Kirche reguliert, das „Fragen" auf den „praktischen" Weg gewiesen und Erbauung und Theologie bei den geschichtlichen beneficia Christi, beim „Kreuze", als Mittelpunkt der „Erkenntnis" festgehalten. Unter den ökumenischen Symbolen ist Luther das Apostolikum am wichtigsten gewesen. Er hat in ihm nicht eine neutrale Basis der Lehre zwischen Katholicismus und Protestantismus gesehen, sondern ein aus dem Altertum herübergerettetes Dokument seines Verständnisses des Evangeliums. An ihm konstatierte er u. a., daß er nichts „Neues", sondern nur das wahrhaft „Alte" wider die „päpstlichen" Entstellungen vertrete. Immerhin hat er gelten lassen, daß die ökumenischen Symbole ein Band zwischen dem „Reiche des Papstes" und den evangelischen ecclesiae bilde (Schmalk. Artikel). Ja er hat dieses Band stärker empfunden als das gleichartige, daß beiderseits die Bibel als inspiriertes Gotteswort betrachtet wurde. Denn in letzterer Beziehung empfand er den Unterschied der Behandlung tiefer als die gemeinsame Grundtheorie. Umgekehrt sah er in den Dogmen von der Trinität und den zwei Naturen, den „Artikeln der hohen Majestät Gottes", ein Maß von gemeinsamem Bibelverständnis, dem der Papst nur keine Konsequenz gebe. Es war in der damaligen Zeit, die Bibel und Dogmengeschichte historisch zu würdigen noch nicht in der Lage war, ein Beweis religiöser Taktsicherheit, wenn Luther sowohl die Inspiration der Bibel, als auch die Dogmen der „Väter" festhielt. Beides war noch unersetzbar.

2. Das selbstständige Gewissen als Erscheinung der persönlichen Gebundenheit im Glauben. Wenn Luther den „Erfahrungen" traute, die er mit Bezug auf die Bibel und „Christus" machte, und sich entschlossen wider das kehrte, was die Kirche seiner Zeit anderes lehrte, wenn er umgekehrt durch nichts von dem sich beruhigen ließ, was die Kirche ihm in seiner Seelennot im Kloster kraft ihrer Autorität anbot, so folgte er einem Bewußtsein von Selbstverantwortlichkeit und innerer Nötigung, die wir seit ihm, speziell seit seinem trotzig-demütigen „Ich kann nicht anders" in Worms, als „evangelisches Gewissen" zu bezeichnen pflegen. Der Reformator begegnet sich in der Unbeugsamkeit und Unbeirrbarkeit seiner persönlichen religiös-sittlichen Überzeugungen mit dem Kraftbewußtsein der leitenden Geister der Renaissance. Das ist früh erkannt worden und zeigt sicher, daß Luther von einer großen historischen Welle des Geisteslebens getragen ist. Das

Bewußtsein des Individuums von einem Rechte auf sich selbst und der Trotz des Einzelnen wider die ganze Welt des Hergebrachten, des konventionell Heiligen, der äußeren, selbst der ehrwürdigen Autorität, ist ein Charakterzug, der sich vielfältig belegen läßt vor und um ihn (vgl. W. Dilthey, Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert, Archiv f. Philos. Bd V, 1892, speziell S. 341, 349 ff.). Man kann doch Luther und sein Werk nicht einfach einreihen in die Erscheinungen der Renaissance. Denn er zeigt sein Freiheitsbewußtsein durchaus in anderer Form als die Männer der Renaissance. In einer Auslegung von 1 Ko 15 vom Jahre 1534 bezeugt er, daß der „billig verfuhret“ werde, der den „zween Prufesteinen“, die es für die Wahrheit gebe, „gewisse Schrift und auch Erfahrung“, nicht „will gläuben“ (EA 51, 103). Hier tritt eben hervor, daß ihm „Erfahrung“, unter Umständen „Gewissen“, nicht alles ist, sondern daß „gewisse Schrift“, das Evangelium, der erkannte Gott, für ihn als objektives Korrelat subjektiver Zuversicht in Betracht kommt, wenn letztere nicht trotz allem „Verführung“ bedeuten soll. Luther hat es begriffen, daß das christliche Gewissen eine Kombination von Autonomie und Theonomie ist. Die Renaissance war durchaus in der Richtung auf die Autonomie begriffen, aber auf die Autonomie des rein empirisch gegebenen, eventuell selbstsüchtigen, unsittlichen Individuums. Luther hat aus dem „Worte Gottes“ die Fähigkeit gewonnen, den „Menschen, der nach Gottes Ebenbild erschaffen“, zu erfassen und das Christentum als Befreiung und Bindung in Einem zu verstehen. Es ist von ihm her dem Protestantismus unverlöschlich mindestens als Problem erhalten geblieben, Subjektivismus und festliegendes, „gegebenes“ Glaubensobjekt, Freiheit von der Welt, von den Menschen, auch der Kirche als menschlicher Organisation, als Vertreterin bloß eines „Rechts“, und „Gehorsam“ gegen Gott in Hingabe an seine „Offenbarung“ zusammenzufassen und die wahre Würde des Gewissens in seinem Inhalte, in concreto in demjenigen Inhalte, den das „Evangelium“ oder das „Gesetz Christi“ ihm giebt, zu begreifen. Luther kennt sehr wohl die Schranke der Gewissensbeurteilung von einer Person zur andern. So überläßt er letztlich jeden „Gott“ Auch die „Ketzer“ hat er immer Gott überlassen wollen, wofern sie nur „schweigen“ wollen. Der Gedanke an Glaubensinquisition hat ihm fern gelegen, auch als er die Bestrafung offenbarer, d. h. agitatorischer und in „bürgerlichen“ Dingen ungehorsamer Ketzer berechtigt und notwendig zu finden begann. Von sich selbst weiß er, daß er sich dem Evangelium „schuldet“ Seine Selbstständigkeit in Glaubensdingen war ihm nur bewußt, als eine tiefste Gebundenheit an eine Norm, die den „neuen Menschen“ in ihm gegenüber dem „alten Adam“ als allein berechtigt hinstelle. So viel Rechthaberei im einzelnen er auch im Namen seines Gewissens bethätigt hat, so ist ihm doch nie das Schuldbewußtsein abhanden gekommen. Und durch Wort und That hat er klar gemacht, was im Sinne des Christentums die wirkliche Art des Gewissens ist.

3. Der Gedanke von der Glaubensgerechtigkeit als Probe eines neuen Gottesgedankens. Daß der Gedanke über die „Rechtfertigung“, der ihm an der Bibel aufgegangen war, der Kern und Stern aller Verkündigung, alles „Interesses“ Luthers war, braucht weder seinen Freunden, noch seinen Feinden erst gesagt zu werden; in den Schmalkaldischen Artikeln II, 1 erklärt er, daß „man von diesem Artikel nichts weichen oder nachgeben kann, es falle Himmel und Erde und was nicht bleiben will Und auf diesem Artikel stehet alles, was wir wider Papst, Teufel und Welt lehren und leben“ Luther blieb, wenn er definierte, bei dem Sinne des Ausdrucks justificatio stehen, den die augustinisch-scholastische Tradition ihm zugeführt hatte und der durch das lateinische Sprachgefühl angewiesen wurde: justificatio = Gerechtmachung = Umbildung des sündigen Menschen zu einem gerechten. Er behauptete nur im Unterschiede von der katholischen Anschauung, daß dieselbe zuwege komme durch den „Glauben“ und zwar durch ihn „allein“, nicht irgendwie durch Werke, durch „Verdienste“ Der Glaube ergreife die von Gott angebotene Gnade, entnehme aus ihr, daß die Sünde vergeben sei und werde zugleich zur Pforte, durch die der Geist Gottes Zugang zum Geiste des Menschen gewinne, so daß er den Menschen umgestalten, „erneuern“ könne. Nach Luther ist dies letztere eine Gewißheit, die so einfach Sache der fiducia ist, wie, daß Gott gnädig sei. Luther bewegt sich, wo immer er der justificatio gedenkt, in der Sphäre schlichter Vertrauensbeziehung zu Gott, dessen Gesinnung und Haltung gegen die Menschen als „favor“ ihm durch Christus verbürgt ist. Daß er ein unbedingtes Zutrauen zu Gottes „Huld“ gewann, ist der Punkt, von dem aus ihm zuletzt die ganze römische Art von Christentum zweifelhaft wurde.

Zunächst wurde er zur Opposition gegen die Lehre vom Bußsakrament in der herkömmlichen Form geführt. Die justificatio, auf die nach römischer Anschauung nicht

anders als derjenigen Luthers im Christentum alles ankommt, da der Grundsatz gilt: **nemo beatus nisi justus**, wird vom Katholiken erlebt unter den „Gnadenmitteln der Kirche", zunächst unter der Wirkung der Taufe, dann für alle, die sich trotz dieser in Todsünden verstricken, unter derjenigen des Bußsakraments. Taufe und Bußsakrament gewähren eine Vergebung und zugleich eine Kraft der Erneuerung, jene vorerst und grundlegend gegenüber der Erbsünde. Man kann nach katholischer Lehre die erste Vergebung und Gnadenkraft, die der Taufe, verlieren. Luther war sich im Kloster bewußt, daß er sie verloren habe. So wandte er sich mit besonderer Inbrunst dem **sacramentum poenitentiae** zu, welches ihm je nach Bedürfnis Erneuerung der Taufgnade verhieß. Allein hier hatte die besondere Lehre über die Art, wie dieses „zweite Sakrament" zum Ziele führe, eine unerwartete, den Katholiken noch bis heute eigentlich nicht begreifliche Wirkung. Die Methode nämlich der Gnadenanerbietung im Bußsakrament, die Aufrichtung zunächst schroffer und strenger Bedingungen der Absolution, dann praktisch der Ermäßigung fast aller kraft der Vollmacht der Kirche oder des Priesters, wirkte auf Luther in unüberwindlicher Weise teils einschüchternd, teils zweifelerregend. Sein Gewissen bestätigte ihm die Berechtigung auch der härtesten Bedingungen Gottes und warnte ihn, den beruhigenden Aushilfen der Priester zu trauen. Erst als er bei Paulus erfuhr, daß Gott in Wirklichkeit seine Gnade nirgends an „Bedingungen" knüpfe, sondern ohne Verdienst auf bloßen Glauben an sein zusagendes Wort hin gewähre, fand er Frieden und ließ er gelten, auf **justificatio** hoffen zu können, ihrer vielmehr wirklich teilhaftig zu sein. Das letztere, die Zuversicht auf „bleibende" Rechtfertigung, auf eine für den Glauben stets vorhandene, nicht intermittierende Gnade muß noch besonders ins Auge gefaßt werden. Der Widerspruch, nicht gegen das Bußsakrament überhaupt, aber die rezipierte Form desselben, wurde für Luther auch zum Widerspruch gegen die römische Justifikationslehre überhaupt, nämlich sofern dieselbe die Gnade zwar für kein Stadium des Lebens ausschaltet, wohl aber überall beengt, indem sie auf „Stufen" ihrer Zuwendung reflektiert und behauptet, daß der Mensch, um in wachsendem Maße der Gnade teilhaftig zu werden, auf jeder Stufe thun müsse, „was an ihm ist" (**quod in se est**), um sich der Gnade würdig zu erweisen. Luther giebt vielmehr der Zuversicht Ausdruck, daß die Gnade „zu Hauf" über den Menschen komme, gar nicht oder ganz, in Wirklichkeit über allen, die „Glauben" haben, stets und ohne Maß walte.

In dieser Fassung aber bedeutet Luthers Rechtfertigungslehre nichts Geringeres als einen neuen Gottesgedanken gegenüber demjenigen, den der Katholicismus hegt. Luther hat an Christi Bethätigung gegen die Menschen, die ja die Bethätigung Gottes selbst in der Form ist, daß er den Menschen zeigt, wer er in Wirklichkeit und ohne beirrenden „Schein" sei, den Eindruck gewonnen und findet es auch durch „gewisse Worte" des NTs bestätigt, daß Gott Liebe sei, daß die Liebe für Gott „Natur" sei. Im katholischen Gottesbegriff fehlt ja die Liebe keineswegs unter den Eigenschaften Gottes, aber sie ist eine unter anderen, sie ist nicht der Kern überhaupt seines Wesens. Ihr vorgeordnet in Gott ist dessen „Freiheit" und „Allmacht", beide an sich noch sittlich neutral gedacht. Für Luther ist Gott zu oberst und zu unterst, so wie er in Christus uns offenbar ist und wie er noch verborgen ist, also daß er uns auch trotz Christus noch zum Teil wie ein Rätsel entgegenstarrt, sicher unbedingt zuverlässiger Liebeswille. Seine Liebe ist nur größer und mächtiger und geheimnisvoller, als daß wir ihre Bethätigung überall ergründen könnten. Bei Luther giebt es für uns mit Bezug auf Gottes Liebe kein Nachrechnen, sie ist in jedem Sinn über die „Vernunft" erhaben. Aber er hat sie vor sich als Gottes Personcharakter, und sein Dringen darauf, daß man sich nur an Christus ein Bild von Gott mache, bedeutet im Grunde, daß er ihn nur unter seinem Personcharakter gedacht wissen will. In Christus, dem Gotte in Menschengestalt, der alles für die Menschen thut, der sich selbst für sie wider Tod und Teufel, wider Schuld und Zorn einsetzt, ist es verbürgt, daß Gott nicht so kleinlich und so kühl ist, wie die katholische Rechtfertigungslehre ihn erscheinen läßt.

Den unmittelbaren Gemütsertrag seiner Entdeckung des Gottes, der alles erträgt, nur nicht, daß er in seiner Liebe „Lügen gestraft" werde, der das für die eigentliche Schmach ansieht, die Menschen ihm anthun können, daß sie ihm und seiner Gnade nicht „glauben", hat Luther in der „Freiheit eines Christenmenschen", d. h. seiner Gewißheit der „Geborgenheit" wider alle die sehr realen Gefahren, die ihn umringen, gefunden und in der bekannten Schrift von 1520 gepriesen. Wer begriffen hat, daß er zu einem prinzipiellen Gedanken über Gott gelangt ist, der denjenigen des Katholicismus wie einen profanen, einen unfrommen, von Menschen zurechtgeklügelten, ihnen wohl nur von Gottes

geheimnisvoll furchtbarem Feind, dem Teufel, eingeflüsterten empfand, begreift auch, daß ihm dem Katholicismus gegenüber gewiß war, nicht paktieren zu dürfen. War seine Lehre von der Glaubensgerechtigkeit ihm der Exponent seines Grundverständnisses von Gott, so mußte sie es sein, an der sich für ihn überhaupt die Wege schieden und an der er meinte wählen zu müssen zwischen Christus und dem Antichristen.

1. Neues Verständnis des sittlichen Guten und der Seligkeit. Luther hat es für unbegreifliches Mißverständnis angesehen, wenn man wider seinen Rechtfertigungsgedanken einwende, daß er sittliche Laxheit begründe oder doch gestatte. Ihm war umgekehrt klar, daß derselbe dem sittlichen Ernst und der sittlichen Freudigkeit erst wahrhaftes Leben und Beständigkeit gebe. Nicht von den Werken befreie der Glaube, sondern von dem Wahne über sie: non liberi sumus per fidem Christi ab operibus, sed ab opinionibus operum (de libert. chr.). Luther hat ohne theoretische Erfassung praktisch die Erkenntnis vor Augen oder in lebendiger, unmittelbarer Empfindung, daß sittlich geartete Verzeihung eine praktisch hilfsbereite Zuwendung des Verzeihenden zum Schuldigen, und umgekehrt wertgeachtete Verzeihung eine Umstimmung des Willens des Schuldigen gegenüber demjenigen, an dem er sich verfehlt hat, involviert. Wem es überhaupt etwas bedeutet, sich in alleweg im Glauben eines gnädigen Gottes versehen zu dürfen, der hat daran zugleich den kräftigsten Impuls „Buße zu thun", d. h. die Sünde zu fliehen und „gute Werke" zu verrichten. Es ist Luthers Gegnern stets unverständlich gewesen, wie er die römische Bußmethode zu lax finden und dann doch dem Gedanken eines bedingungslos gnädigen Gottes Raum geben konnte. Thatsache ist, daß es für Luther feststand, daß gerade dieser ein heiliger Gott sei, der die allerhöchsten sittlichen Forderungen ebenfalls „bedingungslos", d. h. so stelle, daß er nichts davon abmarkten lasse, der seinen Willen, das „Gesetz", aufrecht erhalte und keine Sünde anders als aus Langmut und auf Zeit ertrage. Luther kennt einen doppelten Ausgang der Menschen, eine Seligkeit und eine Verdammnis. Er sieht in Gottes unbedingter Gnade gegen „uns", die Menschen auf Erden, nur das sicherste Mittel Gottes, uns trotz der Sünde für das Gute zu gewinnen. Nicht die Furcht, sondern die Dankbarkeit ist für Luther das stärkste Motiv, sich Gottes Willen zu erschließen und in Gehorsam zu ergeben. Sofern aber der Mensch sittlicher Kraft bedarf, so ist es für Luther klar, daß der gnädige, verzeihende Gott gerade als der heilige sie gewähren wird; er kann sein Werk nicht halb thun, nicht Freude am Guten wecken und dann doch das Vermögen versagen. Luther stellt bekanntlich sogleich in der ersten seiner 95 Thesen das ganze Christenleben als „Buße" hin. Er kann sich schon damals nicht vorstellen, daß sie als das, was sie ja auch nach katholischer Vorstellung ist, eine innere Not und Aufrichtung, bloß ein jeweilen nötiger Einzelakt sei (unter evangelischer Umprägung der Akte konnte er immerhin fortfahren, ein „Bußsakrament" als feierlichen Akt aufrecht zu erhalten), er sieht vielmehr in ihr eine durch das ganze Leben hindurchgehende Erfahrung einerseits von mortificatio durch immer wieder neu bewußtwerdende eigene Unwürdigkeit, andererseits und besonders von vivificatio durch stetigen Kampf gegen die Sünde und das Fleisch und willige eifrige Übung in „guten Werken"

Indem Luther mit dem Katholicismus das sittliche Interesse teilt, überbietet er nun aber nicht nur dessen Methoden, dem Guten eine Heimstätte unter den Christen zu sichern, sondern auch dessen Verständnis des Guten selbst, seiner Bedeutung und seines Inhalts. In beider Beziehung ist es sein neues Verständnis für Gottes Wesen, welches ihm Perspektiven eröffnet, die dem Protestantismus dasjenige andere sittliche Gepräge geschaffen haben, das jeder, der beide Konfessionen in der Geschichte überschaut, bemerkt.

a) Auf der einen Seite durchbricht Luther den äußerlichen Charakter der Autorität des „Gesetzes", den der Katholicismus nicht zu überwinden vermag. Es ist nicht bloß ein „Wille" Gottes, der für uns ohne innere ratio nur eben als eine „Offenbarung" dasteht, daß man sich dem Guten hingiebt. Vielmehr ist es in Gottes „Natur" begründet, daß er den Willen des Guten hat, daß zu seiner Offenbarung auch das „Gesetz" gehört. Bei Luther bahnt sich eine Umbildung der Seligkeitsidee an. Nicht als ob ihm der Unterschied von zwei Regionen, des „Diesseits" und „Jenseits", je gleichgültig geworden wäre, und nicht als ob ihm der Gedanke des „Himmels" aufgehört hätte, das Heilsziel darzustellen. Wohl aber gewinnt ihm der Gedanke der Seligkeit des Himmels ein neues Gepräge gegenüber demjenigen des Katholicismus, dem visio Dei der Inbegriff derselben ist und dem „gute Werke" auf Erden nur die „Bedingung", im besten Falle eine negative Vorübung auf die Seligkeit sind, nämlich als Bethätigung von contemptus mundi. Die visio dei beatifica ist das sehr begreifliche Ziel eines Christentums, dem Gott zu

oberst „übersittliche“ Wesenheit, unendliche Substanz und in deren Genuß selige Person ist. Nach Luther ist Gottes Seligkeit, unter Vorbehalt durchaus auch einer unbeschreiblichen, wunderbaren „Herrlichkeit“ seiner Existenzweise, eine Seligkeit der Liebe, eine Wonne im Guten als seinem Lebenselement. Gott ist nach seiner „Natur“ selig und die Liebe ist seine „Natur“ Wohl ist ihn zu „schauen“ für den Menschen die Seligkeit, die dem Jenseits vorbehalten, aber man schaut ihn da erst in seiner ganzen Liebe. Und wo man auf Erden die Probe seiner unerschütterlichen und unergründlichen Liebe erfährt in der Vergebung der Sünden, da „ist“ auch bereits „Leben und Seligkeit“, der Vorschmack dessen, was der Himmel völlig bringt. Für den Katholiken ist die Mystik, die ekstatische Schauung der Vorschmack des Himmels auf Erden. Luther hat der Mystik zeitweilig großen Einfluß auf sein religiöses Leben verstattet, aber er hat nie Schauungen und Verzückungen nachgetrachtet und von der Mystik nur eine Anregung auf Verinnerlichung und Konzentration Gott gegenüber entnommen, sich genügend lassend an der Zuversicht, in Gottes Liebe zu stehen und kraft ihrer auch zu wachsen im Guten. In der Hauspostille führt er einmal aus (6^2, S. 133), daß man soll „das Himmelreich also verstehen lernen, daß es sei hie unten auf Erden . denn mit uns Christen hie auf Erden gehet es also, daß wir schon mehr denn die Hälfte im Himmelreich sind, nämlich mit der Seel und dem Geist, oder nach dem Glauben und ist allein darumb zu thun, daß unser Herr die Wand abbreche und wegthue, die noch dazwischen ist, das ist, daß wir sterben, so wird's alsdann eitel Himmel und Seligkeit sein“. An solchen Stellen ist natürlich nicht zu übersehen, daß der Himmel noch eine Realität neben der Erde ist, zugleich aber, was für Luther das Charakteristische ist, daß ihm Diesseits und Jenseits zusammentreten in dem, was man im Glauben hat. Er fährt a. a. O. fort: „In solchem Reich (dem Himmelreich auf Erden) haben wir das Leben in der *Hoffnung*, und sind, dem Wort und *Glauben* nach zu rechnen, rein von Sünden“, sind erst der „alte Sack und das faule Fleisch“ weggethan, „alsdann soll es mit uns *eitel* Leben, *Gerechtigkeit* und Seligkeit sein“

Durch den neuen Gottesbegriff und die neue Seligkeitsidee wird begreiflich, daß und wie Luther von einer „Heilsgewißheit der Gläubigen“ redet. Es handelt sich dabei um das certum esse de gratia Dei. Luther betont es immer wieder, daß wir nach dem Evangelium der Gnade Gottes als Vergebungswille und Hilfsbereitschaft „gewiß“ sein „dürfen“, daß ein Christ darüber auch gewiß „sei“ Er betont dabei auch, daß der Artikel von der Rechtfertigung aus Gnaden nur in der Theorie leicht zu fassen sei; „daß sich deß ein jeder für sich selbst gewiß solle annehmen“, das sei und bleibe dem Gläubigen in seinem Schuldbewußtsein ein schweres Ding. Dennoch hat Luther dem Christen die Zuversicht auf Gottes Gnade und zwar als eine, die über ihm „bleibe“, ihn auch zur Seligkeit bewahre, zur Pflicht gemacht. Er durfte es kraft seines Gedankens über die Liebe als Gottes Natur, und er konnte es ohne sittlicher Laxheit Vorschub zu leisten, weil ihm Gottes Liebe als sittliches Gut, als eine Bürgschaft dafür, daß Gott den Menschen, der sich nicht glaublos von ihm wende, in die Gerechtigkeit einführen und damit eo ipso selig machen werde, vor der Seele stand. Der Gedanke der immer gewissen Gnade Gottes bedeutete ihm nicht Gleichgiltigkeit und Schwäche Gottes gegen die Sünde, sondern Gottes Macht über die Sünde, und die Seligkeit bedeutete ihm nicht ein sittlich neutrales Gut, sondern das Gute als Gut, als Lebenselement des Himmels.

b) Das Gute, das „Gesetz“, gewinnt für Luther auch inhaltlich einen neuen Charakter. Für den Katholicismus ist das Sittengesetz immer zuletzt ein statutarisches Gesetz, ein Gebot und Verbot ganz bestimmter Dinge, eine Art von „Recht“, dessen Urheber nur nicht Menschen sind, sondern Gott selbst. Alle Mängel des katholisch-sittlichen Verständnisses bis hin zu den verrufenen Besonderheiten der jesuitischen Ethik hängen damit zusammen. Für Luther wird das „Gesetz“, das der „natürliche Mensch“ noch nicht versteht (ihm ist es, wie dem Katholiken, den Juden, allen, die das „Evangelium“ noch nicht kennen, auch diesen in den Momenten, wo sie sich nicht das Evangelium vor die Seele halten, ein „Gebot der Satzungen“, welches dem „Leben“, das aus dem Evangelium quillt, wie bloßer „Tod“, der Seligkeit wie ein Element unüberwindlicher Schrecken gegenübersteht!) zu einer einheitlichen, auf jedes Individuum, auf jede Situation besonders sich anpassenden Idee. Das „Gesetz des Geistes“, welches das Evangelium zum Verständnis bringt und dem Gott durch seinen Geist zur Macht im Menschen verhilft, ist kein solches der Werke, sondern des „Herzens“: Die „Person“ macht alles gut oder schlecht. Nicht als fehlte ein objektiver Maßstab, aber Luther zeigt ihn an Gott selbst als „Mensch“: ein „Christus“ für die Menschen zu werden ist die Aufgabe jedes Christen. Wie Gott Liebe ist und nicht umhin kann, seine Liebe kund zu geben, so „fordert“ er

auch nur Liebe. Dem „Glauben" ist es inneres Bedürfnis und seliger Trieb, „Liebe" zu bethätigen. Derselbe Glaube, der den Christen zum freien Herrn über alle Dinge erhebt, macht ihn auch zum Knecht gegen alle, gleichwie Christus der „König" ist und doch allen „dienet" In dem Gedanken, daß Liebe das Ganze des Guten sei, hat Luther mit der Schrift de votis monasticis 1523 sich vom Mönchsgelübde gelöst. Von jenem Gedanken aus wurde es ihm klar, daß das Mönchtum nicht als eine besondere Probe von sittlichem Ernst und als eine Darstellung der „Vollkommenheit" zu gelten habe. Zugleich hängt mit Luthers Verständnis für die Liebe als des Gesetzes „Erfüllung" seine Erkenntnis der Art des Gewissens des Christen zusammen.

5. Die neue Vorstellung von der Kirche und den Gnadenmitteln. a) Es kommt hier zunächst Luthers Schätzung der Kirche als prinzipiell nur einer Persongemeinschaft in Betracht. Man hat in Luthers Sinne beides zu betonen, daß die Kirche nur in Personen besteht, und daß sie eine Gemeinschaft bestimmter Personen ist. Nur wenn es „sancti" d. i. „Gläubige" giebt, ist Kirche vorhanden. Die Gläubigen stehen in einem kraftvollen Zusammenhange des Lebens, vermittelt durch Christus als das „Haupt" des Leibes, an dem sie jeder ein „Glied" sind. Der Gedanke vom Leibe Christi bedeutet für Luther, daß die Kirche nicht eine Organisation, sondern ein Organismus ist. Sie hat ein Eigenleben, weil Christus eine Eigenkraft bedeutet. Christus ist als Gott wunderbar gegenwärtig unter den Seinen. Luther weiß sehr wohl zu unterscheiden zwischen Christus und der Lehre über Christus. Eigentlich lebt die Kirche in und mit Christus selbst; sein „Geist" und „Wort" ist das Medium seiner Wirksamkeit. All das giebt der Kirche ein durchaus supranaturales, Luther sagt „himmlisches" Gepräge, sie „ist" der Himmel auf Erden. Der Unterschied dieser Betrachtung von der katholischen liegt in der Vorstellung von der Art der Beziehungen zwischen Christus (Gott) und den Gläubigen. Für Luther sind es Beziehungen, die durch „Zeugnisse" Gottes in Christus hergestellt sind, für den Katholicismus Beziehungen, die durch „Weihen" begründet werden. Für den Katholicismus ist es nicht möglich zu sagen, die Kirche bestehe nur, wenn es wirkliche „Gläubige" gebe, sancti, für ihn ist sie vollständig vorhanden, solange es Priester giebt, die in sich ein sanctum tragen und kraft dessen sancta (sacramenta) herstellen. Daß Menschen durch diese zu wirklichem Glauben gebracht werden, hofft er natürlich stets, bedeutet aber kein essentiale für den Kirchenbegriff. Auch der katholische Kirchenbegriff ist nicht bloß der einer heiligen Sachgemeinschaft. Aber was darüber hinausliegt, erschöpft sich in Rechtsordnungen. Luther denkt im Prinzip nur an Gemütsinhalte, die kein Recht faßt.

Statt Kirche sagte Luther gern „Christenheit" In der Schrift „Von den Conciliis und Kirchen" 1539 bemerkt er (EA 25, S. 353): „Dies Wort Kirche ist bei uns zumal undeutsch"; im Alten Testamente heiße ecclesia „Gottes Volk": „Und wären im Kinderglauben (apost. Symb.) solche Worte gebraucht, ich gläube, daß da sei ein christlich heilig Volk, so wäre aller Jammer leichtlich zu vermeiden gewest, der unter dem blinden, undeutlichen Wort (Kirche) ist eingerissen". Mit dem Gedanken vom „christlich heilig Volk" ist die Frage nach dem empirischen Bestand der Kirche angeregt. In dieser Hinsicht kommen als „neue" d. h. von der katholischen Anschauung am stärksten sich abhebende Gedanken Luthers diejenigen in Betracht, die er in der Schrift an den christlichen Adel entwickelt hat. Hiernach steht ihm die „Christenheit" vor Augen als geordnet in „Ständen" und „Berufen" Und hier vertritt er den Gedanken, daß die weltlichen Stände mit zum Leibe Christi gehören, daß sie weder in der religiösen Qualität, noch unter dem Gesichtspunkte ihres sittlichen Thuns geringere Glieder dieses Leibes seien, als die „geistlichen Personen", daß Christus auf sie und ihr Werk rechne, wie auf das der letzteren. „Man hat's erfunden, daß Papst, Bischof, Priester, Klostervolk wird der geistlich Stand genennt, Fürsten, Herren, Handwerks- und Ackerleut, der weltlich Stand. Welchs gar ein fein Comment und Gleißen ist. Doch soll niemand darüber schüchtern werden: denn alle Christen sein wahrhaft geistlichs Stands und ist unter ihnen kein Unterschied, denn des Ampts halben Das macht alles, daß wir eine Tauf, ein Evangelium, einen Glauben haben und sein gleiche Christen." EA 21, 281. „Dieweil dann nun, schließt L. weiter, die weltlich Gewalt ist mit uns getauft, hat denselben Glauben und Evangelium, müssen wir ihr Ampt zählen als ein Ampt, das da gehöre und nützlich sei der christlichen Gemeine." Die Ordnung heischt, daß man die „Ämter" auseinander halte; die öffentlichen Ämter ruhen auf Wahl der Gemeine. Ein richtig gewählter Priester ist wie ein „Amptmann", wie ein solcher „geht er vor", ist aber auch absetzbar wie ein solcher und dann nichts mehr als jeder andere Christ. Luther spricht hier den großen Gedanken

aus, daß „Christus nicht hat zwei noch zweierlei Körper, einen weltlich, den andern geistlich. Ein Haupt ist, und einen Körper hat er." Das ergiebt die Konsequenz, daß alle gleich sehr tauglich sind zum Dienst an dem, was der Christenheit als ihre Aufgabe in der Welt von Christus zugewiesen ist, nämlich sich wechselseitig an „Leib und Seelen zu fördern" Luther denkt keineswegs nur an den „Adel", die Fürsten und Obrigkeiten, auf die er ja seinen Appell zunächst praktisch zuspitzt, sondern ausdrücklich auch an „Schuster, Schmidt, Bauer": sie alle sollen es nur wissen, daß sie geistlichen Standes sind, „alle gleich geweihet Priester und Bischöfe", die ein jeder durch „seins Handwerks Ampt und Werk" im stande und berufen sind, „dem andern nützlich und dienstbar zu sein", daß er an seiner Stelle als ein Christ leben und gedeihen könne. Wir mögen sagen, daß Luther hier die „Kultur" einbeziehe in das „Reich Gottes", freilich ohne volles Bewußtsein um das Problem, das in solcher Kühnheit steckte. Leitend ist für ihn der neutestamentliche Gedanke vom allgemeinen Priestertum" Dilthey hat aber nicht Unrecht, wenn er (s. oben S. 149, 4) seine entschlossene Zurückdämmung der Ansprüche des Klerus auch in Verbindung bringt mit der Hochgemutheit, mit der in der Renaissance die Träger der weltlichen Kultur sich beurteilten, mit der auch der „Bauersmann" begann seine Menschenrechte zu reklamieren. Luther sah nur eben in den Menschen, die ihn umgaben, die alle „getauft" waren, die Christen und reklamierte ihnen ihre Christenrechte. Dabei entdeckte er im Vorübergehen auch eigentümliche, qualitativ gleichwertige Christenpflichten aller an ihrem Orte. Das war die Freisprechung und Adelung des „bürgerlichen Lebens"

b) Die obigen Citate ergeben, daß Luther nicht an sich das „Amt" der Bischöfe 2c. beanstandete. Er hat oft genug hervorgehoben, daß er freilich auch „kirchische" Priester nicht neben, aber unter den „geistlichen" Priestern gelten lasse, nämlich Priester, die „das Wort Gottes und die Sakramente sollen handeln" Das führt auf Luthers spezielle Gedanken über die Kirche als K u l t u s g e m e i n d e. Daß es eine solche innerhalb der Christenheit geben solle, ist ihm nie zweifelhaft geworden. Das Neue bei Luther ist, daß er die Begriffe „Kirche" und Kultusgemeinde unterscheidet. Er betrachtet diese nur, daß ich so sage, wie eine Provinz in jener. Er hat nie daran gedacht, wie der Katholicismus, den Staat, das bürgerliche Leben, der Kirche als Kultusgemeinde unterzuordnen, zu unterwerfen, aber er hat wohl daran gedacht, die Welt der Kirche als Leib Christi einzuordnen, sie, wie den Kultus, den er letzlich nicht anders taxiert als auch eine zur „Welt" gehörige „Ordnung", dem Geiste Christi, der Liebe, dienstbar zu machen.

Stammt ihm die Obrigkeit, der Staat, die ganze Welt, von Gott, so hat es für ihn natürlich keine Schwierigkeit, die Kirche als Kultusgemeinschaft freilich als eine Stiftung Gottes zu deuten, als eine Ordnung Christi, die von ihm mit besonderen Gaben und Wundern ausgestattet ist. Die Kultusgemeinde ist bestimmt zur Ausbreitung des Reichs Christi; ihre Grundlage ist der Taufbefehl. In ihr als Anstalt mit Ordnungen zur rechten, allerwärts geübten Predigt werden die Christen in regulärer Weihe geboren und erzogen. „Wir stellen solche Ordnungen gar nicht um der willen, die Christen seind. Denn die bedürfen der Dinge keins, um welcher willen man auch nicht lebt, sondern sie leben um unsertwillen, die noch nicht Christen seind, daß sie uns zu Christen machen" Christen haben ihren Gottesdienst im Geiste: „ein Christ der Taufe, des Worts und Sakraments nicht darf, als ein Christ, denn er hat's schon alles, sondern als ein Sünder" (Deutsche Messe, 1526, EA 22, S. 228 f.) Luther fingiert einen Idealchristen. Der käme mit der Bibel aus, die er selbst lesen und sich auslegen könnte. Aber, wenn er a. a. O. auch insonderheit an die „Einfältigen und das junge Volk" denkt, die erst „der Schrift gewohnet, geschickt, läuftig und kündig drinnen" werden sollen, so ist er doch nicht der Meinung, daß es wirklich fertige Christen gebe. Sich selbst mindestens rechnet er nicht dazu und redet mit „wir" von denen, die sich zu der „geordneten" Predigt halten müßten. Seine Hauptsorge ist, daß man daraus wieder ein „Werk" mache, einen sonderlichen Gottesdienst, der als ein „Gesetz" die Seligkeit vermitteln solle.

Indem L. hervorhebt, daß letzteres die Meinung der „päpstlichen Gottesdienste" sei, so ist er bei der Einführung einer rechten evangelischen „Ordnung" wesentlich darauf bedacht, daß alle Darbietung in der Gemeindeversammlung sich darauf richte, daß das „Wort Gottes" lebendig werde, Verständnis finde und als das eigentliche Gnadenmittel zu seiner Wirkung gelange; daß er neben die „Predigt" immer in Gedanken und praktisch die „Sakramente", insonderheit die regelmäßige Feier des Abendmahls gestellt hat, bedeutet nicht an sich ein Hängenbleiben in katholischer Tradition. Denn auch im Sakrament ist es das „Wort", auf welches es ihm ankommt. Eher ist es als Residuum katholischen Wesens zu beurteilen, daß er eine eigentliche Rechtfertigung der Feier der

Sakramente nur aus der „Einsetzung Christi" herleitet und zwar nicht anders, als weil er es eben „befohlen" hat. Persönlich konnte Luther freilich dem „gewissen Worte" auch viele tiefe „Erfahrung" von Trost oder Versicherung aus den Sakramenten zur Seite stellen. Das rechtfertigt ihn persönlich, ohne gerade „Neues" an seinem Christentumsverständnis darzustellen. In seiner besonderen Theorie über das Abendmahl bleibt er katholischen Gedanken näher als irgendwo. Und doch ist es ein Großes, daß er den Gedanken der Opferung mit klarem Bewußtsein und großer Festigkeit ausgeschaltet hat, so wie daß er auch dem Wunder im Abendmahl, Schwankungen im Streite mit Zwingli abgerechnet, keine andere Bedeutung beigelegt hat, als das zagende, schuldbewußte Gewissen zum Glauben zu ermutigen. Er kennt keinen Sakramentszauber. Nicht das äußerlich Übernatürliche, das Wunder, ist ihm das Anbetungswürdige im Abendmahl, sondern nur die sich auch hier bezeugende und besonders deutlich bewährende Gesinnung Gottes als gratia oder favor.

So innig Luther sich selbst zum Gottesdienst als Kultus gehalten hat, so hat er sich doch nie in ihm verfangen. Luther hat es empfunden, daß derjenige noch nicht wirklich von der „Kirche" ausgeschlossen sei, der in ungerechter Weise exkommuniziert worden. Er hat immer im Auge behalten, daß wenn „kirchische Priester" einen nicht mehr bedienen wollen, jeder christliche Bruder einem den gleichen Dienst thun könne. Und er hat die „Predigt", die Vater und Mutter ihrem Hause halten durch Schriftlesung, Katechismusunterweisung, Gebet, stets als eine Ergänzung aller kultischen Predigt und Sakramentsdarbietung angesehen, der qualitativ gleiche Kraft innewohne. —

Die hervorgehobenen Punkte bezeichnen die Hauptlinien auf denen Luther in neuer Weise ein Verkündiger des Evangeliums gewesen. Sie wollen nicht dafür gelten, den „ganzen" Luther anschaulich zu machen. Zum Bild des „ganzen" Luther gehört auch die ihm eigene Art, immer wieder mit den theologischen Mitteln zu wechseln. Er redet, und schreibt immer ad hoc, meist ad personam. Daß er vielfach vergeblich ringt seine Gedanken voll herauszuarbeiten, ist für jeden erkennbar. Zum Teil folgt er Intuitionen, die er nicht dauernd festhält. Er weiß es aus tiefster Empfindung, daß sein Rechtfertigungsglaube voll sittlicher Triebkraft ist, aber er vermag die flutende Fülle seiner inneren Erlebnisse nur durch sehr mannigfaltige „Theorien" zu regulieren. Der große Gedanke von dem Einen Leibe Christi, der so „weltlich" wie „geistlich" sei, ist doch nicht triebkräftig bei ihm geblieben. Er genügt sich meist an der Anschauung (was an sich nichts „Neues" war, sondern sich mit katholisch-mittelalterlichen Gedanken begegnete), daß die Obrigkeit ihm Hilfe schuldig sei, da die Bischöfe versagten. Freilich scheint mir, daß er an den Personen mehr irre geworden, als an den „Aemtern" Durch trübe Erfahrungen wurde ihm wieder „klar", daß die Welt „Welt bleibe". So ist es wohl mehr aus praktischem Pessimismus, als aus gewandelter Theorie geschehen (die Schrift „von weltlicher Obrigkeit" 1523 ist nicht zu sehr zu urgieren), daß er die Gebiete des Reiches Christi und der Welt wieder gesondert hat. Bemerkenswert bleibt jedenfalls, daß er bis zur katholischen Schätzung der Welt nie zurückgekehrt ist. Den „weltlichen Beruf", die Ehe, die bürgerliche Hantierung hat er stets höher geschätzt, als nur eine „Erlaubnis" von seiten Gottes und eine Konzession an das „Fleisch", er hat stets im Auge behalten, daß es nirgends mehr Gelegenheit giebt, Liebe zu üben, als in den weltlichen, natürlichen Beziehungen. Nicht nur „Möncherei", sondern auch Liebesthätigkeit in „selbstgemachten" Formen, blieb ihm „eiteler Gottesdienst". Aber daß es eine positive sittliche Freude an der Welt gebe, ist ihm nur selten noch zum Bewußtsein gekommen. Vielmehr meinte er, daß einem Christen Freude und Leid der Welt nicht mehr an die Seele heranreiche. So wurde die Hoffnung auf den Himmel — keine müde, weiche, sondern zielfrohe — ein Hauptfaktor seiner Frömmigkeit; im Grunde war sie es stets, ohne sie kann es ja auch keine christliche Frömmigkeit geben. Mit dem Gedanken einer auf Erden nicht auszurottenden Erbsünde hat er sich die Erfahrungen, die er am eigenen Herzen und an den Menschen machte, erklärt und hat im Zusammenhang mit ihm besonders die Schrecken des Gesetzes begriffen. Im übrigen kämpfte er mit dem „Gesetze" stets als der Mann, der sich am Katholicismus zerarbeitet hatte wie Paulus am Pharisäismus. Ein dauernder Faktor der Beunruhigung für ihn war der Prädestinationsgedanke. Das servum arbitrium war ihm in Sünde und Gerechtigkeit eine Realität. Er, der wunderbar willensmächtige Mensch, hatte den Eindruck, daß er im Grunde gar keinen Willen besitze. Er verrät das als seine Empfindung, daß er eigentlich nicht „lebe", sondern gelebt „werde" Vielleicht ist das das Größte an ihm. Denn es deutet auf eine Kraft der religiösen Empfindung in ihm, wie sie nur wenige ertragen. Er selbst hatte zum Teil

das Gefühl, als ob er unter ihrer Wucht zu Grunde gehen könne; er ist es auch nicht, der sie jedermann zugemutet hat.

IV. Lutherische und reformierte Kirche. Es hat zunächst nur eine große, zusammenhängende evangelische Bewegung gegeben. Aber sie wurde bald von sehr mannigfach gearteten Persönlichkeiten getragen. Der größte Mann der Zeit neben Luther, der selbstständigste neben ihm, war Zwingli. — K. B. Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik insbesondere des Protestantismus I, 1864, Nr. 2: D. Reformationswerk Ulrich Zwinglis oder die Theokratie in Zürich, S. 125 ff.; A. Baur, Zwinglis Theologie, 2 Bde 1885 und 1889; R. Stähelin, Huldreich Zwingli, 2 Bde, 1894 u. 1897. Speziallitteratur im Art. „Zwingli"

Vergleicht man Luther und Zwingli, so möchte man es beklagen, daß die Natur aus ihnen nicht Einen Mann gemacht. Denn jeder hat das, was dem andern hauptsächlich fehlt. Sie waren wie berufen, sich zu ergänzen, sich jedenfalls in die Hände zu arbeiten. Thatsächlich knüpft sich an ihr Zusammentreffen das schlimmste Verhängnis der Reformation. Die „Schuld" zwischen Luther und Zwingli abzuwägen, geht nicht an. Sie beide erscheinen in den Schranken ihrer Art, wo sie in Konflikt kommen. Der Spezialanlaß, die verschiedenartige Auffassung des Abendmahls, konnte nur so große Konsequenzen gewinnen, weil Luther den anderen „Geist", den er in Zwingli spürte, nicht richtig zu deuten wußte. Zwingli war kein „Schwärmer", wie Luther argwöhnte. Mit seiner Sonderlehre über das Abendmahl hat er nicht, oder doch nicht im großen, Schule gemacht. Calvin hat ihn hier überholt. Was die reformierte Kirche in ihren Hauptvertretern mit Bezug auf das Abendmahl und überhaupt die Gnadenmittel anders gelehrt hat, als Zwingli und Luther, geht wesentlich alles auf Calvin zurück. Der wahre Unterschied von Luther und Zwingli ist seit Hundeshagen historisch klar gelegt. Zwingli war Staatsmann, Luther nicht. Der letztere hat von dem „Triumphator und Imperator" Zwingli geredet, und der letztere hat gemeint, für Luther sei regnum Christi nur internum. In solchen Äußerungen beurteilen sich die großen Männer in der Hauptsache richtig; die Hauptsache verdeckte sich beiden nur da, wo sie sich gegenübertraten. Vom Zwinglianismus ausführlicher zu handeln, verbietet sich in diesem Artikel um deswillen, weil er ein gar zu kleines Gebiet des Protestantismus behauptet hat. Die deutsche Schweiz darf als die zwinglische Kirche angesehen werden, auch sie mit Einschränkungen. Bern und Basel haben noch Sondergepräge. In späterem Zusammenhang wird sich kurz bezeichnen lassen, was die zwinglisch-reformierte Kirche Eigentümliches wenigstens lange behalten hat. Es liegt besonders auf dem Gebiete der Kirchenverfassung, einigermaßen auch des Kultus.

1. Das Luthertum. Zu den vor dem 3. Abschnitte genannten dogmengeschichtlichen Werken von Loofs (vgl. besonders § 84 u. 89) und Seeberg (§ 74 u. 76—78) füge ich als spezielle Litteratur hinzu: H. Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrh., 3 Bde, 1857; ders., Die Entstehung und Fortbildung des Luthertums u. die kirchl. Bekenntnisschriften desselben 1548—1576 (1863); K. B. Hundeshagen, Beiträge (s. oben Zeile 6), Nr. 1: Das religiöse u. d. sittliche Element d. christl. Frömmigkeit nach ihrem gegenseitigen Verhältnis u. dem unterschiedenen Einfluß desselben auf die Lehr- und Kirchenbildung des älteren Protestantismus; A. Ritschl, Die Entstehung der lutherischen Kirche, ZKG I, 1876, S. 51 ff.; K. Müller (Tübingen), Die Symbole d. Luthertums, Preuß. Jahrbb. Bd 63. 1889, S. 121 ff.; Fr. Frank, D. Theol. d. Konkordienformel, 4 Bde, 1858—1865; Herrlinger, Die Theol. Melanchthons, 1879; F. Nitzsch, Luther und Aristoteles, 1883; E. Tröltsch, Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon, 1891; W. Dilthey, Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert, 3. und 4., zum Teil auch 5. Artikel: Melanchthon und die erste Ausbildung des natürlichen Systems in Deutschland, Archiv für Philos. VI, 1893, S. 225 ff., 347 ff., 518 ff.; A. Harnack, Philipp Melanchthon 1897, jetzt in „Reden und Aufsätze", 1904, Bd I, 171 ff.; F. Loofs, Melanchthon als Humanist und Reformator, ThStK 1897, S. 641 ff.; G. Kawerau, Melanchthon neben Luther ib., S. 668 ff.; ders., Die Versuche, Melanchthon zur kath. Kirche zurückzuführen, Schriften des Vereins für Ref.-Gesch., Nr. 73, 1902; R. Seeberg, Melanchthons Stellung in d. Gesch. d. Dogmas u. der Dogmatik, NkZ 1897, S. 126 ff.; W Thomas, Die Anschauungen d. Reformatoren vom geistl. Amte, I Melanchthon, Gieß. Diss. 1901; H. Römer, D. Entwickelung d. Glaubensbegriffs bei Mel., Bonner Diss. 1903; Art. „Melanchthon" in Bd XII S. 513 (hier die weitere Litt.). G. Hoennicke Studien zur altprotest. Ethik 1902; H. Schmid, D. Dogmatik d. ev.-luth. Kirche (ein Kompendium der Theol. des 17. Jahrhunderts; mir zur Hand in der 6. Aufl. 1876); M. Koch, Der ordo salutis in der alt-luth. Dogmatik 1899; Grützmacher (oben S. 147,34) S. 47—98. Für die Rechtsentwickelung s. die Sammlung der evang. Kirchenordnungen (die freilich nicht nur die lutherischen Gebiete ins Auge faßt) von A. L. Richter, 2 Bde, 1846 u. E. Sehling, I, 1 1902, dazu die kirchenrechtl. Werke von Richter-Dove-Kahl, Sohm, Rieker (oben S. 139, 3),

Für die Symbole die Ausgaben von Hase (nur lateinisch) und von J. T. Müller (lateinisch und deutsch); auch die Sonderartikel. Für die katechet. Litteratur s. Art. „Katechismen und Katechismusunterricht“ Bd X, spez. S. 139 ff., jetzt auch K. Knoke, D. Martin Luthers Kleiner Katechismus nach den ältesten Ausgaben, 1904, sowie J. M. Reu, Quellen z. Geschichte d. kirchl. Unterrichts in d. ev. Kirche Deutschlands zwischen 1530 u. 1600 I, 1. 1904: Süddeutsche Katechismen (berücksichtigt auch die nichtluth. Gebiete); E. Steitz, Die Privatbeichte und Privatabsolution in der lutherischen Kirche, 1854. Für Entwickelung der Verfassung, d. kirchl. Unterrichts, des Kultus gleichermaßen Achelis (S. 147, 50) passim, des Kultus Rietschel (ib.) passim.

In erfolgreicher Weise hat Ritschl sich bemüht, dem Gedanken Eingang zu verschaffen, daß die sich seit den oben S. 138, 15 bezeichneten Jahren „lutherisch“ nennende Kirche im wesentlichen den Geist des Mannes verrate, dessen Sondergedanken sie auszuschalten bemüht war, Melanchthons. Er sah in Melanchthon eine Art von Verderber des wahren, großen Luthertums, einen Mann, der von Luther wohl in vortrefflicher Weise Einzelheiten sich angeeignet und in Schulform gebracht habe, aber für Luthers tiefste Blicke kein Verständnis gehabt habe. Ein Widerspiel der Gedanken Ritschls begegnet uns bei Heppe, der in Melanchthon den eigentlichen Genius der Reformation sah, den ethisch besonders durchgebildeten, freien, maßvollen Mann, der die Paradoxien und persönlichen Härten Luthers so zu mildern wußte, daß er der Reformation eigentlich erst die weiten Bahnen erschloß. Ganz recht hat weder Ritschl, noch Heppe, immerhin ersterer erheblich mehr als letzterer. Melanchthon als religiöse Persönlichkeit oder auch nur als Theolog über Luther zu stellen, geht nicht an. Aber Luther selbst ist viel mehr auf Melanchthon eingegangen, als Ritschl beachtet hat. Luther hatte eine deutliche Empfindung für die Schranken seiner eigenen Persönlichkeit, zumal das war ihm nicht verborgen, daß er kein Organisator sei, als Theolog kein Systematiker. Beides aber war Melanchthon, auch er in sehr bestimmten Schranken, aber innerhalb dieser in hohem Maß. Luthers Sphäre war die Kanzel, die Seelsorge, Melanchthons die Gelehrsamkeit, die Schule, die Universität. Letztere und ihren Lehrbetrieb auf die Bedürfnisse der evangelischen Predigt einzurichten, war sein eigentümliches Charisma und sein ganzes Interesse. In ihm verband sich der Humanismus ganz anders als in Luther, der die in Erasmus am glänzendsten vertretene geistige Richtung eigentlich nur pro tempore auch gelten ließ und sie als gefährlichen, negativ wider den Papst, bezw. die Scholastik brauchbaren, positiv für die Sache des Evangeliums wenig brauchbaren Bundesgenossen ansah. Melanchthon fand die Form, positiv den Humanismus in den Dienst des Evangeliums zu stellen, die Luther als heilsam einleuchtete. Sollte das Wort Gottes, die Predigt, die Reformation ausrichten, so mußte man einen Pfarrerstand heranbilden, der sich darauf verstand, die Bibel richtig zu handhaben und der zugleich mit den an sich religiös neutralen Mächten der Bildung der Zeit Fühlung hatte. Daß auch das Letztere nötig sei, daß die „Vernunft“ vielleicht doch zum Evangelium ein Verhältnis finden, für es in Dienst genommen werden könne, begann Luther unter dem Einfluß Melanchthons einzusehen, wenn ihm auch ein Widerstreben im Innersten übrig blieb. In diesem Widerstreben hatte er recht, aber Melanchthon hatte auch recht, nur daß er Luthers Ideen außerordentlich vereinfachen, vielmehr verengen mußte, um recht zu bekommen. Die Situation war jedoch die, daß ohne große „Reduktion“ Luthers Ideen den Massen nicht zu vermitteln waren. Davon gewann Luther selbst einen Eindruck. Und nun bewunderte er mit Recht Melanchthons Fähigkeit, doch den „Kern“ zu treffen und lehrhaft, schablonisiert, aber doch nicht entgeistet, zu formulieren. Melanchthon war nicht der dürftige Schulmeister, wie Ritschl ihn im Grunde ansah. Er war ein großer, rechter Schulmann, der es wußte, wie ein Pädagog vorgehen muß, um nicht zu viele dahinten zu lassen und doch auch den Schülern, die das Größere fassen können und das Ziel sehen lernen, das Nötige zu bieten. Gewiß hat Melanchthon die Reformationskirche „verschult“, aber ohne das wäre sie wahrscheinlich den sich sammelnden geistigen Widerständen der alten Kirche nicht gewachsen gewesen. Es ist ein Verdienst von Tröltsch, hier ein richtiges Verständnis geschaffen zu haben.

A. Luthers Lehre in Melanchthons Fassung. In Betracht kommt, was Ritschl einseitig hervorgehoben hat, doch aber in der That eine besonders folgenreiche Einengung Lutherscher Gedanken darstellt:

a) Die Deutung der Kirche als coetus scholasticus. In der ersten Ausgabe seiner loci hat M. bekanntlich gar nichts über die Kirche zu bemerken gefunden. Dann hat er in der Augustana und Apologie, nicht minder noch in der zweiten Ausgabe der loci 1535 (wenigstens in dem speziellen locus de eccl.) Gedanken über das Wesen und die „notae“ der Kirche ausgesprochen, die durchaus Luthers prinzipiellen Vor-

stellungen korrespondieren. Hier ist die Kirche noch nicht primär die Kultusgemeinschaft und hier steht nicht der Gedanke der Gnadenmittel in technischer Form voran, sondern der Gedanke von der congregatio sanctorum und von Christus als unmittelbar persönlichem Haupt seiner Gemeinde und Grundlage ihrer Existenz. Dagegen in der dritten Ausgabe der loci 1543 sind diese personalen Momente, die im Hintergrunde nicht fehlen, verdeckt durch das Interesse an der Kultusgemeinschaft und ihren Ämtern und spezifischen Darbietungen. Hier geht M. (CR XXI, 825) sogleich davon aus, daß Paulus schreibe: quos elegit, hos vocavit. Gilt es immerhin prinzipiell, daß die Kirche der coetus electorum ist, so trifft man diesen doch nirgends, als im coetus vocatorum. Dieser aber ist einem coetus scholasticus zu vergleichen. Mit letzterer Definition der ecclesia glaubt M. ausdrücklich der päpstlichen, wonach die Kirche ein regnum sei, genügend entgegen zu treten, denn ein coetus scholasticus verlange kein sichtbares, einheitliches Oberhaupt, auch keine Macht, zumal auch keine „auctoritas interpretandi legem". Richtig ist an der päpstlichen Definition, daß die Kirche zweifellos visibilis ist. Im übrigen kommt es bei der Kirche aber nur darauf an, daß in ihr der Unterschied inter docentes et auditores gewahrt werde, und daß das Evangelium oder die hl. Schrift allein als veritas gelte. Geschieht das, so erfüllt die Kirche den Beruf, den sie von Gott hat, ihm eine Gemeinde zu sammeln, die seinen Sohn erkennt und in dessen hereditas eintreten kann. Charakteristisch ist besonders, wie M. den Fall entscheidet, wo ein Zweifel über den Sinn der Bibel entsteht. Dann gilt prinzipiell, daß ipsum verbum Dei judex est. Aber, fügt er alsbald hinzu: „et accedit confessio verae ecclesiae" Mit letzterer Wendung repetiert er einen Gedanken, den er (schon in der praefatio zur zweiten Ausgabe, dann aber) ausführlicher in der Schrift De ecclesia et auctoritate verbi Dei (1539, CR XXIII, 595 ff.) erörtert hatte. Gegenüber den petulantiora ingenia, die nie ganz fehlen werden, aliquo modo septis opus est ecclesiae, die in den testimonia ab apostolis et certis auctoribus accepta zu finden sind. Diese testimonia sind nicht eine auctoritas für sich, sondern sie sind nur eine admonitio bezüglich der wahren Autorität, des klaren Inhalts der Bibel. Die wahre Kirche „bekennt" sich immer zu den gleichen articuli fidei, ganz bestimmten Lehren über Gott, das Heil, seine Bedingungen und Mittel. Und so schließt M. diese Lehren einfach in den Gedanken von Christus als Fundament der Kirche mit ein: fundamentum non potest poni aliud praeter id, quod positum est, quod est Jesus Christus, hoc dicto complectitur (Paulus) cognitionem incorruptam omnium articulorum fidei (et prohibitionem cultus idolorum — dies letztere geht auf dasjenige in der kirchlichen Sitte des Katholicismus, was sich nicht als „Stroh, Stoppeln ꝛc." beurteilen läßt, sondern widerchristlich ist).

Hierbei ist nichts im einzelnen zu konstatieren, was Luther nicht auch geschrieben haben könnte. Daß die Kirche eine schola sei, meint auch er, und die articuli fidei sind auch ihm in der Kürze (Apostolikum!) der Lehrgegenstand darin. Aber Luther identifiziert nicht die „Kirche" und ihre „Schule" Und das „Wort Gottes" bleibt ihm noch etwas anderes als eine doctrina. So auch sind ihm die Pfarrer, die „docentes", nicht ganz so wichtig, wie M. sie hingestellt! Auch auf den consensus ecclesiae in der Lehre legt er nicht das Gewicht wie M., wenigstens nicht auf den konstatierbaren, empirisch belegbaren (vgl. die Schrift „Von den Conciliis ꝛc."). Es ist eben der „reduzierte" Luther, der bei M. zu Wort kommt.

b) Der Entwurf des Systems. Ursprünglich hatte M. mit seinen loci keine andere Absicht, als den Bibellesern eine kurze Orientierung zu gewähren, indem er eben nichts als die „loci", die Grundbegriffe, um die sich in der Bibel alles bewege, darbiete. Alles in der Bibel ist darauf berechnet, die beneficia Christi, die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben, klar und eindringlich zu machen. Der privaterbauliche Zweck des Werks tritt in den späteren Ausgaben (beiden) zurück. Nicht als ob M. da ein anderes als das praktische Interesse walten ließe, aber es handelt sich jetzt für ihn darum, ein „Lehrbuch" für die Kirche als „Schule" zu bieten und für diesen Zweck den ganzen Bibelinhalt, soweit er eben der fides zum Objekt werden muß, anschaulich zu machen. In der Bibel findet sich, wie M. in der zweiten Ausgabe (CR XXI, 341) bemerkt, eine ganz deutliche methodus, et quidem aptissima oeconomia et mira arte distributa. Sie ist im Grunde nur von Einem Gedanken erfüllt, und es ist keine geringe Kunst, wie M. das zeigt. Gegenüber der verbreiteten Rede, daß M. kein Systematiker sei, muß betont werden, daß er unzweifelhaft ein guter ist. Man darf nur nicht moderne Ansprüche erheben. Für M. kommt es darauf an, alle „Stücke" des Glaubens, unverkürzt

und in richtiger Reihenfolge sämtliche wirklichen „articuli fidei", zusammen zu stellen und so ein richtiges corpus doctrinae zu schaffen. Er vermag es mindestens in recht lehrhafter und eindrücklicher Weise für die „Teile" des Glaubens auch das „geistige Band" aufzuweisen. Soll die Kirche ihren Zweck als Glaubensschule erfüllen, so müssen diejenigen, die als Pfarrer hin und her die reine Lehre verbreiten sollen, so instruiert werden, daß sie alles in der Bibel richtig finden und deutlich in seinem Zusammenhang erfassen können. Dafür will M. die Grundlage liefern, indem er die Bibel übersichtlich „interpretiert" Zwar unterscheidet er die potestas und das donum interpretationis der Schrift; das letztere ist an keinen „ordo" gebunden, sicut propter locum vel titulum non datur spiritus sanctus (3. Ausg., CR XXI, 844 ff.). Aber das bedeutet nicht mehr, daß er die Laien so gut wie die Pfarrer als berechtigte docentes dächte (im Blicke auf die Schwärmer war ihm das „Amt" — ohne auf Weihe zu reflektieren —, die eruditio theologica, zum notwendigen Requisit eines Lehrers des Glaubens geworden), es bedeutet für ihn nur (oder wesentlich), daß die evangelischen Pfarrer sich nicht darum sorgen sollen, wenn kein Bischof sie mit der potestas ausstattet. Seit Luther ist das donum der Schriftauslegung denen abhanden gekommen, die noch immer die potestas in Anspruch nehmen, den Bischöfen. Die potestas hängt am donum — und das haben die Evangelischen und sichern es sich eben durch ihre Theologie —, nicht umgekehrt.

Daß für M. der Gedanke von der Rechtfertigung aus Gnaden das Centrum der reinen Lehre, der Hauptartikel des Glaubens ist, läßt sich in keiner Ausgabe seines Lehrbuchs verkennen. Ist er darin der Schüler Luthers, so bedeutet es mindestens einen sehr geschickten Griff, wenn er den Inhalt der Bibel, von Anfang an und bis zuletzt, auf doctrina legis und promissio gratiae disponiert. M. bringt in feste, schlichte, man darf freilich zum Teil auch sagen grobe Linien, was Luther in tiefen Intuitionen mit fließenden Grenzen vor sich sah. Es handelt sich nach M.s Schilderung bei lex und gratia um zwei Lebenszustände, die wie zwei Staffeln in der Geschichte erscheinen, doch aber auch beieinander bestehen. Die lex ist Gottes fordernder Wille, das evangelium Gottes helfender Wille. Seit Adams Fall und infolge der Erbsünde ist die Kraft des Menschen so geschwächt, daß er nur das Äußerlichste vom Gesetz noch erfüllen, geschweige Gott wirklich gefallen kann. So wirkt das Gesetz auf den Menschen nur erschreckend und begründet contritio. Aber dann wird durch das Evangelium die gratia d. i. misericordia Gottes offenbar, die durch Christus als mediator und propitiator begründet worden, es verkündet eine justificatio gratis propter Christum. Die justificatio besteht an sich nur (das ist definitionsmäßig eine Verengerung des Lutherschen Gedankens) in der remissio peccatorum, sie gewährt reconciliationem seu acceptationem personae ad vitam aeternam (CR XXI, 742). Aber das Evangelium bedeutet keine Abrogation des Gesetzes und ist deshalb nicht bloße promissio gratiae, sondern auch praedicatio poenitentiae (S. 734); so verlangt es auch nicht nur fides („fiducia quod propter filium Dei recipiamur", S. 743), sondern zugleich conversio S. 877 Ihm zur Seite geht die Wirksamkeit Gottes im hl. Geiste, ohne den es schon nicht zur heilsamen fiducia kommt und der dann vollends die lex einprägt und zu erfüllen hilft. So führt das Evangelium zur renovatio, Wiederherstellung der justitia originalis, die sich freilich erst im Himmel vollendet. Dieser Abriß der Gedanken M.s über den wesentlichen Bibelinhalt ist uns vom kirchlichen Unterricht her so geläufig, daß wir leicht übersehen, wie viel Schwierigkeiten es immerhin hatte, ihn von Luthers vielgestaltiger Verkündigung aus zu gewinnen. Das Charakteristische bei M. ist die saubere Definition aller Begriffe, die ihn freilich auch zu ziemlich äußerlicher Abgrenzung derselben gegeneinander veranlaßt.

M. schaltet überall ein, was sich im populären Sinn an Konsequenzen wider den Katholicismus ergiebt. Priestertum und Mönchswesen und nicht biblische Sakramente werden abgethan. Andererseits zeigt er sich bereit, von den überlieferten Institutionen möglichst viel zu erhalten. Er ist sorgfältig darauf bedacht (besonders in der 3. Ausg.). an klaren sententiae patrum zu zeigen, daß sein bezw. das evangelische Bibelverständnis den consensus ecclesiae, ganz die Lehre der purior antiquitas repräsentiert. So schafft er den docentes der evangelischen Kirche nach allen Seiten Klarheit und Beruhigung. Sein Abriß der Bibellehre ist wirklich dem „Volke" vertraut und geläufig geworden. Er ist behaltbar und bietet keinen Anstoß. M. verdankt es ihm, als der „Ethiker" der Reformation gepriesen zu werden, und er wird wirklich dem sittlichen Bewußtsein des „Volks" gerecht, freilich ohne es zu vertiefen.

Das Christentum ist für M. unter dem Gedanken der Rechtfertigung aus Gnaden

die rechte Anleitung zur Buße. Ritschl war es, der zuerst erkannte, daß Luthers Rechtfertigungslehre praktisch sich in erster Linie wider das katholische Bußwesen richtet. Nichts bestimmt das katholische religiös-sittliche Personleben stärker als das Bußsakrament. Es war ein glücklicher Gedanke M.s, Luthers Lehre wesentlich als bessere Bußlehre zu popularisieren. Der neue evangelische Weg zur Absolution blieb deutlich, und was am katholischend Wege berechtigt erscheinen konnte, war in höherer Form gewahrt. Die innere psychologische Verknüpfung der einzelnen Momente an der poenitentia zu zeigen, hat M. nicht die Fähigkeit. Luther ist darin viel größer als er. Bei Luther spürt man eben das originale Erleben. M. bietet eine objektive Doktrin, nach der „Bibel" Ich halte es für richtig, wenn Tröltsch darauf hingewiesen hat, daß M. den Bußprozeß, den er schildert, sich nicht im Individuum bewußt in Einzelstadien, gar in einem momentanen Bruche verwirklichend denke. Dafür ists M.s Schilderung viel zu kühl „biblisch-historisch" Er führt durch die Welt- und Heilsgeschichte, nicht durch die Geschichte der einzelnen Seele. Es ist deutlich, daß M. sich die conversio praktisch als gleichmäßig durch das Leben sich hinziehend vorstellt. Luthers erste These hat ihm, so könnte man sagen, „alles" klar gemacht. Gnaden- und Sündenbewußtsein läßt er stetig beieinander wohnen und sich gegenseitig integrieren. Der eigentliche Grundübergang im Christenleben vollzieht sich schon in der Taufe, die nach M. mit Recht Kindertaufe ist. Diese ist das sacramentum vel signum der Überführung des Menschen in den Gnadenstand, aus dem dem bloßen Gesetze verhafteten Lebenszustand in den durch das Evangelium befreiten und gestärkten. Die Taufe behält ihre Kraft für das ganze Leben. M. gewährte durch seine Schilderung und Zusammenordnung der wesentlichen „Artikel" des Glaubens den Pfarrern das Mittel, den Kontrast des evangelischen Standpunkts und des katholischen zu freudigem Bewußtsein zu bringen und mit der dankbar frohen Empfindung doch auch eine sittlich ernste Stimmung auszulösen.

c) Die Verbindung der evangelischen Lehre mit der Wissenschaft und der Kirche mit dem Staat. α) Nachdem M. erst die Formel von der Kirche als Schule, Glaubenslehranstalt, gefunden hatte, bot sich ihm auch die Möglichkeit, den evangelischen Glauben und die neue „Bildung", die Reformation und den Humanismus in inneren Konnex zu bringen. Er hat dem Glauben, der Bibel, nach dem Maße seines Verständnisses nicht das geringste vergeben. Vielmehr entnimmt er es aus der Bibel selbst, daß zwischen dem Glauben und der Vernunft ein Zusammenhang bestehe. Er knüpft bei der Beobachtung an, daß der ihm geläufige (auch scholastisch-mittelalterliche, aber von der antiken Philosophie gebildete, daher dem M. als wissenschaftlich verbürgte) Gedanke von einer „lex naturalis" nicht nur von der Vernunft, sondern auch von der Bibel vertreten werde. Nach ihm zieht er sich sogar durch die ganze Bibel mit hindurch und ist der Hintergrund auch des Inhalts der lex revelata. Schon in der zweiten Ausgabe der loci sind die Gedanken, die M. hier ausgebildet hat, deutlich zu erkennen, vollends beherrschen sie die dritte. Das Menschengeschlecht ist geschaffen und erlöst, so hebt M. alsbald in letzterer an, S. 607, daß es eine imago und ein templum Dei Deum celebrans sei. Denn Gott will „agnosci" und „celebrari". So hat er miram artem daran gewendet, daß er, seine providentia, schon aus der Natur erkannt werde. Zugleich hat er den Menschen die Erkenntnis des Unterschieds von gut und böse eingepflanzt. M. vergleicht die lex naturalis ausführlich mit dem Dekalog und zeigt, daß sie sowohl zu der ersten, als zu der zweiten Tafel Beziehung habe. Nur die eigentlichen mysteria divinitatis, die der Dreieinigkeit, sind nicht kraft ihrer als Erkenntnis dem Menschen eingepflanzt oder bei bloßer Beobachtung der Welt erkennbar. Der Dekalog gehört ja schon der „Geschichte" nach dem Sündenfall an und ist als eine spezifische Offenbarung eins der beneficia, durch die Gott die Erlösung vorbereitet. Denn freilich nach dem Sündenfall lebt der Mensch an sich mit Bezug auf alles, was er ursprünglich als lex naturae klar erkannt hat, in „schrecklichen Zweifeln" Der Dekalog dient schon mit dazu, dem Menschen zur certitudo über Gott wieder zu helfen. Freilich nur so, daß Gott praktisch durch ihn zum Gegenstand der Furcht wird, denn der Mensch kann es nicht ahnen, daß Gott nicht bloß fordere, sondern auch helfe. Vollends kann es ihm nicht von Ferne in den Sinn kommen, wie Gott helfen will, daß eine reparatio des Sündenfalls zu stande kommen soll. Das zeigt erst das Evangelium, welches völlig Neues, in der lex naturalis nicht Angedeutetes offenbart, nämlich die Erlösung durch Christus und die Glaubensgerechtigkeit. Aber diese führt ja letztlich nur wieder zum Urstand zurück und schafft so vollends der lex naturalis Genüge. Man muß bei M. auseinanderhalten das „natürliche Gesetz" an sich und des Menschen Bewußtsein um es, die conscientia,

die nach dem Sündenfall dunkel und ungewiß geworden ist. Auseinander zu halten ist auch die schöpfungsmäßige lex im Menschen und außer ihm, in der umgebenden Natur. Beide sind ihm durch den Sündenfall „zweifelhaft“, unklar geworden. Für beide bedarf er, um wieder zur certitudo zu gelangen, der lex spiritualis, die die „Offenbarung“ allein gewährt. Die Offenbarung liegt in der Bibel vor. Wir mögen wohl bedenken, daß es ein ingens Dei beneficium ist, quod certum librum ecclesiae tradidit et servat (S. 801). Aber sind wir als Christen und auf übernatürliche Weise wieder certi über Gott, so gewinnt nun gerade auch die Pflege der „natürlichen“ Gotteserkenntnis Interesse und Wert für uns und die Kirche. Kraft der lex naturae gewinnt der Glaube doch ein Gepräge von Rationalität. M. sieht im Blicke auf sie Gottes Thun in der Erlösung sich darstellen als die Verwirklichung eines ursprünglichen, von der Sünde durchkreuzten, dadurch an sich in Frage gestellten, doch aber nicht notwendigerweise aufgehobenen, vielmehr im Überschwang der Güte, die auch einen Ausweg sucht und findet die ira zu beschwichtigen, festgehaltenen Willens Gottes. Die „Rationalität“ des Christentums hebt M. freilich nicht als solche hervor; es handelt sich ihm mehr darum, daß Gottes innere Beständigkeit und wunderbare Überlegenheit zu Tage tritt. Im Grunde ist bei M. der Gedanke der lex naturalis ja auch supranatural bedingt. Von einer „Autonomie“ dieser lex kann nicht bei ihm geredet werden; sie beruht nur auf einem anderen Thun Gottes als die lex revelata, nämlich auf seinem Schöpferthun, während letztere sein Erlöserthun einleitet. Aber im relativen Sinn ist jene nur „natural“, nämlich sofern die impii sie auch noch kennen. Es ist M. je länger je sicherer gelungen, mittelst der (übrigens auch Luther vertrauten, von diesem aber wesentlich nur polemisch, etwa wider „Moses“ benutzten) Idee des „natürlichen Gesetzes“ in neuer Weise, anders und doch ebenso eindrucksvoll als in der Scholastik, der Kirchenwissenschaft ein ideelles Fundament in der „Vernunftwissenschaft“ d. i. in der Kulturwelt zu sichern. Freilich nur äußerlich. Denn M. hat eigentlich die Vorstellung von zwei Stockwerken des „Wissens“. Man muß nach ihm zuerst heimisch werden in dem oberen, dem des biblischen Offenbarungswissens. Dann kann man sich auch in dem unteren, dem des Vernunftwissens (wieder) einrichten.

An Spekulationen über Gott und die einheitlich-mannigfaltige „lex“ hat M. sich nicht herangewagt. Nicht als ob ihm solche kein Interesse eingeflößt hätten. Aber nüchternen und frommen Sinns hat er sich an die „Grenzen“ gehalten, die dem Menschen auf Erden gesteckt seien. Die Trinitätslehre und die Lehre von den zwei Naturen Christi, die ihm deutlich in der Bibel offenbart waren, haben wohl sein Verlangen nach mehr Verständnis gereizt. Aber er hat sich damit beschieden, auf den Himmel und die uns dort bevorstehende letzte Offenbarung zu warten. Im Himmel wird man endlich alle Geheimnisse Gottes wirklich durchschauen, auch erkennen, welches die modi incarnationis Christi gewesen. Es ist nicht bedeutungslos, daß M. sich den Himmel nochmals als eine schola, die wahre academia gedacht hat. Luthers ethische Vorstellung von der Seligkeit ist nicht auf ihn übergegangen. Daß die justitia in sich selbst beatitudo sei, daß der höchste Lebensinhalt, der Inhalt des „ewigen Lebens“, Liebe sei, ist ihm nicht verständlich geworden. Gott will agnosci und celebrari. Die Seligkeit ist ewiger Preis der Himmlischen in „Gesprächen“ über Gott und sein nun endlich voll begriffenes Wesen. Das war in gewisser Weise auch nur eine „Reduktion“ Lutherscher Gedanken, aber eine besonders bedenkliche. Sie bedeutet die ernstlichste Verschiebung der Lehre Luthers in M.s Fassung.

β) M. hat sich nicht daran genügt, eine Theorie herauszustellen, wiefern Glaube und Vernunft, Christentum und Menschentum sich begegnen. Vielmehr hat er sich auch praktisch daran begeben, eine Neuordnung des Schulwesens zu schaffen. Es handelt sich nur um höhere Schulen, Pädagogien und Universitäten (vgl. Ph. Hartfelder, M. als Praeceptor Germaniae, Mon. Germ. paedag. ed. Kehrbach Bd VII, 1889). Das Interesse des Glaubens, der Kirche, ist das führende, Philologie, Philosophie, die ganze Artistenfakultät „dient“ der Theologie, ist Vorstufe für die theologische Fakultät. Aber das von der Offenbarung aus abgesteckte Gebiet des „menschlichen Wissens“, der litterae, gewinnt durch M. doch eine wohlbemessene Selbstständigkeit und Würde. Es hatte an den lutherischen Universitäten Licht und Luft zum Gedeihen. Seine loci hat M. gedacht als Muster eines theologischen Lehrbuchs. Sie sind in der That „das“ Lehrbuch für die ganze Epigonenschaft der Reformation geworden, wenn sie auch nur in einzelnen Territorien „offiziell“ eingeführt wurden. Zu ihnen gehören als „Propädeutik“ die Lehrbücher der Philosophie, die M. schuf. Natürlich konnte M. auf das Schulwesen, den festen

Lehrbetrieb, nur Einfluß gewinnen mit Hilfe der Obrigkeiten. Er ist es, der überhaupt das Verhältnis zwischen der lutherischen Kirche und dem Staate geregelt hat. Schon in der 2. Ausgabe der loci hat er sehr ausführlich de magistratibus et dignitate rerum politicarum gehandelt (CR XXI, 542ff.): Evangelium docet de quadam spirituali et aeterna justitia in corde, nec abolet interim in vita corporali oeconomiam aut politiam, sed docet et oeconomiam et omnes politias ratione constitutas bonas ordinationes Dei esse. Die magistratus sind nicht nur durch die ratio sanktioniert, sondern auch ganz eigens, „positive“, durch Gott: sunt bonae creaturae Dei sicut fruges, vinum etc. Bibelworte und viele „Historien“ der Bibel bestätigen das. Die Obrigkeit ist berufen „Hüter“ des ganzen Gesetzes zu sein, selbstverständlich der lex naturalis, aber auch des Dekalogs und zwar „beider Tafeln“ Jn dem Dekalog ist ja nur „wieder“ klar gemacht, was der Zweck der Menschheit ist, zumal auch in der Gemeinschaft, „ut videlicet innotescat deus ac glorificetur“. So ist der Schutz der ersten Tafel und damit der Kirche der praecipuus finis der Obrigkeit. Die „Positivität“ des Rechts und der Pflicht der Obrigkeit bietet für M. die Möglichkeit, durch die „Offenbarung“ bestimmen zu lassen, was der Obrigkeit zustehe und was nicht. Sie hat der reinen Glaubenslehre, d. i. der Bibellehre, überall Raum zu schaffen und sie hat der Lehranstalt für den Bibelglauben, der evangelischen Kirche, da die Bischöfe nun einmal nicht helfen wollen, die nötigen äußeren Ordnungen zu geben. Sie hat auf der andern Seite aber nicht selbst die Bibel zu interpretieren und nicht inhaltlich von sich aus den Glauben zu formulieren. Vgl. auch M.s (ursprünglich zur Philosophiae moralis epitome, 1538, gehörigen, dann auch selbstständig verbreiteten) Traktat: An principes debeant mutare impios cultus, cessantibus aut prohibentibus episcopis etc. (CR XVI, 85). Die Fürsten gehören in M.s Sinn nicht unter die docentes, sondern unter die auditores in der Kirche. M. hat auch den Begriff der „praecipua membra ecclesiae“ für die „principes et ceteri magistratus“ geprägt (CR XVI, 89). Aber daraus leitet er nirgends mehr ab, als daß sie äußerlich, in Hinsicht der „disciplina“, freilich „Herr“ sind über die docentes, nämlich als „Menschen“ Als „ministri verbi“ aber sind die Glaubenslehrer, die Pfarrer, unabhängig und für die Obrigkeit wie für alle „auditores“ autoritativ. (Vgl. Art. „Konsistorien, Konsistorialverfassung“ Bd X S. 752ff.). M. hat die eigentliche Jdee des lutherischen „Staatskirchentums“ herausgearbeitet. Die Kirche ist nach seiner Meinung durchaus „einzufügen“ in den Staat als „Ordnung“ Jn allem, was „äußere Ordnungen“ betrifft, ist der Staat so souverän, daß der Fürst, der Magistrat nur Gott verantwortlich ist. Von Gott her hat er als praecipuum membrum ecclesiae, d. h. als vor anderen mit „Macht“ ausgestattet, die Pflicht zu sorgen, daß Gottes Wort jedenfalls nicht unterdrückt werde. Aber was Gottes Wort „sagt“, das hat er in der Kirche zu „hören“, und sich danach als „Person“ zu bemessen. Eine Schwierigkeit hatte die M.sche Gedankenreihe nur insofern, als doch die Obrigkeit im Streitfalle, wie eben in der Reformationszeit, selbst entscheiden mußte, welche Partei das Wort Gottes auf ihrer Seite habe. Über diese Schwierigkeit half die Selbstgewißheit der Evangelischen hinweg. Daß Luther Gottes Wort richtig verstehe und der eigentliche doctor scripturae sacrae sei, schien für M. außer Diskussion.

B. Die orthodoxe lutherische Kirche. Wer von Melanchthon herkommt, kann sich in der Schilderung der „Orthodoxie“ ziemlich kurz fassen. Ritschl hat darin ganz recht, daß diese durch und durch von M. bestimmt ist. Sie lebt und webt in demjenigen Verständnis des Evangeliums, welches M. präzisiert hatte. Man darf da nicht die Ablehnung des Philippismus urgieren wollen. Der Philippismus war der wider Luther verselbstständigte Melanchthonismus. Das Luthertum steht auf dem Luther vertretenden Melanchthonismus. Jn den Einzellehren hatten die Theologen der eigentlichen Reformationszeit begreiflicherweise noch ein gewisses Maß von Differenzen untereinander ertragen. Ertragen hatte selbst Luther, daß M. und andere nicht auf jeden seiner Gedanken eingingen. Sogar in der Abendmahlslehre hatte er M. freie Hand gelassen. Jhm gegenüber fand er das gute Zutrauen, daß er den Kern der Sache wahre. Die unglückliche Haltung in der Zeit des Jnterims hat M. persönlich bei einem großen Teil der Evangelischen das Vertrauen gekostet, und sie hat ihm zum Teil Freunde von jener Art erweckt, die gefährlicher sind als Feinde. Nachdem einmal die Gegensätze der Philippisten und Gnesiolutheraner heillos geworden, war es gerade auch nach M.s Grundsätzen Sache der Obrigkeiten, einzugreifen und dem Worte Gottes, nach ihrer Einsicht in das Verhältnis der hadernden Gruppen, den Sieg zu verschaffen. Die Fürsten und Magistrate sind ganz korrekt verfahren, indem sie zunächst nur an Wiederherstellung der

tranquillitas als allgemeines Staatsinteresse dachten und längere Zeit die Gegensätze miteinander bestehen ließen. Erst als ihr Gewährenlassen die Theologen vollends eigenwillig und streitsüchtig machte, haben sie Partei ergriffen. Daß dabei diejenige Gruppe, die unter dem Namen Luthers stritt, die bevorzugte wurde, ist im Grunde nicht verwunderlich. Der Territorien waren damals in Deutschland so viele, daß auch der Philippismus nicht verschwand. Gab es zur Zeit noch keine Möglichkeit, in einem und demselben Territorium zwei so hart aneinander geratene Richtungen, wie die der Gnesiolutheraner und der Philippisten, beisammen zu hegen, so bot eben die Vielheit der Territorien die Möglichkeit, daß sie doch beide Bestand behielten. Die Philippisten der deutschen Landeskirchen haben sich dann mit neuer Betonung bloß „reformiert" genannt. Ihre nahe Berührung (immerhin nicht Übereinstimmung) mit dem Calvinismus in der Abendmahlslehre verdeckte ihnen manche bedeutsame Differenz mit den diesem meist zugethanen außerdeutschen „reformierten" Kirchen. Sie haben dann bei diesen Freundschaft und Anlehnung gesucht und gefunden, auch Anregungen besonders in Hinsicht ihrer Gestaltung des Kultus von da empfangen. Bei den meisten deutschen „reformierten" Kirchen handelt es sich doch dauernd nur um eine Nüance innerhalb des Luthertums. Vgl. Art. „Philippisten" Bd XV S. 322 ff.

Das Gnesioluthertum sammelte sich oder wurde gesammelt im Zeichen der Konkordienformel, demnächst 1580, des Konkordienbuchs. Es ist m. E. nicht die Aufgabe der Konfessionskunde, den Inhalt der „Bekenntnisse" im einzelnen vorzuführen. (Ueber die Aufgabe der Symbolik vgl. den ihr gewidmeten Sonderartikel). Für die orthodoxe Zeit blieb es dabei, daß die Symbole nur strittig gewordene Punkte erledigten und daß im übrigen die Bibel die einzige wirkliche Autorität des Glaubens sei. Das gilt, wiewohl Leonh. Hutter ein **Compendium locorum theologicorum e Scriptura S. et libro Concordiae collectum**, 1609, herausgab und damit Melanchthons loci für die sächsischen Universitäten offiziell verdrängte (er behielt doch M.s Schematismus bei!). Denn dieses Werk gehört zur **theologia catechetica**, nicht **acroamatica**, und ist nicht ohne weiteres als Typus zu verwerten. Der Klassiker der Periode, Johann Gerhard, widmet in seinen loci den Symbollehren wenig und ganz nebenher Aufmerksamkeit. Viel wichtiger war ihm der **consensus patrum**, der Nachweis, daß Luthertum und alte Kirche sich begegneten. Niemand war „gleichgiltig" gegen die Symbole, vielmehr wußte sich jeder auf sie verpflichtet, und die Universitäten unterrichteten auch eigens über sie, aber ein Mann wie Gerhard war so vollkommen regiert von dem Eindruck ihrer Übereinstimmung mit der Bibel und hatte übrigens so völlig recht mit der Überzeugung, daß sie ihrerseits nur eben auf die Bibel verpflichteten, daß er sich unbefangen als bloß durch die Bibel „gebunden" empfinden konnte. Man kann auch nicht einmal sagen, daß die Bibel zwar als **norma normans**, die Symbole als **norma normata** erachtet wären. Vielmehr war die Bibel selbst auch **norma normata**. Es kam für die Theologie nur darauf an, schulmäßig zu interpretieren und systematisieren und übrigens kunstgerecht zu verteidigen, was sie enthalte (Joh. Gerhards Werk führt den Titel: **Loci theologici cum pro adstruenda veritate tum pro destruenda quorumvis contradicentium falsitate per theses explicati**; es hebt sogleich an: **Cum Scriptura s. sit unicum et proprium theologiae principium, ideo ab ea merito initium facimus**). Man kann sagen, die Bibel sei das Land des Glaubens selbst gewesen, die Symbole eine Schutzwehr des Landes, die doch nur der Feinde wegen angelegt war. Sie zeigten einige besonders bedrohte Punkte. Ihre Lehre im einzelnen darzulegen, ist deshalb in der Konfessionskunde nicht am Platze, weil es die falsche Vorstellung erweckt, als ob sie vor anderen als wichtig empfunden wären. „Wichtig" war vielmehr jede Bibellehre in gleichem Maße. Zwar identifizierte man nicht Rechtfertigungs- oder Heilsglauben und Bibelglauben schlechtweg. Wenn man von den **articuli fidei** sprach, dachte man an den Heilsglauben. Selbst da unterschied man zwischen **articuli fidei fundamentales** und **non fundamentales**. Die in ihrer Art höchst interessante, technisch musterhaft durchgeführte Schrift des Nikolaus Hunnius (s. d. A. Bd VIII S. 459) *Διάσκεψις* **theologica de fundamentali dissensu doctrinae evangelicae-lutheranae et calvinianae seu reformatae** (zuerst 1626), die nach allen Seiten feststellt, was „fundamental" im Glauben sei (der Terminus „Fundamentalartikel" geht auf sie zurück), zeigt die Orientierung der **fides** im spezifischen Sinne von **fides salvifica**. Aber sie zeigt zugleich, daß man der Bibel sich doch in allen Stücken verpflichtet wußte und der Kirche die Aufgabe zuschrieb, für „jedes" Gotteswort einzutreten.

Die Symbole hatten ihre praktische Hauptbedeutung für die lutherischen Staaten.

Diese hatten sie in erster Linie nötig: die Confessio Augustana als Grundlage für die Anerkennung ihres Verhaltens von seiten des Reichs; das Reich hatte eine Präzisierung der evangelischen Lehre verlangt, um eine Urkunde zu haben, die juristisch brauchbar sei. Wiederum hatten die Staaten dann gegenüber der unter den Evangelischen selbst entstandenen Unsicherheit der Ausführung vieler Punkte ein Dokument oder eine Sammlung von Dokumenten für nötig erkannt, woran sie eine speziellere Orientierung für ihre innere Kirchenpolitik hätten. Es ist eine abstrakte Betrachtung der Symbole, wenn man sie — in Deutschland — von dem Bedürfnis der Territorialobrigkeiten an einen „Leitfaden", um sich in den innerevangelischen Wirren „durchzufinden", ablöst. Diese abstrakte Betrachtung, man kann auch von religiöser Idealisierung sprechen, hat nach der Festlegung des Konkordienbuchs bei einigen begonnen, sie hatte ein Vorspiel an der Glorifizierung der Augustana. Es gab Theologen (Hutter), die von einer Inspiration auch der lutherischen Symbole, speziell der Konkordienformel, redeten. Aber das hatte keinen Bestand. (Wirklichen Anklang fand nur die Lehre, daß Luther eine spezifische göttliche vocatio gehabt habe.) Die Obrigkeiten machten, nachdem sie, mit Hilfe der Theologen (vgl. S. 162, 24—38) ermittelt hatten, was wirklich als „evangelisches" Verständnis der Bibel in den strittigen Punkten zu erachten sei, ihrerseits jede Zulassung zum theologischen Lehramt (zum Pfarramt und zu der noch wichtigeren Professur) abhängig von der Anerkennung der Symbole. Aber das bedeutete nicht, daß nun der evangelische Lehrer die Symbollehren vor anderen zu traktieren gehabt habe. Eher könnte man sagen, daß die zumal in der Konkordienformel behandelten Lehren als „erledigte", thetisch und antithetisch geklärte, zurücktraten. Im synkretistischen Streite regte sich unter den Theologen der Wunsch nach einem neuen Symbol. Calov dachte, die Zeit verlange ein Werk wie den „Consensus repetitus fidei verae Lutheranae in illis doctrinae capitibus, quae contra puram et invariatam August. Confessionem aliosque libros symbolicos in libro Concordiae comprehensos impugnant D. Georgius Calixtus ejusdemque complices" Aber die Staaten hatten schon begonnen, sich ihre Aufgaben anders zu formulieren als zu der Zeit, wo sie den liber Concordiae edierten. Zu einem neuen lutherischen Symbol ist es daher nicht mehr gekommen.

Die wichtigste theologische Schöpfung der orthodoxen Zeit war eine ausgeführte Lehre über die Inspiration der Bibel. In der zweiten Ausgabe seiner loci hat Gerhard diese Aufgabe in die Hand genommen. Ich darf in der Kürze auf Tröltschs oben S. 156, 46 genanntes Werk verweisen. Der dialektische Kampf mit den römischen Theologen, zumal mit den schlagfertigen Jesuiten, zwang die protestantischen Theologen, die Lehre von der Bibel als „sicherem" und „bloßem" Gotteswort so zu gestalten, daß sie das heilige Buch als axiomatische Grundlage aller Glaubensgedanken mit mehr Recht hinstellen konnten, als die römischen Theologen den inspirierten und unfehlbaren Papst. Gewann dabei die Bibel erst vollends jenen Charakter, wo jedes Wort in ihr wichtig wurde, so ist es um so mehr zu beachten, daß die lutherischen Theologen doch beherrscht blieben von einer einheitlichen praktischen Intuition in Hinsicht des Wesens des Christentums. Auch in dieser Beziehung glaube ich Tröltsch zustimmen können, wenn er den Nachweis antritt, daß Melanchthons Deutung des evangelischen Christentums als wahre Buße vermöge von lex und evangelium den eigentlichen Grundakkord der orthodoxen Lehre bilde. Die Veranstaltungen Gottes zum Heile des gefallenen Menschen werden von vielen noch ein Teil mirakulöser gedacht, als von Melanchthon, der Glaube, das Bibelverständnis, gelten vollends als eine mechanische Wirkung des heiligen Geistes, die Verschiebung der Seligkeitsidee wird noch deutlicher, der metaphysische Gottesgedanke gewinnt Konsequenzen, wie Melanchthon sie noch nicht im Sinn gehabt (unio mystica mit der Trinität als Ziel des nun auch erst völlig ausgerechneten „ordo salutis"), in der Sakramentslehre war man ja von vorneherein auf anderer Fährte als Melanchthon (man verselbstständigte die Sakramente in einer Weise, die hart an die katholische Schätzung wieder herantrat), das alles sind Parerga im Verhältnis zu dem von Melanchthon ererbten und stets überzeugend befundenen Grundschema der Gedanken über den Bibelinhalt. Man wurde in der orthodoxen Periode nicht reicher, als Melanchthon, aber auch nicht ärmer. Ganz dem Geiste Melanchthons gemäß ist die kühle, ruhige Gleichmäßigkeit der Erörterung aller loci. Keiner ruft vor den anderen einen lebhafteren Pulsschlag hervor. Scheinbar stehen sie auch äußerlich nebeneinander. Schließlich fehlt es doch nicht an einem ideellen Zusammenhang, speziell vom Gottesbegriff her, d. h. von Gottes Interesse an der lex her. Eine genauere Darstellung der orthodoxen Lehre hätte das Dogma von der Satisfaktion, die Christus statt der Sünder Gott geleistet hat, kräftig zu beleuchten. Denn es hängt in spezifischer

Weise zusammen mit dem Gedanken der lex, auch einer lex naturalis, und verknüpft die Uebervernunft des Evangeliums mit den rationalen Gedanken und Stimmungen, die der „Glaube“ gelten lasse. In ihm hat die orthodoxe Theologie gezeigt, daß sie Melanchthons Lutherverständnis in geistiger, religiöser Verarbeitung zu eigen hatte, daß sie in den Triebkräften desselben wirklich lebte. Es ist kein Zufall, daß jenes Dogma das dauerhafteste Stück der orthodoxen Lehre geworden ist.

An der Frömmigkeit der Orthodoxie fällt auf, wie befriedigt sie war. Nie wieder ist der evangelische Glauben in so weiten Kreisen gleichermaßen seines Objektes und seines Rechtes gewiß gewesen. Die Bibel war wirklich der certus liber, und man freute sich der certitudo gratiae in der Demut solcher, die sich durch „fremdes Verdienst“ gerettet wissen. Zuzugeben ist, daß die sittlichen Impulse des Glaubens nicht mehr in gleicher Deutlichkeit und Stärke empfunden wurden, wie von Melanchthon und Luthers genuinen Schülern. Man vertröstete sich gegenüber der Sünde in einer oberflächlicheren Weise, als wie Luther und Melanchthon gethan, auf den Himmel, wo es anders stehen werde. Melanchthons ausgeglichene Sünderstimmung (die an sich deutlich genug absticht von Luthers entschlossen trostvoller) war übergegangen in gewohnheitsmäßige Ergebung in die Unüberwindlichkeit der Sünde. Aber man achtete doch ernstlich auf justitia civilis, ohne sich daraus einen Ruhm zu machen. Daß Gottes Gesetz mehr verlange als sie, deß war man sich bewußt. In hohem Maße ist Himmelshoffnung das Element der orthodoxen Frömmigkeit. Das ist an und für sich gemeinchristlich. Fehlte solche Stimmung, so deutete das auf religiöse Öde. Aber es fehlte das Gegengewicht einer bewußten sittlichen Bewertung auch der Welt. Man sah keine eigentlichen Aufgaben in der Welt vor sich. Was bei Luther Pessimismus im Blick auf die Personen war, hatte sich in sittliche Ideenlosigkeit umgesetzt. Melanchthon hatte noch „Ideen“, wenigstens bezüglich der Obrigkeit, gehabt. Er hatte die Dreiständelehre (procreatio: Familie, bürgerliche Arbeit, educatio: Schule, zumal Glaubensschule, Kirche, gubernatio: Obrigkeit) aufgestellt und damit guter Ordnung vorgearbeitet. Denn die Obrigkeiten waren auf ihn eingegangen. Nun ließ man die Obrigkeiten walten und genügte sich, ein jeder in seinem „Stande“ Aber man wußte nicht recht, weshalb man sich daran halten dürfe. Man lebte mit gutem Gewissen in ehrbarer „Weltmäßigkeit“, aber im Grunde nur auf Bibelworte hin und ohne nach einem „Sinn“ der Welt zu fragen. Den Sinn des Menschenlebens überhaupt hatte Melanchthon mit den Worten definiert: homo ideo conditus est, ut in eo illucescat Deus et per eum patefiat, und hatte daran auch eine Theorie von der societas geknüpft, nämlich, daß immer „alii alios“ zu „lehren“ hätten. Das hatte praktisch (auch in seinem Sinn) ergeben, daß eigentlich die Geistlichkeit die ideale Direktive des Lebens zu geben habe. In der That nahm die ehrerbietige Hingabe an die Lehre, die man im Katechismusunterricht und von der Kanzel vernahm, den breitesten Raum in der orthodoxen Frömmigkeit ein. Überhaupt die „Kirchlichkeit“, das „Sichhalten zum Gotteswort und Sakrament“ Eigenes Bibellesen wurde gewünscht, war aber, schon im äußerlichsten Sinn, dem „Volke“ größtenteils gar nicht möglich. Dem allem, zumal der festen Umzäunung des Glaubens durch schematisierte Bibellehre, entspricht es, daß die orthodoxe Frömmigkeit zwar persönlich kräftiges, aber wenig individuelles Gepräge hat. Die edelste Blüte lutherischer Frömmigkeit zeigt das geistliche Lied und die geistliche Musik der Zeit. P. Gerhardt und J. S. Bach weisen auf Lichter in dieser Frömmigkeit, die man nicht übersehen darf. Es ist dankbarer Versöhnungs- und darin begründeter tapferer Vorsehungsglaube, der ihr Mark ausmacht und beweist, daß Luthers froher Preis der „Freiheit eines Christenmenschen“ in den Gemütern nicht verklungen war.

2. Die reformierte Kirche. Man darf auch von ihr wie einer geschlossenen Gruppe sprechen, wiewohl sie es nie in dem Maße, wie die lutherische, zu einer „Bekenntniseinheit“ gebracht hat. In ihr begegnen wir lauter Partikularbekenntnissen d. h. Lehrformulierungen, die nur für bestimmte Länder galten. Aber inhaltlich stehen die überaus mannigfaltigen Bekenntnisse sich in ihren charakteristischen Merkmalen so nahe, daß es doch das Richtige ist, zusammenfassend von einer reformierten „Kirche“, nicht reformierten „Kirchen“ zu reden. Nur die englische Staatskirche, das Anglikanertum, muß wie ein Sondertypus innerhalb des reformierten Protestantismus betrachtet werden. Es wird sich in diesem Artikel nur darum handeln können, die Besonderheiten des Reformiertentums neben dem Luthertum zu kennzeichnen. Nicht als ob jenes gewissermaßen als der Nebenläufer hingestellt werden sollte. Ich habe schon oben S. 143, 13 darauf hingewiesen, daß der reformierte Teil numerisch die Hauptmacht des Protestantismus repräsentiere. Da

wäre es gewiß thöricht, ihn in irgend einem Sinn in den Schatten zu rücken. Allein er ist historisch immerhin die spätere Form des Protestantismus, und so ergiebt es sich von selbst, daß man bei historischer Betrachtung mit Luther beginnt und dann doch wohl auch mit Recht sich zuerst zum „Luthertum" wendet. Wiederum darf man sich dann, mindestens wo Kürze am Platze ist, daran genügen lassen, wesentlich nur bei den Punkten zu verweilen, die die Differenz der reformierten Kirche von der lutherischen bezeichnen.

M. Göbel, Die relig. Eigentümlichkeit d. luth. und reform. Kirche, 1837; A. Schweizer, Die Glaubenslehre d. evang.-reform. Kirche, 2 Bde, 1844, 1847; ders., Die protest. Centraldogmen in ihrer Entwickelung innerhalb d. reform. Kirche, 2 Bde, 1854, 1856; M. Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs, herausgeg. von E. Güder, 2 Tle, 1855; H. Heppe, Die Dogmatik d. evang.-reform. Kirche, 1861; K. B. Hundeshagen, Beiträge I (s. oben S. 156, 6) Nr. 3 (S. 301 ff.): Die unterscheidende religiöse Grundeigentümlichkeit des luth. und des reform. Protestantismus und dessen Rückwirkung auf d. Neigung und d. Fähigkeit beider zur Kirchenbildung (hier zunächst eine ausführliche Darstellung der „neueren Versuche, den Charakter der konfessionellen Differenz zu bestimmen und abzuleiten"); A. Ritschl, Gesch. Studien z. christl. Lehre von Gott (s. o. S. 147, 3), Nr. 2, S. 94 ff.; ders., Rechtf. I^2, §§ 29, 30, 33, 42, 43; ders., Gesch. des Pietismus, Bd I, 1880, S. 61—80: Luthert. und Calvinismus; E. F. Karl Müller (Erlangen), Symbolik, 1896, 5. Hauptteil: D. reform. Protestantismus; Loofs (o. S. 147, 3), §§ 87 u. 90, Seeberg (oben S. 147, 2), § 79—82; Art. „Calvin" in Bd III S. 654 ff. und die dort (zumal auch in den einzelnen Abschnitten) genannte Litteratur. Das Werk von Kampschulte ist jetzt noch um einen zweiten Band bereichert (herausgeg. von W. Götz, 1899). Vgl. sonst noch: C. A. Cornelius, Histor. Arbeiten, vornehmlich zur Reformationszeit, 1899 (worin neben anderem unter dem Titel „Zur Geschichte Calvins" sechs Aufsätze über diesen enthalten sind); ferner E. Choisy, La Théocratie à Genève au temps de Calvin, 1898. Wie weit die neue Biographie Calvins von Doumergue (Bd I, 1899) gediehen ist, weiß ich nicht. Vgl. von Doumergue noch: Essai sur l'histoire du culte réformé, principalement au XVIe et au XIXe siècle, 1890 (überwiegend Calvin gewidmet, sonst noch der Entwickelung der ref Liturgie in Frankreich; s. ThLZ 1893, 242 ff.); M. Scheibe, Calvins Prädestinationslehre. Ein Beitrag zur Würdigung der Eigenart seiner Theologie und Religiosität, 1897; A. Lang, Die Bekehrung Joh. Calvins (in Studien z. Gesch. d. Theol. ꝛc., von Bonwetsch und Seeberg II, 1), 1897; ders., Die ältesten theol. Arbeiten Calvins, NJdTh II, 1893, 273 ff.; M. Schulze, Meditatio vitae futurae. Ihr Begriff und ihre herrschende Stellung im System Calvins (in denselben Studien von Bonwetsch ꝛc. VI, 4), 1901; ders., Calvins Jenseits-Christentum in seinem Verhältnis zu den relig. Schriften des Erasmus untersucht, 1902; L. Elster, Calvin als Staatsmann, Gesetzgeber und Nationalökonom, Jahrbb. f. Nationalökonomie, Bd 31, 1878, S. 163 ff.; W. Dilthey, Natürl. System ꝛc. (oben S. 156, 47), 5. Art., spez. S. 528 ff. — Für die reformierten Symbole s. d. Ausgabe von H. A. Niemeyer: Collectio confessionum in ecclesiis reform. publicatarum, 1840; von Ph. Schaff: Biblioth. symbolica eccl. univ.^{5}, 1887, Bd I, 354 ff. Einleitungen), Bd III, 183 ff. (Texte), jetzt vor allem von E. F. Karl Müller: Die Bekenntnisschriften der reform. Kirche, 1903. Für den Heidelberger Katechismus speziell: M. A. Gooßen, De Heidelbergsche Catechismus. Textus receptus met toelichtende teksten, 1890; ders., De Heidelb. Catech. en het boekje van de breking des broods, 1892; auch den Art. in Bd X S. 164; K. Rieker, Grundsätze reform. Kirchenverfassung, 1899; Achelis (s. o. S. 147, 50) und Rietschel (o. S. 147, 50) passim; Charles Greig M'Crie, The public worship of Presbyterian Scotland historically treated, 1892. — Zur Ergänzung vgl. die Art. „Anglikanische Kirche" Bd I S. 525, „Puritaner", „Westminster Synode" u. a.

Die Hauptversuche vergleichender Deutung. Unter den modernen Versuchen, eine Formel zu finden für den unterschiedlichen Charakter der reformierten und lutherischen Kirche ragen drei, bezw. vier hervor, der von Schweizer, Schneckenburger, Hundeshagen und vielleicht von Ritschl; ich stelle Ritschl etwas abseits, da er nicht die Absicht hat, den beiderseitigen Typus vollständig zu charakterisieren, sondern die Frage nur darauf richtet, welche der beiden evangelischen Kirchen für den Pietismus, wie er ihn versteht, direkter disponiert gewesen sei. Schweizer meint, was auch schon vorher geäußert war, die Reformation habe im Katholicismus eine sowohl judaistisch als paganistisch entartete Kirche vor sich gehabt, ein in Werkheiligkeit und Kreaturvergötterung zurückgesunkenes Christentum. Das Luthertum habe vorwiegend den judaistischen, das Reformiertentum den paganistischen Verderb im Romanismus empfunden, und daraus resultiere der relative Unterschied der beiden Formen des Protestantismus. In der prinzipiellen Ablehnung beider Irrtümer des römischen Christentums seien sich Luther und Zwingli (Calvin) begegnet, aber der eine habe den judaistischen schärfer ins Auge gefaßt und verfolgt, der andere den paganistischen. Das habe auf beiden Seiten für das ganze Lehrsystem Folgen gehabt. Schweizer entwickelt seine Konzeption im speziellen nur für die reformierte Kirche. Hier glaubt er als „Prinzip" letztlich den reinen religiösen

Abhängigkeitsgedanken und die Sorge um die Ehre Gottes zu treffen. „Die Grundrichtung der reformierten Kirche ist Beseitigung aller Kreaturvergötterung oder heidnischen Verdunkelung des Gottesbewußtseins mittelst Wiederherstellung des reinen Urchristentums. Daher ist das tiefste Grunddogma oder sogenannte Materialprinzip das im biblischen Christentum gegebene Prinzip alleiniger Abhängigkeit von Gott als religiöser Determinismus, durchgeführt im Interesse unverkümmerter Ehre Gottes" Das Centraldogma wurde mit innerer Notwendigkeit die Prädestinationslehre. — Schneckenburger läßt den Unterschied beider Systeme vielmehr von einem Gegensatze psychologischer Art, der sich in kontrastierendem religiös-sittlichem Verhalten auf einer und derselben Basis darstellt, ausgehen. Im Luthertum überwiege die Befriedigung, vom Drucke des Schuldbewußtseins befreit zu sein, Frieden des Gewissens mit Gott zu haben, sich Christi als Versöhners und Herrn getrösten zu dürfen, ihn im Sakrament zu genießen, kurz, hier offenbare sich der Rechtfertigungsgedanke in seiner religiösen Fülle. Das Luthertum bedeutet ein Ausruhen im Glauben, es ist „passiv" Für die reformierte Frömmigkeit ist der Ausgangspunkt die Empfindung der Sünde als Hemmung, als Verknechtung des Willens. Die Gnade offenbart ihre sittliche Kraft. Das Bewußtsein von ihr bedeutet, mit der Freude über die Absolution von der Schuld, vor allem die Freude der inneren Kräftigung zu neuem Leben und energischem Heiligungsstreben. Gott wird empfunden als impulsiver Herrenwillen, die Abhängigkeit von ihm als Lösung von aller sonstigen Abhängigkeit und als wirksamer Antrieb zum Gehorsam im Guten. Nicht passiv duldend, sondern aktiv sich bewährend, nur in den sittlichen Früchten seiner selbst wirklich bewußt und gewiß werdend, ist der Glaube vor allem energischer Wille der Welt gegenüber. In eigentümlicher Weise repräsentieren die beiden protestantischen Typen die Schleiermachersche Grundunterscheidung von ästhetischer und teleologischer Frömmigkeit. — Hundeshagen stimmt Schneckenburger in weitem Maße zu, wendet die ganze Betrachtung aber ins Historischkonkrete, indem er den Kirchenbegriff heranzieht, den Ausgangspunkt nimmt von Zwinglis spezifischer Tendenz auf Errichtung einer rechten Gottesherrschaft, einer Theokratie in Zürich. Nach ihm hat allein die reformierte Konfession ein Auge für die sozialen, sittlich-politischen Aufgaben der Kirche. Sie wolle nicht bloß die Individuen verchristlichen, in persönlicher Buße erneuen, durch den Rechtfertigungsglauben trösten und zur Heiligung disponieren, — das alles sei lutherisch und natürlich nicht zu verachten —, sondern sie wolle die Gesellschaft, die Menschheit in ihren großen Gemeinschaftsformen verchristlichen, die Kirche selbst so organisieren, wie es dem Geiste Christi entspreche, und den Staat nicht minder. — Ritschl legt den Finger speziell auf das Interesse des Calvinismus an „Disziplin", nachdrückliche Kirchenzucht, Übung des Bannes. Das Luthertum sei dem gegenüber eine Sphäre sittlicher Freiheit, nicht statutarisch, sondern ideell geregelter Sittlichkeit. Der Calvinismus sei dem Katholicismus näher geblieben, als das Luthertum. Er habe eine „gesetzliche" Frömmigkeit und Sittlichkeit.

Alle diese Betrachtungen haben ein gutes Maß von Berechtigung. Aber sie sind zu konstruktiv und einseitig. Die Frage nach einem „Prinzip" des Luthertums auf der einen, des Reformiertentums auf der anderen Seite ist von vorneherein verfehlt. Die Religionen und im Christentum die Konfessionen stehen historisch gar nicht als wirklich runde, feste Gestalten mit nur Einer Seele da. Der Dogmatiker darf und muß versuchen, das Evangelium als innerliche Einheit zu erfassen und daraus ein „System" zu gewinnen. In der lebendigen Geschichte ist noch jedes System zu Schanden geworden, selbst das geschlossenste und am direktesten von einem einheitlichen und überaus starken Machtwillen, dem „Papsttum", getragene römische. Auch es muß praktisch überall Kompromisse eingehen, um sich für die „Zukunft" zu retten.

Es kann sich nur darum handeln, daß nach dem vorwiegend führenden Manne gefragt und übrigens das zur Anschauung gebracht wird, was die Grenzen seines Einflusses auf seine Gefolgschaft bezeichnet. Ich denke an Calvin. Daß dieser Mann zu den Epigonen der Reformationszeit gehört, ist sicher nicht zu verkennen. Daß er dennoch sehr Großes für die Reformation bedeutet hat, zum Teil einflußreicher gewesen ist als selbst Luther, kann man ebensowenig verkennen. Müller in seiner „Symbolik" (s. o. S. 166, 18. 19) meint Luther als den „bahnbrechenden", Calvin als den „vollendenden" Reformator beurteilen zu müssen. „Alles was die unerläßliche Ausgestaltung der protestantischen Kirche angeht, hat der reformierte Protestantismus, und vor allem Calvin geleistet" Das kann der Historiker nicht bestätigen. Luther ist gewiß der Bahnbrecher der Reformation, Calvin vielleicht der erfolgreichste der Reformatoren, eine gewaltige Persönlichkeit aber „vollendend" für die Reformation — nein! Zu deutlich kommen bei ihm, wie bei Melanch-

thon, nur in anderer Weise, wichtige evangelische Gedanken Luthers zu kurz. Eine „Vollendung“ hat die Reformation überhaupt historisch nicht gefunden.

Es kommt wesentlich folgendes in Betracht.

a) Die Zuspitzung des Biblicismus in der Praxis. Es war der katholische Historiker Kampschulte, der zuerst bei der Erforschung Calvins der Beobachtung folgte, daß für diesen die Bibel in einer besonderen Weise ein und alles sei, die Bibel als Buch, als Sammlung göttlicher Sprüche, orakelhafter Mitteilungen und Weisungen. Diese Beobachtung trifft das Richtige. Es handelt sich freilich an sich nur um eine Nüance, denn die Bibel ist das gemeinsame Banner der Reformation und beider evangelischen Kirchen. Auch das ist noch nicht das Charakteristische für Calvin, daß er sie in jedem Worte für inspiriert hält. Denn das thut Luther auch, trotz seiner bekannten Aeußerung, daß nur was „Christum treibe“ Gottes Wort sei. Vollends ist Melanchthon von keiner anderen theoretischen Vorstellung über die Bibel erfüllt, als Calvin, dem eben auch die Bibel der certus liber ist, der allein uns certitudo gewährt. Vielleicht ist M. gegenüber doch das zu betonen, daß Calvin gleich zum Eingang seiner institutio eine ausführliche Lehre de scriptura aufstellt, schon in der zweiten Ausgabe 1539, zumal aber in der zum standard work der reformierten Theologie gewordenen dritten, 1559. Eine eigentliche Zerlegung des Gedankens von der inspiratio bietet er übrigens auch noch nicht. Und andererseits kennt er wohl den Zweifel an der Inspiration; er begegnet ihm mit der Theorie vom testimonium spiritus sancti, das der Bibel für den Glauben, d. h. wo der Geist im Herzen wohne, zur Seite gehe (s. 2. Ausg., Lib. I, c. 19 ff., CR XXIX, 292 ff., und 3. Ausg. Lib. I, c. 6 ff., CR XXX, 53 ff.; die lutherische Orthodoxie hat mit Bezug auf diese Lehre in der theologischen Form ihr unbewußt sich an Calvin angelehnt). Aber das ist nun das relativ Eigentümliche bei Calvin, daß er in erheblich weiterem Maße praktisch mit dem Gedanken von der „ganzen“ Bibel als „Gotteswort“ Ernst macht als Luther und doch auch Melanchthon. Das bedeutet, daß er in abstrakter, man kann auch sagen gesetzlicher Weise konsequenter ist in der Anwendung seiner Theorie über die Bibel als Luther und Melanchthon. Luther kümmert sich praktisch nur um das, was „Christum treibt“ und sieht nur darin ein Wort Gottes „für uns“' d. h. ein solches, welches es gelte, unter die Christen zu bringen, es koste, was es koste. So kann er dem alten Testamente, zumal seinen gesetzlichen Vorschriften in weitem Maße aus dem Wege gehen. Melanchthon verfährt kaum anders. Er folgt seinem etwas dünnen, aber doch festen Faden von der lex und dem evangelium, praktisch von der poenitentia, in beiden Testamenten. Nun ist auch Calvin weit davon entfernt, wirklich „alles“ in der Bibel in seine institutio überzuführen. Auch er kennt noch ein Centrum der Bibel. Und das ist für ihn so gut, wie für Luther, „Christus“ oder unsere „salus“ Er bietet sogar im Unterschiede von Melanchthon einen recht straffen, erheblich feiner gegliederten Gedankenbau des Systems (Seeberg sagt richtig: „Melanchthon schmiedet behältliche Formeln, Calvin entwickelt innere Zusammenhänge“). Aber er ist in gewissem Sinn mehr „Exeget“, als Luther und Melanchthon. Er „sieht“ vieles in der Bibel, was sie nicht sehen. Und er läßt vieles auf sich und seine Gedanken wirken, was Luther mit genialer Gewißheit, daß das mit Christus nichts zu thun habe, einfach bei Seite schiebt und was Melanchthon mit seinem pädagogischen Interesse „überschlägt“, als zu „dunkel“ oder zu „subtil“ Calvin stellt noch Zusammenhänge auch mit Christus her, wo Luther keine mehr sieht. Freilich hat er auch von Christus eine etwas andere innere Intuition als Luther, wieder wird man sagen dürfen eine „abstraktere“ oder „gesetzlichere“. Luther schaut Christo ins Herz und findet darin Gottes Herz. Viel „Herz“ hat bei Calvin weder Gott noch Christus.

Wenn ich mich so ausdrücke, so ist mir natürlich nicht unbekannt, wie warm auch Calvin von dem Erbarmen, der Langmut ꝛc. Gottes redet. Das hebt meine Bemerkung nicht auf. Denn Calvin denkt da nur an die electi. Und ich habe gerade das vor Augen, wie kühl Calvin den Gedanken der reprobatio vieler, die an sich nicht schlimmer sind, als diejenigen die Gott rettet, erwägt und sich aneignet. Für Luther ist der Gedanke der doppelten Prädestination, den auch er in der Bibel findet und nicht abzuwehren weiß, ein kaum zu ertragender, ihn innerlich erschütternder, sein Gemüt lebhaft affizierender, auch für seine eigene Person immer wieder beunruhigender. Daß er Calvin persönlich beunruhigt, merkt man nicht. Und das Geschick der reprobi bewegt ihn nicht. Es ist ihm eine „Bibellehre“, daß es eine doppelte Prädestination giebt. Man muß genau feststellen, was wirklich die Bibel darüber lehrt, wann sie das decretum Dei ansetzt, vor oder nach dem Falle ꝛc. Aber nachdem er festgestellt, was alles darüber aus der Bibel zu entnehmen ist, findet er die Sache sofort in der Ordnung.

Was Gott thut, ist eo ipso, weil er es thut, gut, gerecht, heilig. So hat der Mensch zu schweigen. Luther hält die Hoffnung fest, einmal als verträglich mit der Liebe gegen alle, wenn nicht gar als Forderung derselben, zu verstehen, was ihm ausgesprochenermaßen ein sittliches Rätsel an Gott ist. Für Calvin existiert das „sittliche" Rätsel nicht.

Das hängt wieder damit zusammen, daß Calvin als oberstes Motiv der Thätigkeit Gottes, als Schöpfer und auch als redemptor, nicht die Liebe Gottes ansieht, sondern seine Ehre, seinen „Ruhm" Seeberg citiert (S. 386) ein besonders deutliches Wort Calvins in dieser Beziehung (CR XXXVI, 294): Sic Deo fuisse curae salutem nostram, ut sui non oblitus, gloriam suam primo loco haberet, adeoque totum mundum hoc fine condidisse, ut gloriae suae theatrum foret. In der institutio ergeben die grundlegenden Ausführungen über Gott, seine omnipotentia vigil, efficax, operosa et quae in continuo actu versetur (3. ed. I, 16, 3), seine moderatrix rerum omnium potentia, die das Böse wie das Gute „wirkt", überall den gleichen leitenden Gedanken. Es ist ein Spiel, welches sich die „Sophisten" erlauben, Gottes justitia und potentia auseinander zu halten. Das könnte auch Luther sagen, aber er würde die „justitia" als den uns am ehesten verständlichen Gedanken Gottes behandeln, während es bei Calvin umgekehrt steht. Er „begreift", daß Gott eigentlich nur sich „verherrlichen" will, nur auf seine Herrscherehre und auf Erweis seiner Machtfülle und Unbeschränktheit bedacht ist. Denn Gott steht über allem, was „lex" heißen kann; die lex stellt wohl seinen „Willen" dar, aber in keiner Fassung den Inhalt seines Wesens. Melanchthon berührt sich mit Calvin, wenn auch er lehrt, daß Gottes oberste Absicht (nur) sei, agnosci und „celebrari" Aber er läßt sich dadurch noch nicht beirren in dem Gedanken, daß die lex (sowohl als naturalis wie als revelata) in Gottes Wesen ihren Grund habe. Den Prädestinationsgedanken hat er bei Seite geschoben (in einer Art von unbewußter Konsequenz mit der Zeit auch die orthodoxe lutherische Kirche).

Man mag darüber streiten, was in Calvins Geiste selbst das Primäre gewesen, die Beobachtung der entsprechenden Bibelstellen oder (als Reminiscenz aus dem Katholicismus) der Gedanke von Gott als formaler „Allmacht" und „Freiheit" Wirksam für die reformierte Kirche ist der letztere Gedanke nur geworden, weil Calvin es vielen glaublich zu machen wußte, daß er der „biblische" Grundgedanke von Gott sei. Die reformierte Kirche bleibt unbedingt regiert von Calvins absolutem „Biblicismus" Sie hat trotzdem oft gegen seinen Gottesgedanken reagiert, denn nicht alle reformierten Christen vertrugen ihn so leicht, wie Calvin selbst. Die Prädestinationslehre ist das Hauptstreitobjekt der reformierten Theologie geworden. Denn es war ja auch durchaus möglich, dieser Lehre Argumente aus der Bibel entgegen zu halten. Daß die Prädestinationslehre doch „orthodox" wurde, hat letztlich mehr als Ein Motiv. Ihrer Geschichte in der reformierten Kirche näher nachzugehen, ist nicht dieses Orts. Das Große des echtempfundenen religiösen Determinismus (s. o. S. 155,55—60) ist für gewiß nicht wenige Reformierte (vorab Calvin) vorzubehalten. Die lutherische Orthodoxie war in thesi so unbedingt biblicistisch als die reformierte. Die Differenz in dem praktischen Maße der Annahme „bloß" biblischer Sätze bleibt.

b) Gesetzlichkeit und Jenseitigkeit. Für Calvin steht, wie für Melanchthon, neben dem Gedanken der promissio immer der der poenitentia. Daß das Christenleben durch und durch „Bekehrung", „Buße" sein müsse, ist ihm der geläufigste Gedanke. Er stellt fest, daß die fides zur poenitentia (regeneratio) führe, führen „solle", ehe er sich überhaupt zum Gedanken der justificatio wendet (Instit. 3. ed., Lib. III, cap. 2 ff.). Das hat nicht den Sinn, daß die poenitentia in die justificatio ausmünde, sondern nur den, daß sie ein Selbstzweck für den Glauben sei und an der justificatio ohne Verdienst um Christi willen nur ihren religiösen Regulator habe, d. h. die Hoffnung der vita aeterna nicht von sich selbst abhängig denken dürfe und brauche. Worin die poenitentia sich verwirkliche, was Gott als sanctificatio fordere, wie der sittliche Anspruch, den der Christ an sich erhebe, geartet sei, das ermittelt Calvin ganz anders doch als Melanchthon und vollends als Luther aus der Bibel wie einem Kodex statutarischer Sittenregeln. Es handelt sich bei ihm um eine Purifikation zumal auch der Lebensformen, wie Luther und Melanchthon sie nicht kannte. Überall ist es die Bibel, deren „Worten" Calvin Gehorsam erzwingen will, auch erzwungen hat. Es ist ihm gelungen, Genf seinen altnationalen „Sitten" im weitesten Maße zu entfremden, und überall in der reformierten Kirche treffen wir ein Streben nach „Bibelförmigkeit" der äußeren Lebenshaltung, wie sie das Luthertum nie erstrebt hat. In edelen Gestalten, wie z. B. bei vielen Hugenotten, gewinnt das den Charakter gewissermaßen vornehmer Gehaltenheit, einer Konventionalität

von sinnvoller Innerlichkeit. Es ist auch zu betonen, daß die reformierte Sittlichkeit nicht etwa aufgegangen ist in „apostolischer Einfachheit“ u. dgl. Das „Schwere“ am Gesetz, die Liebe, ist nicht vergessen worden. Dennoch liegt auf dem Gebiete der Sitte eine große religiöse Differenz zwischen Reformiertentum und Luthertum. Man denke unter vielem anderen z. B. daran, daß die reformierte Kirche eigentlich nur biblische Vornamen haben mochte! Man denke an alles das, was als „Puritanertum“ bekannt ist.

Durch M. Schulze ist ein wesentlicher Zug in Calvins persönlicher Frömmigkeit erst ins Licht gerückt worden. Es ist in der That eine richtige Beobachtung, daß die meditatio vitae futurae bei Calvin eine besondere Rolle spielt. Das Erdenleben stammt für Calvin ja aus Gott und offenbart eben seine omnipotentia. Die „Welt“ dient dazu, Gott als „herrlich“ zu erweisen, so dunkel das zum Teil für uns ist. So hat der Christ nichts anderes zu wollen, als eben „in der Welt“ und auch „in vocatione“ Gott zu dienen. An äußere Weltflucht, Konservierung oder Wiederherstellung des Mönchtums hat Calvin nicht gedacht. Aber er meint, daß der Christ innerlich der Welt ganz „abgestorben“ sein müsse. Daß es gelte, gegen jede Lust an der Welt zu kämpfen, ist der ideale Grundgedanke der Ethik Calvins. Alles, was die Bibel auferlegt, bändigt das „Fleisch“, hilft dem Christen sich im Geiste von der Welt zu lösen. „Ehre“ gebührt niemandem, als Gott. Der Christ wird nicht nach ihr trachten, in ihr kein „Gut“ sehen. Die „abnegatio sui“ ist der höchste Leitstern des Christenlebens in der Welt. Freuen wird sich der Christ nur der Hoffnung auf den Himmel, auf die „andere Welt“, auf das „Schauen“ Gottes in seiner unmittelbaren Herrlichkeit. Es ist nur eine feine Linie, die hier „calvinische“ und „lutherische“ Art trennt, aber doch eine erkennbare. Sie beide bewegen sich hier in einem Abstande von Luther (s. o. S. 151,53 ff., 161,40, 164,46). Aber beim Lutheraner ist es individuell verdüsterte Stimmung, wenn er keine „Freude“ mehr an der Gotteswelt empfindet. Zu „thun“ findet er ja auch eigentlich nichts in der Welt. Aber er kennt doch eine harmlose Freude an ihr und sieht nicht bloß „Fallstricke“ um sich herum. Umgekehrt ist der Calvinist überwiegend in der Stimmung des Streiters wider die Welt. Ich meine, es lasse sich auch zeigen, daß der reformierten Kirche eine Richtung der Gedanken auf den Himmel eigen sei, die mehr die Phantasie in Bewegung setzt, als es bei Lutheranern der Fall. Es ist zu betonen, daß Calvin doch nicht „Mystiker“ war. Eher ist zu sagen, daß dem Reformiertentum ein Zug zur Mystik, Ekstase, Schwärmerei eignet. Der Independentismus und eine Reihe anderer „Sekten“ lassen das erkennen. Chiliastische Hoffnungen u. dgl. sind dem Reformiertentum viel näher gelegen als dem Luthertum.

c) Theokratismus und Kirchenfreiheit. α) Daß Calvin und die reformierte Kirche über den Staat eine andere Vorstellung hegt, als Luther und die lutherische Kirche, ist gar nicht zu verkennen. Nur darin stimmen beide überein, daß der Staat von Gottes wegen eine Pflicht gegen das Evangelium und deshalb gegen die Reformation habe. Luther denkt da, wo er von dem Einen geistlich-weltlichen Leibe Christi spricht, sich den Staat als völlig selbstständig in seiner Art. Er hat einen besonderen „Beruf“ für den Leib Christi. Die „Kirche“ (die Kultusgemeinde) hat ebenfalls einen solchen, demnach ist auch sie selbstständig. Aber was gegeneinander „selbstständig“ ist, kann und soll einander doch „dienen“, d. i. „helfen“ Das besondere Gebiet des Staates ist das Recht. So mag der Staat der Kirche gerade in dieser Beziehung „helfen“ Kann die Kirche sich mit ihren eigenen Organen zurechthelfen, sind die Bischöfe willig, für das Evangelium zu sorgen, sind Synoden möglich, so möchte, ja sollte der Staat sich zurückhalten, sich nicht aufdrängen, sich nur in seinem besonderen Gebiete (Justiz, Schutz der Grenzen, Aufsicht über das „bürgerliche“ Leben in Handel und Wandel, alle Art von „Zucht“) bethätigen. Allein die Not zwingt die Evangelischen, ihre gesamte Rechtsordnung dem Staat zu übertragen. Dieser „hört“ von der Kirche, worum es sich speziell für sie handele. Aber er bemißt dann von sich aus, was er machen „könne“, und womit er der Kirche zumuten dürfe, sich zu genügen. Versagt er sich ganz, so giebt es nach Luther und Melanchthon kein Recht des Christen, für die Kirche wider den Staat zu „streiten“, dann darf er sich nicht selbst den Glauben rauben lassen, muß aber „dulden“, was die unevangelische oder lässig evangelische Obrigkeit ihm zu tragen auferlegt. Auf dem letzteren Punkte wird es am klarsten, daß die reformierten Evangelischen anders orientiert waren. Denn sie haben sich stets berechtigt erachtet (in Frankreich, in den Niederlanden, in England), wider den Staat die Waffen zu führen, wenn er ihnen entgegentrat. Sie haben auch Geduld mit der Obrigkeit für eine Pflicht gehalten, aber nur in bestimmtem Maße. Eine Obrigkeit, die Gott widerstrebt, die dem Bibelrechte nicht mindestens seine Freiheit gewährt, verwirkt ihr eigenes Recht, darf gestürzt werden. Die Stuarts haben es zu spüren bekommen,

daß ihre evangelischen, speziell ihre calvinischen Unterthanen so dachten. Calvin schließt seine institutio letzter Ausgabe (IV, 20, 32) mit der bestimmten Erklärung, daß Obrigkeits-, Königsrecht unter Christen ein begrenztes sei: At vero in ea, quam praefectorum imperiis deberi constituimus, obedientia id semper excipiendum est, imo in primis observandum est, ne ab ejus obedientia nos deducat, cujus voluntati regum omnium vota subesse, cujus decretis jussa cedere, cujus majestati fasces submitti par est . Dominus rex est regum. Das ist zunächst noch eine maßvolle, zurückhaltende Formulierung des Widerstandsrechts der Christen gegenüber der Obrigkeit. Aber man sieht, daß er eventuell nicht bloß an passiven Widerstand denkt. Was die Vorstellung überhaupt vom Rechte oder der Aufgabe der Obrigkeit betrifft, so unterscheidet sich der Calvinismus vom Luthertum durch den Gedanken, daß die Obrigkeit keineswegs selbstständig zu beurteilen habe, was sie in concreto Gott schulde, sondern der Bibel als Gotteswort entnehmen müsse, was Gott gerade auch für ihr Gebiet „vorschreibe" Alttestamentliche Vorbilder haben Calvin für die christliche Staatsordnung vorgeschwebt. Die Obrigkeit hat wie die Kirche der poenitentia zur Verwirklichung zu helfen, ihr Strafrecht aus der Bibel zu gestalten, die sozialen Verhältnisse so zu regeln, daß „Gottes Volk" darin sich selbst erkennen kann. Es genügte Calvin keineswegs, wie Melanchthon, daß die Obrigkeit sich von denen, die die Aufgabe haben, die „anderen" über die Bibel zu belehren, sagen lasse, auf welcher Seite das Evangelium sei, um danach der „reinen Lehre" ihr Recht zu verschaffen, er macht auch nicht den Umweg über die „Personen" der Obrigkeit, die als solche, wenn sie Christen sein wollten, auch zu sinnen hätten, wie sie in ihrem Beruf etwa Gott dienen könnten, sondern erfordert von den Obrigkeiten einfach nach Gottes Wort bestimmte Leistungen bürgerlicher Art. Das ist der „theokratische" Geist Calvins und des Reformiertentums. Man hat nicht von „Judaisierung" des Volkslebens durch ihn zu reden, denn er unterscheidet an sich zwischen altem und neuem Testament. Aber er bleibt dem Staate gegenüber im Geiste des alten Testaments stecken, auch wenn er im einzelnen sich von alttestamentlichen Formen frei hält. Denn er sucht eben nach göttlichen „Rechten" An eine Hierokratie hat Calvin nicht gedacht. Das unterscheidet die reformierte Theokratie von der katholischen. Nicht gegen sich oder die „Kirche" hat Calvin „Gehorsam" von der Obrigkeit gefordert, sondern gegen Gott, Christus, die „Bibel" Im Theokratismus begegnen sich Calvin und Zwingli.

β) Der außerdeutsche Protestantismus hat sich großenteils wider feindselig bleibende Obrigkeiten durchsetzen müssen und sich wirklich durchgesetzt. In Deutschland ist er solchen Obrigkeiten meist erlegen, und wo er sich behauptete, blieb er „zufrieden", wenn er nur die domestica devotio behielt. Der spezifisch calvinische Geist, der die Hugenotten, die Geusen und Puritaner trieb, sich kriegerisch durchzusetzen, hat sie ferner getrieben, sich selbstständig und vollständig zu organisieren. Es war nicht bloß die äußere Lage, die sie zwang, ihr Kirchenwesen zu „verfassen" Vielmehr verfuhren sie auch da „prinzipiell". In den internen Verhältnissen der Kirche kommt nämlich für Calvin abermals die Bibel in Betracht, die bestimmte Ordnungen, „Ämter", anweise (Pastoren, Presbyter, Synoden — die Theorien sind nicht überall ganz gleichförmig, s. Rieker. Vgl. auch die Artikel „Presbyter, Presbyterialverfassung", in diesem Bande, speziell S. 10 und „Synoden, Synodalverfassung"). Nun hat die reformierte Kirche auch vielfach die Gestalt des Staatskirchentums angenommen. Am stärksten im Gebiete des Zwinglianismus, wo das Kirchenregiment sogar ganz zu einem Staatsdepartement gemacht wurde (s. Rieker S. 3). Aber das bedeutet entweder, daß der Staat zu stark war, als daß sich ihm die Kirche hätte entwinden können, oder daß er sich so freundlich zur Kirche, ihren Sonderforderungen stellte, daß diese meinte, auf völlige Unabhängigkeit nicht pochen zu brauchen. In den Gebieten, wo letzterer Fall vorgelegen hat, ist doch immer viel Secessionsneigung vorhanden geblieben (Schottland). Im Prinzip blieb für den Calvinismus der Gedanke bestehen, daß die Kirche in ihrer Sphäre sich ganz selbstständig verwalten und regieren müsse. Der Calvinismus kennt keine praecipua membra der Kirche, alle Gläubigen stehen für ihn auf der gleichen Linie. Die „Gemeinde Gottes" soll ihrer Idee nach souverän sein, nur Einem „Herrn", Christus, unterthan, regiert von diesem unmittelbar und frei durch die von ihm selbst verordneten Ämter. Zum Selbstverwaltungsrecht der Kirche gehört speziell die Bestellung und Kontrollierung der Amtsträger direkt durch die „Gemeinde". Unter dem „Regieren" verstand Calvin besonders das selbstständige Betreiben der Kirchenzucht. Auf eine solche hat das Luthertum nie ernstlich hingehalten, ihm war die „Zucht" und die „Strafordnung" eine Sache des Staats. Die Kirche habe nur die Heilsordnung zu versehen. Es ist bekannt, wie unerbittlich Calvin speziell darauf bestanden hat, daß die

Kirche das selbstständige Recht des Bannens erhalte; er hat es in Genf auch durchgesetzt. (S. weiteres in den Artikeln „Kirchenzucht in der ev.-lutherischen Kirche", Bd X S. 483 und „Kirchenzucht in der reformierten Kirche", ib. S. 485). Ist ihnen die „Freiheit" garantiert, so sind reformierte Kirchen eventuell befriedigt. So in Amerika; auch hier tendieren sie doch in gewissen Grenzen auf Theokratie (zwingen, wo sie die Mehrheit in einem Territorium haben, den Staat zum Erlaß von Temperenzordnungen 2c.).

Wenn Calvin von der Kirche spricht, denkt er überall an die Kultusgemeinde. Die Kultusübung gehört ihm mit zum celebrare Deum. Die pädagogische Aufgabe des Gottesdienstes tritt für ihn und überhaupt das Reformiertentum weit zurück hinter die einfache statutarische Pflicht der „Gottesverehrung" wie überhaupt, so insonderheit an dem eigentlichen „Tage des Herrn", und zwar unter solchen Merkmalen der feiernden Gemeinde, daß da kein „Unwürdiger" Gott mit lobe, preise und ehre. Auf dem Umwege über die Pflicht, sich zu vergewissern, wo etwa es „Unwürdige" in der Gemeinde gebe, kommt es auch zu intensiver Gemeindepflege (Hausbesuche durch Pfarrer und Älteste 2c.). Die Seelsorge, wenn auch vielfach in polizeilicher Art, ist der reformierten Kirche in höherem Maße eigen als der lutherischen, die alles auf die allgemeine Wirksamkeit von „Predigt und Sakrament" als ebenso erweckende, wie tröstende Gnadenmittel stellt. Luthers Gedanke von der Kirche als prinzipiell „innerer" und „geglaubter" Geistesgemeinschaft, als jedenfalls mehr denn bloße rechte Kultusgemeinde, ist Calvin und dem Calvinismus fremd geblieben. Der Gedanke vom „wahren" Leibe Christi als gebildet aus den „electi" ist kein Ersatz dafür. Er ist eine Art von esoterischer Erkenntnis, praktisch nur wirksam in einzelnen (vielleicht nicht ganz wenigen) Gemütern. Die reformierte Kirche hat ein spezifisches Bedürfnis entwickelt, zu missionieren, zu „bekehren" Unverkennbar hängt das damit zusammen, daß Calvin den Gedanken von der „Ehre" und „Verherrlichung" Gottes als den eigentlich frommen hingestellt hat. (Auch das, was Lutheranern leicht wie ein Auswuchs am neueren reformierten Wesen, zumal an dem englischen Typus desselben, erscheint, daß die bekehrten, „geretteten" Seelen alsbald für den Gottesdienst mitwirksam gemacht werden, hat darin seine Wurzel und seine ideelle Rechtfertigung.)

d) Abendmahl und kultische Sitte. Erst zuletzt gedenke ich der Abendmahlsdifferenz zwischen den beiden evangelischen Kirchen. Ist sie in ihnen selbst ursprünglich als die wichtigste empfunden worden, so ist sie doch in der Sache mehr untergeordneter Art. Es ist auch eigentlich nur die lutherische Kirche, die sie so unbedingt als trennend empfand. Ich darf davon Abstand nehmen, die calvinische, d. h. auf dem Gebiete der reformierten Kirche siegreich gebliebene Lehre zu charakterisieren. Der Artikel „Abendmahl, Kirchenlehre" Bd I S. 38 ff., giebt darüber ausreichenden Aufschluß. Loofs hat a. a. O. ganz Recht, wenn er die Heftigkeit des Streits letztlich mit den Differenzen in der Gestaltung der Abendmahlsfeier in Verbindung bringt. Die gottesdienstliche Sitte, die ganze Art der Ausübung des Kultus wurde in beiden Kirchen eine verschiedene. Im Calvinismus richtete man sich wieder auf die „biblische" Form ein. In Hinsicht aller „Feiern" achtet Calvin spezifisch auf das neue Testament, Es entgeht ihm da nicht, daß dieses kein „Tagewählen" gestatten will. In der That leitet er die Feier des Sonntags noch nicht aus dem Sabbathgebot her, sondern nur aus „kirchlicher" Ordnung; ihm war es auch noch nicht um völlige Ruhe an diesem Tage zu thun. Dennoch hat er schon so vieles am Kultus um des biblischen (bei ihm des „apostolischen") Vorbildes willen für „notwendige" Neuerung erklärt, daß es eine begreifliche Entwickelung ist, wenn in seinem Reformationsgebiet (unter Miteinwirkung des Zwinglianismus) gerade in den gottesdienstlichen Ordnungen sich ein besonders gesetzlich-biblischer Sinn entwickelt hat: Sonntag (seit dem 17 Jahrhundert, zuerst bei den Puritanern, = Sabbath) der Feiertag schlechthin (keine Heiligentage mehr, die das Luthertum zum Teil festhielt, kaum eine Auszeichnung der Christusfeste), keine Bilder, Statuen, Kerzen, kein Altar (nur Tisch), kein geistliches Gewand, keine Orgel, nur die Psalmen als Kirchenlieder, keine oder höchst dürftige Liturgie, „Wortverkündigung" alles, damit der Herr allein Ehre gewinne. Dagegen im Luthertum ein Festhalten an allem dem im überlieferten katholischen Gottesdienst, was sich evangelisch „deuten" oder „verwerten" lasse. Der sonntägliche Gottesdienst noch in weitem Maße in Konformität mit der Messe. Das Abendmahl noch in den Formen der katholischen „Kommunion" Umgekehrt gerade es in der Form bei den Reformierten wieder „biblisch" gestaltet, wirkliche Tischgemeinschaft. Vgl. über die Ausgestaltung durch Luther einerseits, Zwingli und (ziemlich verschieden) Calvin andererseits den Art. „Abendmahlsfeier in den Kirchen der Reformation", Bd I, 68 ff.; Achelis I, § 110 ff.; Rietschel I, § 46.

In der Kultusform liegt, neben dem Festhalten an der bischöflichen Verfassung und dem königlichen „Supremat", die Besonderheit des Anglikanismus. Von Butzer her ist derselbe in der Lehre dem Calvinismus nahe verwandt, jedenfalls mehr als dem Luthertum.

Ein auffallendes Merkmal der reformierten Kirchengeschichte ist die andauernde (zum Teil — speziell in Amerika — bis in die Gegenwart) anhaltende Produktion von Symbolen oder vielmehr „Bekenntnissen". Der letztere Titel ist recht eigentlich der reformierte für die Normalbücher der Lehre. Er verrät eine etwas andere Stimmung gegenüber den Symbolen, als die in der lutherischen Kirche heimisch war. Man sieht in den „Bekenntnissen" wirklich die Hauptlehren. Neuerdings hat man zum Teil gerade in Bekenntnisform ausgesprochen, daß man sich an diese und jene Traditionen nicht mehr gebunden erachte. Jede reformierte Kirche hat, wie schon S. 165, 51 erwähnt, eigene Bekenntnisse, das hängt wohl letztlich damit zusammen, daß sie jede ihre Sondergeschichte gehabt und daß sie sich zum Teil zeitlich in weiterem Abstande von einander konsolidiert haben, als die Kirchen des Luthertums. Es deutet aber doch auch, wie mir scheint, mit auf eine andere Auffassung der Formulierungen des Glaubens in Dokumenten mit öffentlich-rechtlicher Geltung, nach der angegebenen Richtung. Daß das reformierte Kirchengebiet so besonders disponiert gewesen für Secessionen, Bildung von „Sekten", hat einesteils seinen Grund in dem besonderen Gewichtlegen auf die Formen des Lebens, zumal auch des Kultus und der Verfassung; denn über das, was die Bibel verlange, ließ sich vielfach streiten. Andererseits hängt es mit dem Prädestinationsgedanken zusammen, denn dieser isolierte leicht den Einzelnen als solchen Gott gegenüber und machte ihn wohl gar dem Gedanken an eigene Inspiration zugänglich (wobei nicht alle, wie Cromwell, sich bewußt blieben, daß Gott sich nicht widersprechen könne und daß daher doch die Bibel ein Prüfstein der Inspiration bleibe). — Nicht ganz vorüberzugehen ist an der Thatsache, daß die reformierte Kirche in der orthodoxen Zeit wissenschaftlich ungleich produktiver gewesen ist, als die lutherische. Sie hat Gelehrte ersten Ranges auf dem Gebiete der biblischen und altkirchlichen Wissenschaft, wo die lutherische Theologie wenig geleistet hat. Und in der Dogmatik stand sie der lutherischen mindestens nicht nach. Freilich hatte sie in der Schweiz, Frankreich, den Niederlanden im 17. Jahrhundert Frieden, während durch das lutherische Hauptgebiet, Deutschland, der dreißigjährige Krieg tobte. Die patristische Gelehrsamkeit ist auch ein besonderer Ruhm der anglikanischen Kirche.

V **Innere Entwickelung seit der Aufklärung.** — Vgl. zu den oben S. 135, 49—51 genannten allg. Werken über die Gesch. d. protest. Theologie die Gesamtdarstellungen der Geschichte der Philosophie in der neueren Zeit von J. E. Erdmann, K. Fischer, Windelband, Falckenberg u. a. Ferner A. Ritschl, Geschichte des Pietismus, 3 Bde, 1880 ff.; W. E. H. Lecky, Geschichte d. Geistes d. Aufklärung in Europa, seiner Entstehung und seines Einflusses, deutsch von J. H. Ritter, 2. Ausg. 1885; H. Hettner, Litteraturgesch. des 18. Jahrh, I^{5}, 1894 (engl. Litt. 1660—1770, zurückgreifend bis auf die Anfänge des Deismus), II^{5}, 1894 (franz. Litt., bis Rousseau und Mirabeau), III, 1^{4}, 1893 (deutsche Litt. von 1648—1740), 2^{4}, 1893 (Zeitalter Friedrichs d. Gr.), 3, 1^{4}, 1894 (Sturm- und Drangperiode), 3, 2^{4}, 1899 (das Ideal der Humanität); Th. Ziegler, Die geist. u. soz. Strömungen des 19. Jahrh.s^{2}, 1901; O. Pfleiderer, Die Entwickelung der prot. Theologie in Deutschland seit Kant und in Großbritannien seit 1825, 1891; Fr. Frank, Gesch. u. Kritik der neueren Theologie, insbes. d. systematischen seit Schleiermacher^{2}, 1895; E. Tröltsch, Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie, 1900; N. H. Marschall, Die gegenwärtigen Richtungen der Religionsphilosophie in England, 1902; F. Kattenbusch, Von Schleiermacher zu Ritschl. Zur Orientierung über die Dogmatik des 19. Jahrhunderts^{3}, 1903; R. Seeberg, Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert, 1903; R. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker, 1889, ^{5}1904; ders., D. innere Mensch am Ausgange des 19. Jahrhunderts, Deutsche Rundschau, Bd 92, S. 29 ff., 1897; ders., Geistige Strömungen der Gegenwart, 1904; A. Harnack, Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus 1896, Hefte zur christlichen Welt Nr. 25 (auch „Reden und Aufsätze" II, 129 ff., 1904); K. Sell, Zukunftsaufgaben des deutschen Protestantismus im neuen Jahrhundert, 1900; F. Paulsen, Kant, der Philosoph des Protestantismus, 1899 (auch in Philosophia militans, 1901, S. 29 ff.); C. Lülmann, Das Bild des Christentums bei den großen deutschen Idealisten, 1901; R. Eucken, Thomas von Aquino und Kant, ein Kampf zweier Welten, 1901; J. Kaftan, Kant, der Philosoph des Protest., 1904; B. Bauch, Luther und Kant, 1904; E. Förster, Die Rechtslage des deutschen Protestantismus 1800 und 1900, Vorträge der Konferenz zu Gießen, Nr. 15, 1900; H. Mulert, Die Lehrverpflichtung in der evang. Kirche Deutschland (Zusammenstellung der diesbezüglichen Bestimmungen für Geistliche, Professoren der Theologie ꝛc.; beigefügt sind auch Mitteilungen aus Oesterreich, Rußland, Schweiz), 1904; P. Fleisch, Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland, 1903; G. Ecke, Die evangel. Landeskirchen Deutschlands im 19. Jahrhundert, 1904. Vgl. zur Ergänzung die Artikel „Auf-

klärung" Bd II S. 225; „Deismus" Bd IV S. 532; „Idealismus, deutscher" Bd VIII S. 612; „Moralisten, englische" Bd XIII S. 436; „Pietismus" Bd XV S. 774; „Toleranz" u. a.

Man hat sich zu hüten, dem Protestantismus an der neueren Entwickelung zu gute zu schreiben oder aufzubürden, was daran bloße Gestaltung des Kulturlebens ist. Wer das im Auge behält, erkennt, daß die Geschichte des Protestantismus zwar eine recht komplizierte ist, dennoch aber eine einfachere, ja auch ärmere, als manche Enthusiasten sich vorstellen. Es ist zu unterscheiden, ob der Protestantismus zu neuen Wendungen der Gedanken und der Lebenshaltung den Anlaß geboten hat, oder ob er sich mit solchen nur versöhnt und befreundet hat. Im Laufe der Geschichte hat sich in den protestantischen Völkern eine Freude an und Zuversicht zu dem thatsächlich gestalteten Kulturleben herausgebildet, die noch (oder wieder) in einer inneren Spannung mit den „kirchlichen" Lehren und dem wirklichen sittlichen Verständnis steht. Es fragt sich, ob der Protestantismus dabei nur zu lernen hat oder auch noch lehren kann. Im weiteren ist diese Frage ausgeschaltet, da sie in die prinzipiellen Streitigkeiten der Theologie führen würde. Verfolgt wird nur die Hauptlinie, in der sich der Protestantismus in historischer Weise entwickelt hat. Immer wieder spielen bestimmte Persönlichkeiten eine große Rolle. Die individuellen Momente, die dadurch in die Geschichte des Protestantismus gekommen sind, und die zeitlich und örtlich zum Teil weit hinaus die konkrete Gestalt derselben bestimmt haben, können nur die Spezialartikel veranschaulichen.

1. Pietismus und Aufklärung. Die beiden mit diesen Titeln angedeuteten Entwickelungsreihen sind teilweis neben einander hergegangen. In England entsteht seit dem zweiten Viertel des 17. Jahrhunderts zuerst die Aufklärung. Sie herrscht dort schon in Zeiten, wo in den Niederlanden, in Deutschland, in der Schweiz der Pietismus regiert (seit der Mitte, bezw. dem letzten Viertel des Jahrhunderts). Gegen die Mitte des 18. Jahrhunderts verschwindet der Pietismus vorerst fast ganz, um nun zumal in Deutschland die Aufklärung, den „Rationalismus", zum vollen Siege kommen zu lassen. Die Wende zum 19. Jahrhundert kündet dann wieder eine neue Epoche an. Der Pietismus ist in weitem Maße nichts anderes als die ernstlichere praktische Durchführung der Maßstäbe der Orthodoxie, besonders im Privatleben. Der prinzipielle Biblicismus hatte im Luthertum, aber doch auch im Reformiertentum, durch bestimmte Grundintuitionen bezüglich des Bibelinhalts immer eine begrenzte Anwendung gefunden, er hatte vor allem auch nicht ganz den Ernst der Abwendung von anderen Maßstäben erzielt, der möglich schien und von energischen und einseitigen Geistern verlangt wurde. Die Kirche mit ihrem festen „System" und mit ihrer strikt autoritativen Haltung konnte vielen verdächtig werden als in evangelischer Gestalt so gut für die Seelen, die ganz Christo gehören und nach der Bibel leben wollten, gefährlich und hinderlich, als in katholischer. Daß die reformierte Frömmigkeit von vorneherein stärker auf „Präzisität" gerichtet war, auch mehr Antriebe zu mystischer Kontemplation hatte, als die lutherische, ist klar und es ist nicht ganz falsch, den Pietismus im Luthertum ursprünglich als eine Art von Einbruch des reformierten Wesens zu betrachten. Doch besaß das Luthertum schon von Luther her, dann auch in den Formeln Melanchthons, Antriebe zu einer Deutung der Buße und Bekehrung als eines akuten Umschlags im Leben jedes Einzelnen. So hat es die Form des Pietismus, die vielleicht die wichtigste geworden (sie ist durch den Methodismus zu ungemessenem Einfluß gelangt), spontan hervorgebracht, die jeden Christen anleitet, in einem „Bußkampfe" und nachfolgender spezifischer Heiligung seinen wirklichen Christenstand zu bewähren. Mit der Aufklärung hat der Pietismus gemein den Individualismus religiöser und sittlicher Art. Gegenüber dem offenbaren Konventionalismus des orthodoxen Kirchentums erstrebte der Pietismus das eigentlich „persönliche" Christentum, die wahre „Innerlichkeit" und „Vertiefung" Es bedurfte bei kräftigen, zumal auch rechthaberischen Persönlichkeiten bloß der Besinnung auf das „allgemeine Priestertum" der Gläubigen, um die strenge Unterscheidung von docentes und auditores des Bibelwortes ins Wanken zu bringen. Die wilde Art von Bibelstudium, die dann großenteils Platz griff, war eine gewisse Nemesis für die immer abstrakter und dogmatisch spitzfindiger gewordene Lehre von der Inspiration der Bibel; man durfte sich „fromm" vorkommen, wenn man auf jedwedes Bibelwort das gleiche Gewicht legte und es nach Möglichkeit zur Anerkennung im „Leben" zu bringen trachtete. Daß der entfesselte Strom der „biblischen Gedanken" dann auch viele wirkliche Perlen, von denen die Orthodoxie nichts geahnt, ans Land spülte, ist nicht verwunderlich und begründet ein dauerndes Verdienst des Pietismus um den Protestantismus. Alles in allem hat der Pietismus doch nicht die Bedeutung, eine vorwärts treibende Kraft in diesem gewesen zu sein, sondern eine konservative. Er hat die Orthodoxie mit neuen Lebenskräften ausge-

stattet, so daß sie nach der Aufklärung, im 19. Jahrhundert, geradezu eine Renaissance erleben konnte.

Hingegen die Aufklärung hat dem Protestantismus zu seinem Nutzen und Schaden vielfach, ja in bestimmender Weise bis auf den Grund ein neues Gepräge geschaffen. Sie ist eine Lebensbewegung nicht bloß in den protestantischen Völkern, aber doch vorwiegend in diesen, und sie bedeutet für den Protestantismus als solchen die Entbindung der in ihm mitveranlagten weltlichen Interessen. Sie knüpft geistig nicht sowohl bei der Reformation an, als beim Humanismus und bei der Renaissance, aber sie ist nie mit Bewußtsein gegnerisch gegen die Reformation gerichtet gewesen. Als ihren Gegner betrachtete sie den Klerikalismus und Orthodoxismus mit seinem Anspruche, eine autoritäre göttliche Wahrheit, die der Menschengeist nicht kritisieren dürfe, zu vertreten. Das 17. Jahrhundert steht auch dadurch mit der letzten vorreformatorischen Zeit in Verbindung, daß die damaligen geographischen Entdeckungen nunmehr beginnen, für Europa ihre vollen Konsequenzen zu gewinnen. Die Verschiebung des Centrums der Handelsbeziehungen vom Mittelmeer zur Westküste des Kontinents kommt besonders dem protestantischen England und Holland zu gute. Daß diese jetzt rasch großem Reichtum entgegengehenden Völker aus der Verfeinerung und Komplikation ihres Lebens den Anlaß schöpfen, sich Probleme jeder Art, soziale, politische, philosophische, religiöse zu bilden, darf doch wohl in gewissem Maße mit dem Protestantismus in Verbindung gebracht werden. Bacons durchschlagender Versuch, eine Wissenschaft mit „praktischer" Tendenz zu schaffen, ist zwar so gut gegen den protestantischen als den katholischen Formalismus gerichtet, aber er ist mit zu verstehen aus der Reaktion des protestantischen Geistes gegen die ihm von Melanchthon geschaffene wissenschaftliche Methode; denn es ist richtig, wenn Bacon meinte, daß diese Scholastik nur eine Wissenschaft, die sich als „Nonne" betrachte, d. h. sich vom realen Leben aussperre, darstelle. Der Protestantismus, der in keiner Weise mönchisch sein wollte, mußte auf die Dauer zu einer „empirischen" Wissenschaft, wenigstens von der „Welt", führen. Es ist doch auch schwerlich zufällig, daß der Katholicismus seit Descartes keinen Philosophen mehr von universaler Bedeutung hervorgebracht hat. Nehmen wir noch den Juden Spinoza aus, so ist seit der Erneuerung der Philosophie die ganze Arbeit derselben getragen von Männern, die aus dem Protestantismus hervorgegangen sind und meist auch von ihrem Protestantismus „Gebrauch machten", d. h. sich in einer geistigen Verbindung mit ihm fühlten.

2. Die Fortbildung der Theologie seit der Orthodoxie. Das größte Kapitel der Geschichte des Protestantismus ist das seiner Theologie. Es gehört zur Signatur des Protestantismus, daß er als Religion sehr wesentlich von und in Gedanken lebt. Es zeigt sich darin, daß er eine geistige Art von Frömmigkeit verlangt und Remedien wider eine bloß kultische oder rechtliche Ausprägung seines Kirchentums in sich trägt. Um den Dogmatismus der orthodoxen Periode zu würdigen, ist zu beachten, wie ganz wesentlich anders sich der Katholicismus seit der Reformation zuspitzt. Zwar ist die sog. Neuscholastik eine nicht geringe Probe intellektueller Kräfte in dem nachtridentinischen Romanismus, zumal dem Jesuitismus. Aber sie ist eine Art von Luxustheologie. Im Protestantismus des 17. Jahrhunderts arbeitete die Theologie durchaus im Gedanken an das Kirchenvolk. Man verpönte die Unterscheidung zwischen der fides implicita und explicita, die im Katholicismus jetzt ihre höchste Geltung erlangte. Halb unwillig fügte man sich darein, dem Volke gegenüber sich praktisch, oder vorerst, mit einer theologia catechetica begnügen zu müssen. Am liebsten hätte man jeden Christen zum „Theologen" gemacht. Es ist in der orthodoxen Zeit um deswillen das heiße Bemühen der Wissenschaft, die Bibellehre möglichst „begrifflich" zu erfassen, weil man nur so meinte, der Frömmigkeit den rechten Anhalt, vielmehr Inhalt, geben zu können.

a) In dieser Arbeit sah sich die Theologie aufs empfindlichste gestört durch die schon am Ende des 16. Jahrhunderts ansetzende, im 17. sich vollends entwickelnde „weltliche" Wissenschaft. Von verschiedenen Punkten kam das herrschende Verständnis des Christentums ins Gedränge. Zunächst ganz prinzipiell durch die Forderung, die Resultate der Vernunft nach nichts anderem als nach dem Maße ihrer Evidenz zu beurteilen. Es machte dabei für die Theologie keinen erheblichen Unterschied aus, ob man mit Bacon und den anderen englischen Empiristen die Forderung erhob, die Sinne vorab als Erkenntnisorgan anzuerkennen und zu verwerten, oder ob man mit Descartes, Leibnitz und ihren Nachfolgern das unmittelbare Selbstbewußtsein in den Vordergrund rückte und seinen Inhalt zu erforschen für die Grundaufgabe erklärte. Letzteres Verfahren berührte sich mit dem von der Orthodoxie anerkannten „natürlichen" Wissen von Gott und seinem Gesetz. Die

englischen Philosophen, Locke 2c., kommen auch ausdrücklich auf die Fährte der im Menschen und seiner Vernunft waltenden conscientia und lex naturalis. Aber gerade hier ist doch in Wirklichkeit ein Zwiespalt klaffender Art. Denn die Theologie betrachtete das „natürliche" Wissen als einen Rest eines ehemaligen Wissens von ebensogut „übernatürlicher" Herkunft als alles „wahre" Wissen, das durch die Bibel im Vollmaße erschlossen ist. Es ist gar nicht die Vernunft selbst, die das wahre Wissen, das die Menschen zur Zeit neben der Offenbarung besitzen, erzeugt hat, Gott hat ihr nur ein Maß von solchem unvermerkt mit auf den Weg gegeben, sie hat dieses nicht zu Rate gehalten und kann es auch kraft der Sünde nur noch unsicher behaupten. Im Hintergrunde der kirchlichen Schätzung gerade auch einer vorhandenen „natürlichen" Wahrheitserkenntnis stand ein vollkommenes Ohnmachtsgefühl des Geistes in sich selbst. Es war eine umgekehrte Art des Geistes, sich selbst zu empfinden, die in der neuen, „aufgeklärten" Wissenschaft zum Ausdrucke kam. Der durch die Reformation zurückgedrängte Strom der genuinen Renaissancestimmung brach mit Macht wieder hervor. Wir beobachten das erneute Aufflammen nicht religiös bedingten Kraftgefühls der Geister. Was Luther als „Freiheit eines Christenmenschen" proklamiert hatte, war auch ein unermeßliches Kraftgefühl gewesen, aber ein religiös-moralisches, ein solches, welches das Bewußtsein eines absolut sicheren „Schutzes" in der Welt und wider ihre Gefahren, wider Sünde und Tod, ausdrückte. In undeutlicher Form hatte es in den evangelischen Kirchen fortgelebt, am meisten in einem warmen, doch engen Vorsehungsglauben (lutherisch) und in individuellem Erwählungsglauben (calvinisch). In Geistern, die persönlich nicht stark genug religiös erfaßt waren, um in dieser Form ihr Innenleben abzuklären oder auch zu verhärten, die sich andererseits persönlich stark genug fühlten, um aus dem bloßen kirchlichen Milieu herauszutreten und ihre geistige Eigenheit geltend zu machen, gewann jetzt der Gedanke der Vernunft ein ganz anderes Licht. Die Vernunft an sich selbst zu beobachten und sie zu entdecken als mögliche Trägerin unvermittelter echter Wissenschaft, ihrer elementaren Funktionen inne zu werden als gar nicht zu bezweifelnder Kraft, war fast ein und dasselbe. Es war auch kein bloßer Irrtum, wenn man glaubte, mit dieser Selbstschätzung der Vernunft im Zusammenhange sogar mit der Reformation selbst zu stehen. Luther hatte sich ja ausdrücklich auf seine „Erfahrung" berufen, wenn er die biblischen Gedanken wider die katholischen als nicht bloß historisch die „christlichen", nein, als die wahren vertrat. Aber was „Erfahrung" im religiösen Sinne sei, das hatte er nicht begrifflich deutlich zu machen gewußt. Mochte er noch sehr den Subjektivismus der Schwärmer bekämpft haben, so blieb für die Folgezeit doch erst das Problem zu lösen, wie religiöse Erfahrung als eine allgemeine zu verstehen und zu begründen sei. Die Aufklärung hat dieses Problem nur wieder in Gang gebracht. Daß sie es inhaltlich ganz anders erfaßte als Luther, schließt nicht aus, daß sie ein Recht hatte, sich in freier Weise als angelehnt an ihn zu empfinden.

Die Kontroverse, die zwischen der Aufklärung und der Orthodoxie schwebte, war prinzipiell die nach dem Rechte und Unrechte des „Supranaturalismus" in der Wahrheitsfrage. Sie trat nicht sofort, bei vielen Vertretern der Philosophie sowohl als der Theologie überhaupt nie in ganzer Schärfe hervor. Jede Art von Kompromiß hat Anhänger gefunden und behalten, bis überhaupt neue Gesichtspunkte für die Erfassung der Frage gewonnen wurden. Die breite Schicht der Aufklärer vertrat ganz gern den Supranaturalismus oder die „Offenbarung", nachdem sie nur zuvor gesorgt hatte, daß dadurch nichts Anderes praktisch gewährleistet werde, als was Empirismus und Rationalismus auch herauszustellen oder zu bestätigen vermöchten. Natürlich hatte sachlich die „Vernunft" gesiegt, wenn prinzipiell festgestellt wurde, daß die „Offenbarung" mit ihr und ihren Forschungsresultaten nicht in Widerspruch stehen könne. In der Orthodoxie hatte man auch Vernunft und Offenbarung ausgeglichen, nur auf der umgekehrten Basis. Der Umschwung der Zeiten dokumentierte sich in der verschiedenen Empfindung für das, was „glaubhaft" sei.

Alle besonderen Leistungen der Aufklärung sind bedingt durch das, was zugleich historisch ihre eigentliche Schranke ist und sie in Hinsicht der Religion in concreto nur zu einer quantitativen Abminderung des herrschenden Lehrsystems gelangen ließ, nämlich durch ihre Gleichsetzung der Begriffe „Vernunft" und „Verstand". Sie war nicht minder intellektualistisch gerichtet als auch die Orthodoxie. Ihr Intellektualismus war nur selbstbewußter im Zutraun zu der „menschlichen Natur". Daß in dieser das „Denken" den Primat habe, galt ihr für selbstverständlich. So ist auch sie durch und durch doktrinär. Sie glaubte nicht anders als auch die Orthodoxie an absolute Wahrheiten, und das ist

immerhin ein Zeichen von echter religiöser Stimmung. Qualitativ die eigenartigsten Gedanken brachte sie hervor, indem sie auch alle moralischen Überzeugungen in den Schmelztiegel des aufklärenden, d. h. zergliedernden und vergleichenden Denkens mit hineinlegte und dadurch starken Umprägungen und Reduktionen entgegenführte. Der Streit mit der Theologie spielte sich entscheidend auf dem Boden der naturwissenschaftlichen und historischen Forschung ab. Der Kirchenglaube hing, wie es bei seinem Biblicismus auch gar nicht anders sein konnte, noch aufs festeste mit dem antiken Weltbilde zusammen. Ihm war das moderne kopernikanische Weltbild, in welchem die Erde nicht mehr das Centrum des Universums bildete, eine willkürliche, unfromme Phantasie. Weil er sich mit der ptolemäischen Vorstellung vom Weltganzen so unzweifelhaft solidarisch erachtete, wurde es für ihn zu einer Katastrophe, daß die neue Vorstellung, besonders seit Newton, immer unwiderstehlicher sich den denkenden Geistern aufdrängte und durch den sog. physikotheologischen Beweis für das Dasein Gottes sogar auch dem religiösen Interesse als solchem sich zu legitimieren wußte. Man kann die Bedeutung des genannten spezifisch aufklärerischen Gottesbeweises für den Zusammenbruch der Orthodoxie nicht leicht zu hoch einschätzen. Denn an ihm bewährte sich gerade auch für „fromme Gemüter" die Kraft der Vernunft wider die ihr nachgesagte Unfähigkeit, zu wirklichem und festem Gottesglauben zu führen. In ihm schien sich die Zwangsgewalt des logischen, mathematischen Denkens für den Geist durch Sicherung auch der Idee der alles beherrschenden „Vorsehung" gerade in einem religiösen Antriebe zu vollenden. So weit die neue Wissenschaft in prinzipiellem Skepticismus oder Materialismus auslief, konnte sie den Protestantismus nur zersetzen. Dagegen in der Methode, die sie zeigte, auch „Gottes" gewiß zu werden, übte sie umbildenden Einfluß auf ihn aus. Denn nachdem einmal die Probe erbracht schien, daß die Vernunft zu selbstständigen überzeugenden Leistungen auf dem religiösen Gebiete fähig sei, war auch die Bahn gebrochen um den Gottesgedanken inhaltlich von ihr aus umzugestalten. Daß der alte geheimnisvolle dreieinige Gott „undenkbar" sei, war ja zum voraus zugestanden. Nunmehr konnten auch die Theologen selbst meinen, verpflichtet zu sein, ihm den „denkbaren" Weltenbaumeister zu substituieren. Es war eine Nebenwirkung der neuen Naturwissenschaft, daß der Wunderglaube wurzellos wurde. Ebenso daß solche Momente auch der reformatorischen Frömmigkeit, wie der Glaube an einen Teufel, an Hexen und magische Künste, obsolet wurden.

Neben der Naturwissenschaft war es die Geschichtswissenschaft, die der Orthodoxie ihre Kraft entzog. Zunächst war es freilich mehr lebendige Geschichtserfahrung, nämlich des Elends der Religionskriege, wodurch der Glaube an eine besondere und positive Offenbarung erschüttert wurde. Denn es konnte wirklich scheinen, daß der Hader der Konfessionen an sich mindestens die Unzulänglichkeit der Form derselben erweise und es legitimiere, wenn man auf ein Kriterium der Wahrheit noch über aller vorgeblichen Offenbarung reflektiere. Dies ist der Hintergrund der ersten „deistischen" Versuche gewesen, die ausdrücklich vom religiösen Interesse ausgingen und nicht sowohl einen Zweifel an der Wahrheit der evangelischen Orthodoxie bedeuteten, als an der Wichtigkeit ihrer Sonderpositionen. Aber die Achtsamkeit auf die eigene Geschichtserfahrung weckte auch bald die Aufmerksamkeit auf die allgemeinen Lehren der Geschichte. Das Wachsen der geographisch-ethnographischen Kenntnis wirkte mit, daß der religiöse Blick sich erweiterte. Man lernte jetzt erst heidnische Religionen selbst kennen. Durch die Philologie wurde das klassische Altertum und manches Zeugnis edeler Religiosität aus ihm bekannt. Es war zwar keineswegs wirkliche Religionsvergleichung, die jetzt zu dem Glauben führte, daß „alle" Religionen einen identischen Kern hätten — aber die Orthodoxie war selbst durch ihre Theorie von einer Uroffenbarung behindert zu leugnen, daß die Religionsvergleichung ein solches Ergebnis mit sich führe. Mußte sie sich zum Überfluß sagen lassen, daß sie die alleinige Ursache der sittenverwildernden Kriege der Konfessionen gewesen, so war vollends der Boden geebnet, um im Namen des Christentums selbst die allgemeine, jetzt in erster Linie die allgemeine moralische Vernunft als Führerin in religiösen Dingen zu verkünden. In diesem Zusammenhang wagte man sich auch an die Burg der Orthodoxie selbst, an die Bibel. Locke war es, der zuerst die Bibel als Schutzherrin des „vernünftigen Christentums" proklamierte, wobei er besonders die Bibelmoral so kräftig vereinfachte, daß die lex naturalis nicht mehr als eine „Hindeutung" auf sie, sondern als ihr wesenhafter Inhalt erschien. Es blieb von daher eine Überzeugung lebendig, daß die Orthodoxie gerade auch der Bibel nicht wirklich gerecht zu werden wisse.

Um die Mitte des 18. Jahrhunderts war es dahin gekommen, daß der Protestantismus auf seine orthodoxe Periode nur noch als auf eine Zeit tiefer Irrung zurückblickte

und hingegen sich bezw. das reine Christentum als den berufenen Befreier und Hüter der „natürlichen", Religion betrachtete, einer Religion, die in ihren metaphysischen Gedanken ebenso vernünftig sei, wie in ihren moralischen Gedanken. Sein sittlicher Leitstern war jetzt die Idee eines im Menschengeist immanenten Strebens nach „Vervollkommnung", dem Staat und Kirche, Erziehung und Bildung Erfüllung schaffen müßten. Es darf übersehen werden, daß dieses Streben zum Teil in platten bürgerlichen Utilitarismus und flachen Preis der „Tugend" auslief, denn das war nicht notwendig und nicht überall der Fall. Eine Schranke der aufklärerischen Ethik blieb jedoch der Gedanke der „naturgegebenen" Vernunft. Denn von der Natur ist nur die Summe der Individuen gesetzt und die Natur der Vernunft ist eine Vielheit von Anlagen und geistigen Trieben, die untereinander und gar zwischen den Individuen nur künstlich kombiniert und harmonisiert werden können. Immerhin war es von großer Wichtigkeit für den Protestantismus, daß die moralischen Probleme, wie die religiösen, überhaupt mit immanenten geistigen Maßstäben in Bezug gebracht wurden, denn das arbeitete einer Befreiung der Sittlichkeit von dem statutarischen Wesen, dem sie verfallen war, vor. Eine Nebenwirkung der Geschichtswissenschaft war die unbedingte Toleranz, die der Protestantismus sich jetzt gegenüber den Personen ein für allemal aneignete. Sie bedeutete ja zunächst nicht mehr als Gleichgiltigkeit gegen die individuellen Differenzen in der Religion, bei späterem besserem Verständnis aber doch auch die Erkenntnis, daß das Evangelium nur durch seine wirkliche Überzeugungskraft für „alle" versuchen dürfe, über „alle" Herr zu werden.

b) Wie die Geschichtswissenschaft dazu gereichte, die Bibel je länger je mehr dem Aufklärungsinteresse zu adaptieren, sie teilweis in ihren wirklichen historischen Zusammenhängen zu erfassen, sie noch mehr freilich zu entleeren, ist hier nicht zu verfolgen. Vielmehr ist nun noch ein Blick zu werfen auf die Reaktion gegen die Aufklärung, die im 19. Jahrhundert geherrscht hat.

Daß die Überwindung des orthodoxen Lehrsystems als Befreiung der Gemüter empfunden wurde, ist unverkennbar. In welchem Maße sie dem Protestantismus wirkliche Dienste gethan, ist eine Frage, die vorerst noch nicht einmütig beantwortet wird. Mit zu ihren Folgen gehört wenigstens in Deutschland ein erneutes Interesse an der ursprünglichen Form des Protestantismus, an Luthers eigentlichen Absichten und Grundgedanken. Es ist schwer zu unterscheiden, wie weit latente Traditionen auch von denjenigen Ideen des Reformators erhalten geblieben, die die lutherische Kirche nicht zu dogmatisieren gewußt hatte. Ausgestorben war jedenfalls weder sein freies Verständnis des Sittengesetzes, noch seine religiöse Christusintuition. Es ist schließlich nicht gerade wichtig, ob man zeigen kann, daß Männer wie Kant und Schleiermacher in einen bewußten Kontakt mit Gedanken Luthers gekommen sind. In diesen beiden größten Denkern, die dem Protestantismus erstanden sind, hat vieles an der Reformation, was noch der Würdigung und Betonung harrte, Leben gewonnen. Beide Männer überragen an Bedeutung für die weitere Entwickelung des Protestantismus die anderen Vertreter des „deutschen Idealismus", auch einen Mann wie Hegel, dadurch, daß sie nicht bloß zur Verfeinerung seiner theologischen Methoden beigetragen haben, sondern vielmehr ihn selbst im Fundamente auf ein neues Niveau erhoben haben. Auch bei ihnen ist nicht alles, nicht ihre ganze Denkweise, für den Protestantismus als solchen, als religiöse und sittliche Lebensmacht, von Belang gewesen. Wie bei Luther selbst überall Einschläge von Ideen mit schiefer, „mittelalterlicher" Orientierung zu konstatieren sind, so bei Kant und Schleiermacher nicht minder solche, die zu ihrem „Protestantismus" wenig passen. Auch hat freilich eine Fülle ihrer Ausführungen keine größere Tragweite, als die, der Theologie ein neues fruchtbareres wissenschaftliches Verfahren zu ermöglichen. Kants Scheidung zwischen den Gebieten der reinen und der praktischen Vernunft ist von solcher Art. Anders schon steht es mit seiner Grundauffassung der Vernunft als einer „gesetzgebenden" Potenz. Denn sie ist diejenige Steigerung des der Aufklärung zu Grunde liegenden Kraftbewußtseins des Geistes, welche den Geist als aller Natur, der außer ihm und der an ihm, überlegen erweist. Sie ist auch durchaus religiös verwertbar, sofern es sich dabei keineswegs um eine „angeborene", empirisch begründbare Funktion der „Vernunft" handelt, sondern um eine solche, die nur in einem „Glauben" und zwar an eine Wesenheit des Geistes von übernaturhafter Bestimmung zu erfassen und zu behaupten ist. Kant hat nicht unmittelbar dem Religionsverständnis besondere Hilfe gewährt. Um so mehr dem Sittlichkeitsverständnis durch seine Lehre von der Autonomie des Sittengesetzes. Gegenüber dem Individualismus der aufklärerischen Ethik hat er dem wesenhaften Transsubjektivismus

des Ethos zu seinem Rechte verholfen. Die Aufklärung hatte unter dem Zeichen der Autonomie der „Geister" gestanden. Kant hat die Autonomie des „Geistes" als den Lebensquell der Sittlichkeit gezeigt. Es ist nicht schwer, in Luthers Art von Gewissenshaltung und seiner ideellen, „personalen" Erfassung des Guten und der Seligkeit das Vorspiel, vielmehr die Vorwegnahme des gleichen Verständnisses von Art und Sinn des Sittlichen zu konstatieren. Auch Luther weiß, daß nichts gut ist als ein „guter Wille", und es entspricht doch auch Kants Meinung, daß das Gute in sich selbst ein Gut und das Wesenhafte am höchsten Gut sei. Schleiermacher hat insonderheit mit Bezug auf die Religion einen großen Wurf gewagt. Er hat sie zu befreien gesucht vom Intellektualismus und Moralismus. Gegen ersteren ist er exklusiver gewesen als gegen letzteren. Denn er kennt auch eine „teleologische" Religion und sieht mit Recht im Christentume mit seiner Idee vom „Reiche Gottes" den vollendeten Typus derselben. Sein Gedanke vom Wesen der Religion als „schlechthinigem Abhängigkeitsgefühl" ist reicher, als diese kahle Formel verrät. Denn was ihm im Sinne liegt, ist, daß der Fromme wisse, nicht er lebe, sondern Gott lebe in ihm, er lebe nicht in eigener, sondern in empfangener Kraft, er „werde gelebt" Ich wies oben S. 155, 58 darauf hin, daß gerade das auch Luthers tiefste Empfindung gewesen. Bedeutsam ist bei Schleiermacher dann die Wiedergewinnung einer religiösen Schätzung für Christus. Seine begriffliche Deutung der „Erlösung durch Christus" ist nicht die Hauptsache, sondern die zum Grunde liegende Empfindung. Ich meine, bei Schleiermacher auch die Wiederaufnahme des von Luther hinterlassenen ethischen Problems von dem „Einen Leib Christi" zu sehen. Seine „Christliche Sitte" hat einen großen programmatischen Wert, zumal auch, indem sie die Kirche als Kultusgemeinde nicht darum als inferior erscheinen läßt, daß sie sie wie Luther begrenzt.

Die Entwickelung der Theologie im 19. Jahrhundert hat durchaus nicht alle Keime eines auf Luther zurückweisenden Verständnisses des Christentums, die bei Kant und Schleiermacher sich zeigen, zur Blüte gebracht. Es wäre auch nicht mehr das Richtige, in unmittelbarer Weise auf die Gedankenwelt beider zurückzugreifen. Besonders bei Schleiermacher ist das „System" so sehr belastet durch ästhetische und pantheistische Begriffe, daß man nur unter stetiger kritischer Sichtung alles Konkreten durch ihn wirklich gefördert wird. Neben ihm hat der Hegelianismus vollends eine Hochflut ästhetischer und pantheistischer Momente in den Protestantismus hereingebracht. Sein wertvollster Begriff, der der zusammenhängenden Geschichtsentwickelung, soll aber gerade zur Zeit seine Probe auf fruchtbare Verwendbarkeit bestehen.

Es ist nicht unbegreiflich, daß es in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts noch einmal fast in allen protestantischen Gebieten zu einer vollen Wiederbelebung der Orthodoxie gekommen ist. Denn es war zuviel dessen, was an dieser gut und recht gewesen, verständnislos in der Aufklärung „abgethan" worden. Ein Anwachsen schon allein des Sinns für das Irrationale und Geheimnisvolle in der Welt, zumal in der Religion, mußte neues Interesse für die ehemalige Anschauung von der Bibel wecken, und damit kam doch auch viel verschollenes echtes Bibelgut wieder in Kurs. Gefolgt ist der neuen Orthodoxie ein neuer Pietismus, der auch wieder alle Fehler des pietistischen Radikalismus (Methodismus) erneuert hat. In der wissenschaftlichen Theologie hat die Geschichtsforschung das breiteste Feld eingenommen. Die Schärfung des historischen Sinns in der Bearbeitung der „Weltgeschichte" ist dem Verständnis der „Kirchengeschichte" und der „biblischen Geschichte" mit zu gute gekommen. Es konnte eine Zeit lang scheinen, daß Albrecht Ritschl mit seiner kraftvollen Kombination einer historischen und religiösen Betrachtung der „Person Jesu" dem Protestantismus einen spezifischen Dienst geleistet habe, aber die Zeit für eine „Dogmatik" auf Grund der „erforschbaren Geschichte" ist doch noch nicht erfüllt. Eine wertvolle Errungenschaft ist sicher die Verfeinerung der Anempfindung auch an das Fremde und Ferne. Doch ist im Zusammenhang damit eine Gefahr des Versinkens in Relativismus entstanden. Die neueste, auf „Religionsvergleichung" sich gründende theologische Schule will aus dieser Not die rechte theologische Tugend machen. Sie lenkt mit Bewußtsein zur Aufklärung zurück, sofern sie sich fast leidenschaftlich gegen „allen Supranaturalismus" kehrt. Es wäre jedoch unbillig, schon jetzt ein festes Prognostikon dafür aufzustellen, was sie dem Protestantismus etwa bedeuten werde. Die seit der französischen Revolution eingeleitete Umbildung der politischen und zumal der sozialen Verhältnisse hat, mitsamt den durch die rapide Entwickelung der Technik und des Weltverkehrs bedingten Umwälzungen der Produktion und des Handels, die Ethik vor Probleme gestellt, die vorläufig noch mehr Schrecken als Mut, mehr Zweifel an der sittlichen Tragweite des Christentums als Freudigkeit zu weiterem Durchdenken des Evan-

geliums erweckt haben. Im Gewirre der Tagesarbeit verdeckt es sich leicht, daß Gottes Mühlen langsam mahlen.

Das 19. Jahrhundert hat in hohem Maße den geistigen Austausch der verschiedenen Kirchengebiete des Protestantismus gefördert. Auch Nordamerika ist etwa seit einem Menschenalter rüstig in die wissenschaftliche theologische Arbeit mit eingetreten. Daß gerade dort der Biblicismus alter Ordnung noch seinen Hauptsitz hat, kann nicht auffallen. Bei einer Vergleichung des Luthertums einerseits, des Reformiertentums andererseits in der Gegenwart, ist nicht zu verkennen, daß trotz vieler Ausgleiche die alten Typen fortwirken. Wie ich schon oben S. 143 berührte, hat das Reformiertentum als „Kirche" die Hegemonie im Protestantismus übernommen. Doch muß daneben dem Luthertum zugestanden werden, daß es die geistig beweglichere und reichere Potenz in ihm darstellt.

3. Die Geschichte des Kirchentums. Eine Entwickelung für sich, die nur zum Teil derjenigen der Theologie parallel gegangen ist, zeigt das protestantische Kirchentum. In den einzelnen Ländern hat sie sich natürlich verschieden vollzogen, doch steht sie unter analogen geistigen Bedingungen, nämlich sofern das Naturrecht Einfluß auf die innere Gestaltung der evangelischen Kirchen gewonnen hat. Die wirkliche „Naturalisierung" und „Rationalisierung" der lex naturae gab nicht nur der natürlichen Religion und natürlichen Sittlichkeit einen neuen Charakter, sondern auch dem jus naturae. Für Melanchthon lief der Gedanke vom natürlichen Rechte noch unverkennbar zusammmen mit dem der natürlichen „Sittlichkeit" und gewissen „einleuchtenden" Bibelworten über die Obrigkeit, ihre Gewalten und ihre Pflichten. Die Obrigkeit gehört mit zu den auditores der Kirche, sofern sie „christlich" sein will, und daß sie das sein „will", ist ihm im Gebiete der Christenheit selbstverständlich. Das wird in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts und vollends im 18. durch die neue naturrechtliche Juristenschule (Pufendorf, Thomasius, Pfaff 2c.; vorher schon Grotius, Hobbes u. a.) anders. Denn diese säkularisiert nunmehr den Staat gerade auch nach seiner inneren Konstitution durch Zurückführung seiner Grundrechte auf die natürlichen Triebe des Menschen und ein ursprüngliches pactum unionis et subjectionis je einer Vielheit von Personen. Als „Zweck" des Staates wird die Förderung der „Wohlfahrt" der Bürger statuiert, letztere wird ausdrücklich nur als diejenige auf „Erden", also als Kultur materieller und geistiger Art definiert. Nicht mehr eine göttliche Anordnung giebt jetzt der Obrigkeit ihre Gewalt, sondern ein Beschluß der Bürger. Aufgebaut ist der Staat der Idee nach nicht durch Ansprüche, die der „Fürst" zu erheben hat, sondern die die „Unterthanen" stellen dürfen. Soweit es das gemeinsame Wohlfahrtsinteresse gestattet, behält jeder einzelne Bürger seine „Freiheit". Zumal seine „Gedanken" sind ihm selbst überlassen, wenn er sich nur den nötigen öffentlichen Ordnungen fügt. Auch die Religion ist als eine innere Angelegenheit dem Einzelnen freigegeben, soweit er sich nicht etwa eine solche schafft, die der Allgemeinheit gefährlich wird. So zieht sich der Staat von der alten advocatia ecclesiae zurück und beschränkt sich auf ein jus circa sacra, d. h. auf eine mehr oder weniger polizeiliche Beaufsichtigung derjenigen Funktionen der Kirche, die seine souverän bemessenen „weltlichen" Interessen und Ziele mit berühren. Er gewährt und sichert seinen Bürgern jetzt „Gewissensfreiheit", die Religion wird wesentlich „Privatsache", die Kirchen werden mit Bezug auf ihre Erhaltung und Verfassung, die Wahrnehmung dessen, was sie je nach ihrer Tradition für ein christliches Interesse erachten, auf sich selbst angewiesen. Zwar wurde keineswegs radikal alles beseitigt, was sich wie eine Fürsorge des Staats für eine oder mehrere Kirchen darstellte, eine „Privilegierung" einer derselben blieb immer noch eine Möglichkeit; auch gingen längst nicht alle Obrigkeiten gleicherweise auf die naturrechtliche Staatsidee ein. Aber es zog doch im allgemeinen jetzt eine Zeit herauf, die zumal für die lutherische Kirche die Gefahr einer fortschreitenden Desorganisation mit sich brachte. Denn der Staat hütete fortab nicht mehr eine bestimmte Lehr- und Kultusordnung. Selbst die Verfassungsformen ließ er mehr oder weniger verfallen und sich wild fortentwickeln, zufrieden, seinerseits Organe zu bestellen, die seine Interessen den verschiedenen lokalen Gestaltungen des Kirchenwesens gegenüber wahrnehmen könnten. Eine typische Ausführung der aufklärerischen Auffassung vom Staate, zumal auch von seinem Verhältnis zur Kirche gewährt das „preußische Landrecht" von 1794. In seinem Sinne ist die Kirche eine Summe von Einzelgemeinden, die auf Grund einer (stillschweigenden) Vereinbarung sich konstituiert und kraft eben solcher Vereinbarung größere Verbände gebildet haben. Immer noch blieb dabei in Deutschland dem Fürsten der Titel eines summus episcopus und ein unbestimmtes Maß von Berechtigung, sich als praecipuum membrum ecclesiae in die inneren Angelegenheiten derselben mit einzumischen. Dies

zum Teil unter ausdrücklicher Zustimmung der kirchlich interessierten Mitglieder der Kirche. Die letztere Ausdrucksweise ist deshalb berechtigt, weil immer noch jeder Bürger einer Kirche angehören mußte. Die Kirche selbst war wesentlich aufgelöst in Lokalgemeinden. In diesen genoß der Pastor die volle „Gewissensfreiheit" bezüglich der „Lehre", die er verkündete, den Laien war die volle Gewissensfreiheit, sich gleichgiltig oder ablehnend gegen die Funktionen ihres Pfarrers zu verhalten, gewährt, aber nicht die Freiheit, sich überhaupt rechtlich zu „entkirchlichen"

Die durch alles das heraufgeführten Zustände speziell des deutsch-lutherischen Kirchentums ähnelten sehr einer Dekomposition desselben. Es ist zu bemerken, daß auf reformiertem Boden da, wo der Calvinismus zur Herrschaft gelangt war, die Aufklärung um deswillen das Kirchenwesen nicht im gleichen Maße erschüttern konnte, weil dort von vorneherein eine selbstständige Kirchenverfassung geschaffen war. Da, wo in formaler Übereinstimmung mit der aufklärerischen Kirchenidee, doch aus anderen, spezifisch religiösen Motiven immer schon die freie Vereinbarung der Individuen als die Grundlage der „Gemeinde" und der „Kirche" als Zusammenfassung von Gemeinden betrachtet war, im Independentismus (bezw. in anderen „Sekten"), hatte die Dauer des Bestandes der einzelnen Gemeinden und Verbände schon längst konsolidierend gewirkt. In Amerika, dessen Staats- und Kirchenrecht von den Ideen des Independentismus aus begründet ist, wirkte (und wirkt noch immer) das bewußt bethätigte Freiwilligkeitsprinzip begreiflicherweise auch anders, als in Deutschland die auf eine ursprünglich umgekehrt gedachte, in der lebendigen Tradition entgegengesetzt empfundene Ordnung nachträglich angewandte Theorie. Der Anglikanismus hatte, ebenso wie das Luthertum des Nordens, vom Katholicismus her sich die Bischofsverfassung bewahrt, deren konservative Kraft sich bewährte.

Seit der Begründung der Union in Preußen ist nun in Deutschland wieder eine umgekehrte Tendenz, als die das Naturrecht mit sich gebracht hatte, in Kraft getreten und bis zur Gegenwart noch nicht zum Abschluß ihrer Wirkungen gelangt. Der Gedanke von der Kirche als „Stiftung" ist wieder zur Geltung gekommen. Zunächst in den Kirchen selbst. In ihnen kam es zum Bewußtsein, daß die bloße Selbstbeurteilung als „Vereine" keine normale, keine historisch und ideell wirklich berechtigte sei. Das Reformationsjubiläum 1817 hatte (im Zusammenhang mit anderen Momenten) die Folge, daß man sich wieder auf die wirkliche Entstehung des Protestantismus besann und die konkreten Ideen und Ziele der Reformation wieder als maßgebend für die Kirchenglieder erfaßte. Dabei wurde auf lutherischer Seite zum Teil ein Streben nach eigentlicher „Trennung von Kirche und Staat" wach. Hatte der Aufklärungsstaat die Kirche nach innen mehr oder weniger ihrem eigenen Ermessen überlassen, so hatte er sie doch zugleich so wesentlich verspüren lassen, daß er das, was er ihr an Aufmerksamkeit und „Pflege" zu teil werden lasse, nicht mehr nach ihrem, sondern nur nach seinem eigenen d. h. keinem religiösen, sondern höchstens noch einem moralischen Interesse regele, daß der neuentstehende lebendigere und selbstbewußtere kirchliche Sinn gerade die Reste der alten staatlichen Kirchenhoheit wie eine „unwürdige" Beschränkung der christlichen oder evangelischen Interessen empfand. Der Staat ist dieser „gefährlichen" Stimmung in der „Kirche" dann damit entgegengetreten, daß der „kirchlichen" Richtung in der Kirche auch gerade für ihre innerkirchlichen Anliegen seine Hilfe in Aussicht stellte und bald auch energisch zu teil werden ließ. In der Rückkehr auf den positiven „historischen" Charakter der evangelischen Kirche gelangte man im allgemeinen thatsächlich nicht weiter zurück, als bis auf die Selbstbeurteilung derselben in der Zeit der Orthodoxie, d. h. bis zu der als coetus scholasticus. Dabei glaubte man jetzt die Symbole als Inbegriff der reinen Lehre im Sinne der Reformation ansehen und deshalb mit besonderem Nachdruck wieder zur Geltung bringen zu müssen. Hier lag ein Irrtum über die Schätzung derselben mindestens in der alten lutherischen Kirche vor. Die Symbole haben hier nicht den konstitutiven Charakter gehabt, den man ihnen bei der Organisation der deutschen Kirchen im 19. Jahrhundert meist beigemessen hat. Ihre Bedeutung für das innere Leben der Kirche, für die positiv geübte Lehre in dieser, war ehedem eine viel diskretere, mehr indirekte gewesen, als man sich nunmehr, wo man ihrer praktischen Benutzung seit einem Jahrhundert etwa entrückt war, vorstellte. Wie man durch Urgierung der „Bekenntnisse" glaubte der Kirche wieder eine einheitliche Lehrordnung von evangelischem, insonderheit lutherischem Gepräge zu geben, so trachtete man auch sonst nach Möglichkeit alles „einheitlich" und „historisch-ordnungsmäßig"| neu zu gestalten. Was dem lutherischen Kirchentume ehedem zu wenig beschert gewesen war, eine „eigene" Rechtsordnung, eben das suchte man jetzt im vollsten, ja in übertreibendem Maße zu gewinnen. Der Staat hat sich in der sog. Reaktionszeit

willig finden lassen, allem, was in der Kirche auf Repristination von Ideen und Zuständen „vor der Revolution", vor der Aufklärung, drängte, seinen Arm zu leihen. Die konkrete „Rechtslage" gestattete ihm das noch und die „politische Lage" schien es zu empfehlen. Er hat schließlich auch in bestimmter Weise geholfen, daß die evangelische Kirche „eigene Organe" der Verwaltung „ihrer" Angelegenheiten erhalten hat, besonders Synodalordnungen. Dies freilich erst nach langem Zögern und unter erfolgreicher Begrenzung ursprünglich gehegter „kirchlicher" Wünsche. In dem Drängen auf Synoden in den deutschen Kirchen spielen undeutliche religiöse Ideen und allgemeine parlamentarische Neigungen eine Rolle. Die ganze Art der Zusammensetzung, der Aufgaben und Kompetenzen der Synoden beruht auf Kompromissen, und es hat sich nach kurzer Begeisterung gezeigt, daß das „Kirchenvolk" so wenig Interesse für die neue Art von Kirchenregierung erübrigt, als ehedem für die rein bureaukratische. Vielleicht gelingt es den Synoden, sich Aufgaben zu schaffen, durch die sie eine bemerkenswertere Wirksamkeit gewinnen. Vorerst haben sie sich in nicht ganz begreiflichem Eifer besonders auch mitbeteiligt an möglichster „rechtlicher" Uniformierung der ganzen „Landeskirche", die sie mitregieren. Ist es ideell berechtigt, daß nach Lehreinheit getrachtet wird, so mindestens nicht in demselben Maße, daß auch alle gottesdienstlichen Formen durch detaillierte „Agenden" der Einheit entgegengeführt werden, am wenigsten in Deutschland, wo noch so viele „unabhängige" Landeskirchen bestehen und das Uniformitätsverlangen sehr zufällige äußere Grenzen respektieren muß. In diesem Streben, die Kirchenordnung schlechthin zu reglementieren, liegt mit am deutlichsten ein Abgleiten weiter evangelischer Kreise der Gegenwart in ein „katholisierendes" Kirchenideal. Denn dabei droht den Gemeinden der Charakter als bloßer „Parochien" wieder zu teil zu werden. Noch herrscht große Unklarheit über die Bedeutung des Rechts in der Kirche. Zumal darüber, in welchem Maße die „Kirchenlehre" durch es zu regeln sei, ohne dem Evangelium und seiner Souveränität zu nahe zu treten. (Vgl. die wundersam verschiedenen Verpflichtungsformeln der Geistlichen ꝛc. bei Mulert, oben S. 173, 59) Es ist zuzugeben, daß die Theologie nicht immer die Zucht an sich selbst geübt hat, die einer vollen Befreiung der Lehre zur Seite gehen müßte. Andererseits ist der religiöse Zustand in den Gemeinden der einer unübersehbaren Abstufung des Interesses und Verständnisses. Die „Entstaatlichung" der Kirchen hat überall schon in Ansätzen begonnen, in Deutschland besonders durch die „organischen" Gesetze, die den Kulturkampf einleiteten. Die Befürchtung, daß das Gesetz über den „Austritt aus der Kirche" vielleicht zu einer Massenabwendung von der Kirche führen werde, hat sich hier nicht erfüllt. Es hat sich gezeigt, daß das evangelische Volk noch stark festhält zumal an der kirchlichen Sitte, sei es auch mit Auswahl (am geringsten ist das Interesse an der Abendmahlsfeier geworden, vgl. darüber Pieper in dem oben S. 139, 9 bezeichneten Werke, S. 231). Das Wachstum des Interesses der „Laien" an der wissenschaftlichen Arbeit der Theologen ist verheißungsvoll. **F. Kattenbusch.**

Protonotarius apostolicus. — Ferraris, Prompta bibliotheca canonica s. v. Protonotarius de numero participantium und protonotarius titularis; Bangen, Die römische Kurie (Münster 1854), S. 59—62; Hinschius, Kirchenr. I, 442 ff., wo auch andere Litteratur angegeben ist.

Nach späteren Berichten soll schon Bischof Clemens von Rom für jede der sieben Regionen der Stadt einen besonderen Notar (notarius regionarius) bestellt haben, um die Märtyrerakten niederzuschreiben (Anastasius im Leben des Clemens; Anterus; Fabianus). Die notarii regionarii gehörten zum Klerus der römischen Kirche und wurden zu ihrem Amte vom Papste selbst bestellt (zwei Formulare dafür enthält der liber diurnus cap. VI, lit. 1 und 2). Das Bedürfnis führte mit der Zeit zur Annahme mehrerer Notare inner- und außerhalb Roms, worauf die älteren notarii regionarii als die vorzüglicheren die Titel protonotarii apostolici erhielten. Als Prälaten bald in mannigfachster Weise ausgezeichnet, nahmen sie selbst den Vorrang vor den Bischöfen in Anspruch, was Pius II. in dem Breve: Cum servare vom 1. Juni 1459 (Bullarium Rom. ed Luxemburg., T. I, fol. 366) ihnen verwehrte. Sie sollen in der päpstlichen Kapelle auf der zweiten Bank sitzen, in den öffentlichen Konsistorien aber, über deren Verhandlungen sie authentische Dokumente auszufertigen haben, sollen vier von ihnen „qui numerarii dicuntur" neben dem Papste selbst ihren Sitz haben. Die sieben Protonotare bildeten ein eigenes Kollegium mit bestimmten Gerechtsamen, welche anderen, ehrenhalber zu Protonotaren ernannten Klerikern oder adeligen Laien nicht gewährt wurden. Jene nannte man deshalb protonotarii participantes (de numero participantium), diese protonotarii titulares.

Sixtus V erweiterte durch die Konstitution: **Romanus Pontifex** vom 16. Nov. 1585 (**Bullarium Rom. T. II, fol.** 544) das Kollegium auf 12 gleichberechtigte Mitglieder und wies ihnen bedeutende jährliche Einkünfte an. Durch die Konstitution: **Laudabilis Sectis** vom 5. Februar 1585 (a. a. O. 545) hatte derselbe Papst den sieben älteren Protonotaren bereits folgende Privilegien erteilt: Doktoren in allen Fakultäten zu promovieren, Notare zu kreieren, außerehelich gezeugte Kinder zu legitimieren, Statuten für ihr Kollegium abzufassen. Wegen ihrer Promotionsbefugnis gerieten sie mit den Advokaten des Konsistoriums in Streit, worauf Benedikt XIV durch die Konstitution: **Inter conspicuos** vom 29. August 1744, § 23—25 (**Bullarium Rom. T. XVI, fol.** 226) dieselbe darauf beschränkte, daß sie jährlich nur sechs und nicht in Abwesenheit zu Doktoren der Rechte sollten promovieren können. Durch Gregor XVI. ist der Erlaß Sixtus' V vom 16. Nov. 1585 aufgehoben und die ursprüngliche Zahl wieder hergestellt unter dem 12. Februar 1838 (vgl. die Bestimmung in der Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie, Koblenz 1838, Heft 26, S. 236—238). Einer der Protonotare gehört noch jetzt zur Kongregation der heiligen Riten, sowie zur Propaganda.

Von den sieben **protonotarii participantes** oder **numerarii** unterscheiden sich die **protonotarii non participantes**, welche entweder **supranumerarii ad instar participantium** oder **titulares sive ad honores** sind. Die letzteren, welche ähnliche Rechte als die **participantes** in Anspruch nahmen, wurden durch Benedikt XIV., Pius VII. und Pius IX. beschränkt, und der letztgenannte Papst hat zugleich verordnet, daß zur Beglaubigung von Dokumenten, welche in der ganzen Christenheit für echt gehalten werden sollen, es nicht eines Titular-Protonotars bedarf, sondern ordentliche **notarii apostolici** genügen, welche auf Vorschlag der Bischöfe für jede Diöcese ernannt werden können.

(**H. F. Jacobson** †) **Sehling.**

Protopresbyter, Archipresbyter, Protopapas, Protopope. — Litteratur: Für die alte Kirche: Jos. Bingham, Origines sive antiquitates ecclesiasticae, ed. J. H. Grischovius Bd I, 1723, S. 292 f.; für die griechische Kirche des Mittelalters: Die Sammlungen des Kirchenrechts, das ich nach dem Syntagma von Rallis und Potlis zitiere; für die griech. Kirche der Gegenwart: Mel. Sakellaropulos, *Ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον*, Athen 1898; für die heutige russische Kirche: den A. von Herzog in der 2. Auflage der RE.

Aus den Angaben des Liberatus in seinem Breviarium (**MSL**, Bd 68) **cap.** 14 darf man schließen, daß der Archipresbyter der Erste des Presbyterkollegs unter einem Bischof war, der dessen Vertretung bei Abwesenheit oder in der Sedisvakanz hatte. Mehrfach werden Archipresbyter oder Protopresbyter erwähnt, wie Bingham nachweist. Nach Justinians Codex 1, 3, 42 § 10 kamen auch mehrere Protopresbyter an den Kirchen vor. Hier erscheinen sie als Inspektoren des Kultus. Wie im Abendlande (vgl. **Greg. Decr. De officio Archipresbyteri I,** 24) so hat sich die Stellung auch im Morgenlande erhalten. In Frage 3 des Konstantinos Kabasilas an Johannes von Kitros (Ende des 12. Jahrhunderts gilt der *πρωτόπαπας* als der erste der *ἱερεῖς* unter einem Bischof (Syntagma V, 406). Doch scheint es auch in Landkirchen damals Protopapades gegeben zu haben. Denn Balsamon sagt zur Erklärung des 10. Kanon der Synode von Antiochien: ***Κεκωλυμένον ὑπὸ τῶν κανόνων ἐστὶν, ἐπισκόπους γενέσθαι εἰς βραχείας πόλεις καὶ κώμας, καὶ διὰ τοῦτο ἐχειροτόνουν εἰς ταύτας πρεσβυτέρους, ἤγουν πρωτοπαπάδας καὶ χωρεπισκόπους*** (Syntagma III, 142). Vgl. auch die Erklärung Balsamons zum Kanon 8. Unter den Würdenträgern des ökumenischen Patriarchats nimmt nach Georgios Kodinos' Schrift **De officiis** (nicht vor Mitte des 14. Jahrhunderts) der Protopapas die dritte Stelle des 6. Pentas ein. Er ist *ἔκδικος καὶ πρῶτος τοῦ βήματος καὶ φέρων τὰ δευτερεῖα τοῦ ἀρχιερέως*, also als erster Priester auch dessen Vertreter für den Kultus und zugleich in der Justiz für gewisse Fälle beschäftigt (Syntagma V, 533). So auch Sakellaropulos a. a. O. S. 204. Ähnliche Stellung wird der Protopapas auch an den bischöflichen Kirchen gehabt haben. Unter Umständen konnte mit dem Titel auch eine bedeutende, fast bischöfliche Stellung verbunden werden. So erhielt der ziemlich selbstständige erste Kirchenbeamte von Krofu durch die Goldbulle des Titularkaisers von Konstantinopel Philipp von Anjou-Tarent (1364—1373) vom Jahre 1367 den Titel und die Würde eines *Πρωτοπαπᾶς*. Ihm waren 9 Archipresbyter untergeordnet. (Nikolaos Bulgaris *Κατήχησις ἱερά*, 1681 Venedig, Vorrede). Das ist der einzige mir bekannte Fall, wo die Ausdrücke Protopapas ꝛc. eine verschiedene Bedeutung haben. Auch Sakellaropulos setzt sie sonst gleich. Heute wird der Titel Protopresbyter ꝛc. in der griechischen Kirche nur als Titel verliehen. Es mögen vielleicht mit

ihm einige Ehrenrechte verbunden sein (Sakellaropulos a. a. O. 211). In der russischen Kirche scheint noch ein geringes Aufsichtsamts unter dem Titel befaßt zu werden (Herzog, a. a. O.) Ein Nachklang des Protopresbyter ist der „Pastor primarius" bei den Protestanten. **Ph. Meyer.**

Provinzial (provincialis superior) heißt derjenige Regulargeistliche, welcher einer Mehrheit von Klöstern, die zusammen eine Provinz bilden, vorgesetzt ist. Es bilden nämlich die Mönche eine eigentümliche Hierarchie, welche zwar bei den verschiedenen Orden nicht völlig gleich ist, im wesentlichen aber doch in folgender Abstufung besteht. Innerhalb eines gewissen Distrikts bilden die Klöster eines Ordens eine besondere Abteilung, welche z. B. bei den Franziskanern custodia heißt, deren mehrere zu einer Provinz unter einem Provinzial vereinigt sind, während der ganze Orden unter dem General steht. Die Provinz umfaßt bald ein Land, bald mehrere. Ungeachtet der ausgedehntesten Obedienz, welche die hierarchische Gliederung des Klosterwesens beherrscht, wird doch die Autorität der Oberen durch die Notwendigkeit der Zuziehung von Ordensgeistlichen bei der Beratung wichtiger Gegenstände beschränkt. So der Vorsteher des einzelnen Klosters durch die Patres desselben, der Vorsteher der Provinz durch die Oberen der einzelnen Klöster, der Ordensgeneral durch die Provinziale. Nach dem Vorgange der Cistercienser, deren Beschluß, jährlich über die Verbesserung der Disziplin in einem Kapitel zu beraten, Innocenz II. (nach 1130) bestätigt hatte (s. Citat bei J. H. Böhmer, Jus eccles. Protest. lib. III, tit. XXXV, § XLVII, XLVIII), verordnete Innocenz III. im c. 12 des Laterankonzils von 1215 (c. 7 X. de statu monachorum III, 35) „in singulis regnis sive provinciis fiat de triennio in triennium, salvo jure dioecesanorum pontificum, commune capitulum abbatum atque priorum, abbates proprios non habentium, qui non consueverunt tale capitulum celebrare " In diesem Kapitel sollten vier Vorsteher und geeignete Visitatoren gewählt werden (vgl. c. 8 X. eod. Honorius III. c. 1 § ult. in Clem. 3, 10, Clemens V. a. 1311.) Diese Einrichtung wurde später dahin verändert, daß der im Kapitel erwählte Visitator als Provinzial das Haupt desselben wurde und mit Zuziehung besonders gewählter Kustoden, Definitoren oder Koadjutoren einen Provinzialrat bildete, welcher über die disziplinarischen Angelegenheiten der Provinz Beschlüsse zu fassen hat (s. die bei J. H. Böhmer a. a. O. § LX zitierten Passerinus und Tamburinus). Die Provinzialen selbst, welche zugleich Vorsteher eines Hauptklosters ihrer Provinz sind, erscheinen übrigens wieder als Mitglieder des Generalkapitels eines ganzen Ordens. Man sehe noch Alteserra, Asceticon (Paris 1674, 4°) lib. VI, cap. V, und die Kommentatoren zum c. 7 X. h. t. III, 35, sowie die Regeln der einzelnen Orden, welche über die Stellung der Provinzialen noch besondere Anordnungen enthalten. **(H. F. Jacobson †) Sehling.**

Provinzialsynode s. Synoden.

Provisoren. Ursprünglich wurde das gesamte Kirchengut vom Bischofe verwaltet. Mit der Spezialisierung des Kirchenvermögens fiel die Verwaltung des Parochialgutes naturgemäß dem Pfarrer zu, unter Aufsicht des Bischofs und des Archidiakons. Sehr bald entwickelte sich aber auch ein Einfluß der weltlichen Gemeindeglieder. Aus ihrer Mitte wurden geeignete Persönlichkeiten als Verwalter der Kirchenfabrik entweder von den Parochianen gewählt oder von den Kirchenoberen bestellt. Sie führen verschiedene Namen, wie Kirchenväter, Altarleute, Zechpröbste, Heiligenpfleger, Kirchengeschworene, Kirchenvorsteher, vitrici [d. h. Stiftväter der Kirche, weil die Geistlichen als patres ecclesiae erscheinen] und provisores. Ecclesiarum provisores seu vitrici, qui altirmanni vocantur, sagt cap. 23 Synod., Magdeburg 1266. (Harzheim, T. III. p. 802). Vgl. Wollmann, De provisoribus ecclesiasticis sec. ius canonicum, Vratislaw. 1863. —

Provisoren werden auch die Hilfsgeistlichen, insbesondere auch die Pfarrverweser genannt. **E. Sehling.**

Prudentius, Aurelius Clemens, christlicher Dichter, gest. nach 405. — Ausgaben: Giselin, Antw. 1564; N. Heinsius, Amst. 1667; F. Arevalo, Rom 1788 f., 2 Bde (mit eingehendem Kommentar; abgedruckt MSL Bd 59 und 60, Par. 1847); Th. Obbarius, Tüb. 1845; A. Dressel, Leipzig 1860. Eine kritische Ausgabe bereitet Bergmann vor, von dessen Lexicon Prudentianum ein Faszikel (A—Adscendo Ups.) 1894 erschien. Metrisch ins Deutsche übersetzt wurden die Bücher Cathemerinon, Peristephanon und Psychomachia von J. P. Silbert, Wien 1820 (von Schanz [s. u.] als unbrauchbar bezeichnet), die Apotheosis von Brockhaus

im Anhang seines unten genannten Buches. S. auch Dressel LXII—LXIV und Schanz [s. u.]. — Aus der überreichen Litteratur, die bei Schanz, Gesch. d. röm. Litt. 4, Münch. 1904, 211—235 auf das Genaueste verzeichnet und verarbeitet ist, kann hier nur das Wichtigste hervorgehoben werden. Außer bei Schanz findet Pr. allgemeine Darstellung und Würdigung bei A. Ebert, Allgem. Gesch. d. Litt. d. Mittelalters, 1², Leipz. 1899, 251—293; M. Manitius, Gesch. d. christl.-latein. Poesie, Stuttg. 1891, 61—99; G. Boissier, La fin du paganisme², Par. 1894, 106—151; A. Baumgartner, Gesch. d. Weltlitteratur 4, Freib. 1900, 152 ff.; T. R. Glover, Life and Letters in the Fourth Century, Cambr. 1901, 249—277. Unter den Monographien ragen hervor Cl. Brockhaus, Aur. Prud. Clem. in seiner Bedeutung f. d. Kirche seiner Zeit, Leipz. 1872 (s. auch oben); A. Roesler, D. kathol. Dichter Aur. Prud. Clem., Freib. 1886; A. Puech, Prudence; étude sur la poésie latine chrétienne au IVe siècle, Par. 1888. Zu den bei Schanz aufgeführten Einzeluntersuchungen sind aus neuester Zeit hinzuzufügen: A. Tonna-Barthet, Aurelio Prudenzio Clemente (Ciudad de Dios 58, 1902, 25—40, 297—312, 481—494); F. Maigret, Le poète chrétien Prudence, Par. 1903; E. O. Winstedt, The Double Recension in the Poems of Prudentius (The Class. Rev. 17, 1903, 203—207).

Aurelius Prudentius Clemens ist der bedeutendste, sowohl der originellste als vielseitigste, unter den älteren christlichen Dichtern des Abendlandes. Über sein Leben hat er selbst in einer Praefatio zu der von ihm selbst im 57 Lebensjahre veranstalteten Gesamtausgabe seiner Werke kurzen, nicht immer klar verständlichen Bericht erstattet. Im tarrakonensischen Spanien 348 aus angesehener christlicher Familie geboren, machte er die übliche Schulbildung der vornehmen Jugend durch und blieb auch von den Gefahren der Sinnlichkeit nicht unberührt. Zunächst Advokat, schlug er bald die Beamtenlaufbahn ein, stieg von Stufe zu Stufe, bekleidete anscheinend zweimal die Statthalterschaft einer Provinz und wurde durch die Gunst des Theodosius schließlich mit einem höheren Hofamt betraut. Er hatte die Höhe der Jahre hinter sich, als er sich der Nichtigkeit seines bisherigen Daseins erinnerte und sich aus dem öffentlichen Leben zurückzog, um nunmehr ganz der Poesie im Dienst von Religion und Kirche zu leben. Jene Ausgabe umschloß sicher die meisten seiner Dichtungen, vielleicht alle, da die Nichterwähnung des Dittochäums ihren Grund in der verhältnismäßigen Unbedeutendheit dieses Machwerks haben kann. Wahrscheinlich ist Pr. wenig später aus dem Leben geschieden, nachdem er 402/3 eine Romreise gemacht hatte.

Die ältesten Gedichte des Prudentius sind die 12 Hymnen seines Cathemerinon Liber (Tagzeitenbuch), von denen die ersten 6 für den täglichen Gebrauch als je 2 Morgen-, Tisch- und Abendlieder gedacht sind. Nach diesen Gedichten hat die Sammlung ihren Namen erhalten; denn die übrigen 6 (zwei Fastenlieder, je eines auf Weihnachten und Epiphanien, ein Totenlied und ein für jede Stunde des Tages berechnetes [Nr. 9]) tragen mit Ausnahme des letzten einen anderen Charakter. Bei der Abfassung dieser Gedichte ist zwar Ambrosius des Pr. Lehrer gewesen, aber der Schüler hat alsbald eine selbstständige Entwickelung genommen. Die symbolische Auffassung, die in den Hymnen des ersteren sich findet, aber nur andeutungsweise oder verhüllt, erscheint bei Pr. viel mehr durchgeführt und offen dargelegt. Im Geiste der Profanpoesie seiner Zeit liebt er es zugleich, die Stoffe durch Beschreibungen der konkreten Welt zu erweitern, indem er auch manche Erzählungen einflicht. Und um den formalen Reiz zu erhöhen, beschränkt er sich nicht auf das Ambrosianische Versmaß, sondern bedient sich auch mancher andern, indem er sehr geschickt mit feinem Takt die dem Gegenstand allemal entsprechenden Metra auszuwählen weiß. So erscheint die Hymne in seinen Gedichten von dem Kultuszwecke, aus dem die Schöpfungen des Ambrosius hervorgegangen waren, emanzipiert (auch ist nie eine Hymne des Pr. ganz als Kirchenlied benutzt worden, sondern einzelne immer nur auszugsweise), sie ist zum Werke eines Kunstdichters geworden, der zunächst zu seiner persönlichen religiösen Erbauung, ja zugleich zu seiner ästhetischen Befriedigung singt. Mit dem volksmäßigen Charakter tritt aber auch das lyrische Element öfters zurück infolge der weiteren Ausführung des didaktischen und der breiten Einmischung des epischen Elements.

Einen anderen Charakter und eine noch größere Originalität zeigen die auch in verschiedenen Versmaßen verfaßten 14 Hymnen einer zweiten Sammlung unseres Dichters, die den Titel Peristephanon (Über die Märtyrerkronen) führt. Gefeiert werden spanische und römische Märtyrer: Laurentius, Eulalia, Vinzentius, Quirinus, Fruktuosus, Kassianus, Romanus, Hippolytus (s. Bd VIII, 127,47 ff.), Cyprianus, Agnes u. a. Die die Märtyrer feiernden Inschriften des Damasus (s. Bd VI, 431,4 ff.) mögen Pr. den Weg zu dieser Art von Hymnen gewiesen haben, in denen das epische Element oft vorherrscht und wie in unseren Balladen, mit dem lyrischen selbst zu einer dramatischen Wirkung sich verbindet. Es finden sich unter ihnen die ästhetisch bedeutendsten Gedichte des Prudentius.

Ferner besitzen wir von ihm zwei didaktisch-polemische und eine rein polemische Dichtung. Die beiden ersteren sind die Apotheosis in 1408, und die Hamartigenia in 966 Hexametern. Jene ist eine Apologie der Gottheit Christi und gegen die Patripassianer, Sabellius, die Juden und die Ebioniten gerichtet, diese behandelt die Frage von dem Ursprunge des Bösen in einer Polemik gegen den gnostischen Dualismus Marcions. In beiden Dichtungen, denen auch poetische Präfationen vorausgehen, hat sich Prudentius in seiner Argumentation zum großen Teil an Tertullian angeschlossen, in der Apotheosis an dessen Schrift gegen Praxeas, in der Hamartigenia an die Bücher gegen Marcion. — Das rein polemische Werk des Prudentius sind die 2 Bücher Contra Symmachum (657 und 1132 Hexam.), in denen er die heidnische Staatsreligion bekämpft. Sie sind unter dem unmittelbaren Einflusse der beiden gegen Symmachus gerichteten Episteln des Ambrosius verfaßt. Veranlaßt wurden sie durch einen neuen Versuch der Partei des Symmachus, die Bitten seiner berühmten Relation (s. Bd VII, 65, 38 und Art. Valentinian II) durchzusetzen, als Theodosius gestorben war, bei dessen Nachfolgern, namentlich Honorius. Alle drei Dichtungen enthalten schöne Partien, doch verdient die Hamartigenia wohl den Preis. Ästhetisch unbedeutender, litterarhistorisch aber wichtiger ist ein viertes, größeres poetisches Werk unseres Dichters, die Psychomachia (915 Hexam.), das erste Beispiel einer rein allegorischen Dichtung im Abendlande. Die Seelenkämpfe des Christen in dem Gemälde eines Kampfes der christlichen Tugenden mit den heidnischen Lastern darzustellen, ist die Absicht des Dichters, der damit eben auch den Kampf des Christentums mit dem Heidentum in der Seele des Individuums schildern will. So ist diese Dichtung recht mitten aus der weltgeschichtlich bedeutenden geistigen Bewegung ihrer Zeit hervorgewachsen. Andererseits hat sie auf Poesie und Kunst des Mittelalters einen großen Einfluß ausgeübt.

Endlich besitzen wir noch von Pr. unter dem rätselhaften Titel: Dittochaeon eine Sammlung von 49 hexametrischen Tetrastichen, durch die ebenso viele biblische Bilder erklärt werden sollten. Vielleicht Bilder aus der heimischen Basilika des Dichters, wobei man sich die Verteilung der 49 Stücke in der Weise zu denken hätte, daß „die eine Seitenwand 24 alttestamentliche Darstellungen, die gegenüberliegende 24 neutestamentliche enthalten hätte, während Nr. 25 [1?] der neutestamentlichen Reihe in der Apsis ihre Stelle" gehabt haben würde (nach Schanz S. 228). **A. Ebert † (G. Krüger).**

Prudentius, Bischof von Troyes, gest. 861. — Die Schriften betr. den Prädestinationsstreit zuerst herausgegeben von Mauguin, Vet. auctorum, qui de praedest scrips. opp., Paris 1650; die bertin. Annalen MG SS I S. 429; Gedichte in Poetae lat., Bd II S. 679 f.; MSL 115. — Ebert, Gesch. der Litteratur des MA, 2, S. 267 und 366; Wattenbach, Geschichtsquellen, 7. Aufl., 1, S. 324; Freystedt, Ueber den Prädestinationsstreit, ZwTh 1893, 1, S. 315 ff., 2, S. 447 ff.

Galindo, mit dem späteren Gelehrtennamen Prudentius, von Geburt ein Spanier, wurde in der Hofschule im Frankenreich gebildet und kurz vor 847 Bischof von Troyes. Gleich darauf beginnt sein Eingreifen in den Prädestinationsstreit. Ohne persönliches Interesse für Gottschalk tritt er in seinem 849 verfaßten Sendschreiben an Hincmar von Rheims und Pardulus von Laon als Vorkämpfer des Augustinismus auf. Er ist sich bewußt, den Kampf, den einst Fulgentius und Prosper gegen den Irrtum einiger Gallier geführt haben, fortsetzen zu müssen. Die doppelte Prädestination behauptet er in der Weise, daß Gott die Bösen nicht sowohl zum Sündigen — Adams Fall beruht ganz auf Freiheit — als zur gerechten Strafe prädestiniert habe. Aus der massa perditionis werden die von Gott Bestimmten durch die Erlösung gerettet. Nur für diese ist Christus gestorben (MSL 115 S. 975 f.) In ungemilderter Schärfe finden sich diese Ansichten in dem durch Wenilo von Sens veranlaßten umfangreichen Buch de praedestinatione contra Joh. Scotum, geschrieben 851. Dennoch scheint Pr. die Sätze Hincmars in Chiersy (853) unterschrieben zu haben, um ihnen in demselben Jahre (oder 856?) auf der in Paris gehaltenen Synode des Sprengels von Sens durch seine dort vorgelegten 4 Sätze aufs schroffste entgegenzutreten (vgl. die ep. tractoria ad Wenilonem MSL 115 S. 1365 ff.). Er ist Hincmars unversönlicher Gegner geblieben, obgleich er von da an nicht mehr litterarisch hervortrat. Für die Geschichtswissenschaft wichtiger noch ist Pr. durch seinen Anteil an den bertinianischen Annalen, die trotz ihres offiziellen Charakters mit selbstständigem Urteil in den Jahren 835—61 von ihm geschrieben sind. Er starb am 6. April 861.

R. Schmid.

Prupstinck, Loy s. d. A. Loisten Bd XI S. 614, 49.

Psalmen. — Litteratur: Über die ältere Psalmenexegese ist zu vergleichen Delitzschs Kommentar[5] 39—52. Die bedeutsamste Erscheinung in der Exegese der Kirchenväter ist in Betreff der Psalmen diejenige der antiochenischen Schule und innerhalb derselben diejenige Theodors von Mopsuestia. Ueber ihn handelt Baethgen, ZatW V, 53—101; VI, 261—288; VII, 1—60, sowie Lietzmann in SBA 1902. Unter den Reformatoren sind sowohl Luther als Calvin zu nennen, vgl. Eberle, Luthers Psalmenauslegung, Stuttg. 1873; Calvini in librum psalmorum commentarius, ed. Tholuck, 1836. — Von neueren Erscheinungen mögen Erwähnung finden:

1. Kommentare und allgemeine Behandlungen: De Wette, Kommentar zu den Psalmen 1811 ([2]1823); Rosenmüller, Scholia in Vetus Testam. IV, 1 (1821); Paulus, Philologische Clavis über die Psalmen [2]1815; Hitzig, Die Psalmen (1835. 1863); Ewald, Die Dichter des Alten Bundes I, 1 (Hebräische Dichtkunst und Psalmenbuch) 1840, 1866; Dursch, Allgemeiner Kommentar über die Psalmen des AT (Karlsruhe und Freiburg 1842); Hengstenberg, Kommentar über die Psalmen (1842. 1849); von Lengerke, Die 5 Bücher der Psalmen (1845); Vaihinger, Die Psalmen (1845); Olshausen, Die Psalmen (kurzgefaßtes exeget. Handb.), 1853; Hupfeld, Die Psalmen übersetzt und ausgelegt, 1862 ([2]1867 von Riehm, [3]1880 von Nowack); Ernst Meier, Geschichte der poetischen Nationallitteratur der Hebräer (1856); Franz Delitzsch, Biblischer Kommentar über die Psalmen (1859; [5] von Friedr. Delitzsch herausgegeben 1894); Kamphausen in Bunsens Bibelwerk 1863; Tholuck, Uebersetzung und Auslegung der Psalmen ([2]1873); Grätz, Kritischer Kommentar zu den Psalmen (1882); Cheyne, The Book of Psalms (1884. 1888; ders., The origin and religious content of the Psalter (1891); Friedr. Wilh. Schultz, Die Psalmen (in Strack-Zöcklers kurzgef. Kommentar), 1888; [2] von Keßler 1899; Reuß, Das Alte Testament, V Band (1893); Robertson Smith, Das Alte Testament (übersetzt v. Rothstein) 1894; Duhm (in Martis Handkommentar) 1899; Kautzsch, Die Poesie und die poetischen Bücher des Alten Test. 1902; Gunkel, Ausgewählte Psalmen 1904; Baethgen (in Nowacks Handkommentar) 1892, [3]1904; Cheyne, The book of Psalms, 2 vol. 1904. Außerdem die betreffenden Abschnitte in den Lehrbüchern der Einleitung ins AT oder der israelitischen Litteraturgeschichte, sowie die einschlagenden Artikel in den biblischen Wörterbüchern und Encyklopädien Deutschlands und Englands.

2. Monographien und Abhandlungen.

a) Uber das Ich der Psalmen: Smend, Über das Ich der Psalmen, ZatW XVIII (1888), 49—147; Schuurmans-Steckhoven, Dasselbe, ZatW XIX, 131 ff.; Beer, Individual- und Gemeindepsalmen, 1894; Coblenz, Das betende Ich in den Psalmen, 1897; Roy, Die Volksgemeinde und die Gemeinde der Frommen im Psalter, 1897; Leimdörfer, Das Psalter-Ego in den Ich-Psalmen, 1898; Engert, Der betende Gerechte der Psalmen, 1902.

b) Sonstige. Giesebrecht, Über die Abfassungszeit der Psalmen in ZatW I (1881), 276—331; Rahlfs, עָנִי und עָנָו in den Psalmen 1892; Sellin, De origine carminum quae primus psalterii liber continet, 1892; Stade, Die messianische Hoffnung im Psalter, ZThK 1892, 369 ff. 413; Stärk, Zur Kritik der Psalmenüberschriften ZatW 1892, 91—151; Jakob, Beiträge zu einer Einleitung in die Psalmen, ZatW 1896, 265—291, 1897, 49—80. 263—279; Büchler, Zur Gesch. der Tempelmusik und der Tempelpsalmen, ZatW 1899, 96—133. 329—344 u. 1900, 97—135; Matthes, Die Psalmen und der Tempeldienst, ZatW 1902, 65—82; Joh. Achelis, Der religionsgesch. Gehalt der Psalmen mit Bezug auf das sittlich-religiöse Leben der nachexilischen Gemeinde. Realschulprogramm, Berlin 1904; Arthur Hjelt, Messianische Begriffe und Ausdrücke in den Psalmen, Heft I: Die Königsherrschaft Gottes. Das Gericht 1904.

c) Zu Text und metrischer Form. Bruston, Du text primitif des Psaumes, 1873; Dyserinck, Kritische Scholien, Th. T. 1878, 279 ff.; Baethgen, Untersuchungen über die Psalmen nach d. Peschita 1878; ders, Der textkrit. Wert der alten Uebersetzungen zu den Psalmen, JprTh 1882, 405—459. 593—667; Techen, Syrisch-hebr. Glossar zu den Psalmen, nach d. Peschita ZatW 1897, 129—171. 280—332; de Lagarde, Novae Psalterii graeci editionis specimen (AGG) 1886; Wellhausen (in Sacred books of Old Test.), the book of Ps. in Hebr., 1895; ders., Bemerkungen zu den Psalmen in Skizzen und Vorarb. VI (1899), 163—187. — Herder, Vom Geist der hebräischen Poesie, 1782; Lowth, De sacra poësi Hebraeorum, 1753; Saalschütz, Von der Form der hebr. Poesie, 1825; Bickell, Carmina Veteris Testam. metrice, 1882; Budde, Das hebräische Klagelied, ZatW 1882, 1—52; J. Ley, Leitfaden der Metrik der hebräischen Poesie, 1887; ders., Origenes über hebräische Metrik; Grimme, Abriß der biblischen Metrik, ZdmG 50, 529 ff. und 51, 683 ff.; ders., Psalmenprobleme, 1902; J. K. Zenner, Die Chorgesänge im Buch der Psalmen, 1896; D. H. Müller, Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form, 1896; ders., Strophenbau und Responsion 1898; N. Schloegl, De re metrica veterum Hebraeorum, 1899; Sievers, Studien zur hebräischen Metrik, 1901.

Inhaltsübersicht:

1. Benennung.
2. Einteilung.
3. Die Abzweckung der Psalmen und ihr Verhältnis zum Gottesdienst. a) Direkte Nachrichten. b) Indirekte. c) Die ursprüngliche Absicht der Dichter. d) Die Tempelpsalmen. e) Die Opferpsalmen.
4. Geschichte der Sammlung. a) Die heutigen 5 Bücher. b) α) Davidische Sammlungen.

β) Dubletten. c) Jahwe und Elohim im Psalter. d) Das 4. und 5. Buch. e) Ergebnis. α) Hergang der Sammlung und relatives Alter der Einzelsammlungen und des Gesamtpsalters. β) Absolutes Alter.

5. Das Subjekt der Psalmen. a) Das Problem und seine Geschichte. b) Der heutige Stand. c) Zur Lösung.

6. Geschichte der Psalmendichtung. a) Die Ueberschriften. b) Gab es eine vorexilische religiöse Lyrik? c) Haben wir Reste von ihr? α) Königslieder. β) Opferpsalmen. γ) Alte Hymnen. d) Die obere Zeitgrenze. α) David Dichter. β) Davids Religion. γ) Davidische Psalmen. e) Die untere Zeitgrenze. α) Makkabäische Psalmen. β) Hasmonäische Psalmen und der Psalter Salamos.

7. Die religionsgeschichtliche Stellung der Psalmen.

1. Benennung. Im heutigen Kanon des ATs steht das Psalmenbuch an der Spitze der dritten Abteilung des gesamten Buches, der sog. Ketubim. Doch besaß der Psalter diese Stellung nicht zu allen Zeiten. In dem Bestreben, die Ketubim mit einem historischen Buche zu beginnen, hatten die Sammler anfangs teils die Chronik, teils das Buch Ruth an die Spitze gestellt. Näheres hierüber bei Frz. Delitzsch, 5. Aufl., S. 3 ff. — Der Name des Buches lautet nach der Überschrift in der hebräischen Bibel **Tehillīm**, wofür abgekürzt auch **Tillīm** oder **Tillī** gesagt wird (Origenes und Hippolytus: *σεφαρ θε(λ)λειμ*, Eusebius: *σεφηρ θιλλην*, Hieronymus **sephar thallim**, s. Delitzsch a. a. O. 5; Baethgen [3] II). Das Wort leitet sich her von הלל, bezeichnet somit die Psalmen als Preislieder, Lobgesänge, was sie jedenfalls nur zu einem kleinen Teile sind. Die Benennung läßt sich vielleicht daraus erklären, daß das Wort gar nicht den Inhalt, sondern die äußere Verwendung der Lieder bezeichnen soll: Gesangbuch, Buch der Gesänge (Lagarde, Erklärung hebr. Wörter 23; Baethgen [3] II).

Im Texte selbst ist am Ende des 72. Psalmes (V. 20) die Bezeichnung תְּפִלּוֹת gebraucht: die „Gebete" Davids. Diese Benennung trifft die Sache insofern besser, als sie wenigstens eine größere Allgemeinheit in sich darstellt und die Psalmen nicht auf die Lob- oder Preisgebete einschränkt. Immerhin ist unschwer zu erkennen, daß auch sie nicht unmittelbar dem Sachverhalte selbst entspricht, insofern die didaktischen Lieder von der Art des 1. Psalms und manche andere Stücke unseres Psalters nur im weiteren Sinne noch als Gebete bezeichnet werden konnten. Die griechische Bibel nennt die Sammlung *βίβλος ψαλμῶν, ψαλμοί* oder *ψαλτήριον*. Der letztere Name bezeichnet zunächst ein Saiteninstrument, sodann durch Metonymie die zur Begleitung auf dem Psalterium vorgetragenen Gesänge. Nach Suidas (s. Baethgen [3] II) soll *ψαλτήριον* identisch mit hebräischem נֵבֶל (נַבְלָא) sein. Der Sprachgebrauch „Psalter" für eine Liedersammlung würde also etwa dem deutschen Gebrauch von „Zionsharfe" oder von „Psalter und Harfe" (vgl. den Titel von Spittas Schrift) entsprechen.

Am ehesten mag noch das Wort מִזְמוֹר im Bewußtsein der Sammler sich mit dem allgemeinen Begriff des griechischen *ψαλμός* und unseres Wortes Psalm gedeckt haben. Darauf weist schon die Thatsache, daß es in der Überschrift außerordentlich vieler Psalmen (57) sich findet. Immerhin ist es auffallend, daß auch diese Bezeichnung bei nicht wenigen Psalmen in der Überschrift fehlt, ohne daß ein besonderer Grund der Weglassung ersichtlich wäre. Es muß wohl hieraus der Schluß gezogen werden, daß auch dem Begriffe מִזְמוֹר eine Seite seiner Bedeutung anhaftete, nach der er zur Bezeichnung einer Reihe von Liedern nicht geeignet schien. Etymologisch leitet sich das Wort vielleicht von זמר her, das im Piel die zweifache Bedeutung: den Weinstock beschneiden und singen, spielen, besitzt. Die sinnliche Grundbedeutung, aus der die beiden scheinbar so verschiedenen Verwendungen des Wortes sich ableiten, wäre dann **carpere** = zupfen, kneipen, was sowohl von Abkneipen der Reben als vom Anfassen der Saiten gebraucht werden konnte. Doch ist es recht wohl möglich, daß dieses Zusammentreffen zufällig ist und es sich ursprünglich um zwei verschiedene Stämme handelt. Thatsache ist jedenfalls, daß das Wort, das **LXX** mit *ψαλμός*, Aquila mit *μελῴδημα*, Symmachus mit *ᾠδή*, Hieronymus mit **canticum** wiedergeben, innerhalb des ATs nur von religiösen Liedern gebraucht wird.

2. Einteilung. — Der Psalter unserer hebräischen Bibelhandschriften in ihrer heutigen Gestalt enthält 150 Lieder und zerfällt dabei in fünf Einzelsammlungen. Der Schluß jeder Einzelsammlung ist durch eine doxologische Formel, vielfach in den Handschriften auch der Anfang der neuen durch die Überschrift „zweites Buch", „drittes Buch" ꝛc. ספר שני, ספר שלישי gekennzeichnet. Bei der letzten Einzelsammlung fehlt die Doxologie, vielleicht weil sie durch den Schlußpsalm ersetzt werden sollte. Auch die **LXX** zählen 150 Lieder, weichen aber im übrigen einigermaßen ab. Ps 9 und 10 rechnen sie als ein Lied, ebenso 114 und 115. Die Folge ist eine fast durchgehende Verschiedenheit der Zählung. Anderer-

seits bieten sie — wodurch die Zählung wieder bei beiden Gruppen übereinstimmend wird — statt des masoretischen Ps 116 zwei Stücke, ebenso statt des masoretischen Ps 147. Die Gesamtzahl ist sodann bei LXX 151; doch ist der überschüssige 151. Psalm auch von alten Handschriften schon als ἔξωθεν ἀριθμοῦ stehend bezeichnet. Es ist eine Zusammenstellung aus 1 Sa 16, 1—14 und 1 Sa 17 Eine eigentümliche Blüte dieser noch länger fortwirkenden nachkanonischen Psalmendichtung besitzen wir in den sog. Psalmen Salomos (S. unten 6. e, β und vgl. d. A. Pseudepigraphen).

Ein den Inhalt der Psalmen in Kürze charakterisierendes Einteilungsprinzip aufzustellen ist schwierig, schon deshalb, weil nicht wenige Lieder an mehreren Gattungen Anteil haben. So z. B. münden manche Klage- und Bittpsalmen in Dank- und Preislieder aus. Charakteristisch dafür ist der 22. Psalm, der mit seinem bekannten „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ einsetzt und in diesem Tone fortfahrend die Klagen und Seufzer eines zum Tode müden und an Leib und Seele wunden Dulders zum Ausdruck bringt, dann aber unversehens in einem zweiten Teile (V. 23 ff.) zum Lobpreis Gottes in den höchsten Tönen messianisch-eschatologischer Hoffnung und Freudigkeit übergeht. Hengstenberg hat deshalb die Psalmen in solche geteilt, in denen freudig erregte Stimmung vorherrscht: Lob- und Preislieder, sodann in solche, die aus niedergedrückter Stimmung geflossen sind: Klagen über eigenes und nationales Leid, über Verfolgung und Sünde, endlich in religiös-moralisch betrachtende. Er hat mit dieser Einteilung manche Nachfolger gefunden bis in die neueste Zeit, aber einmal geht die Einteilung nur von materiellen Gesichtspunkten aus, statt zugleich von formellen, und sodann erschöpft sie die ersteren nicht.

Man wird in materieller Hinsicht jedenfalls zwischen solchen Liedern scheiden müssen, die als eigentliche Preislieder Gottes Lob zum Selbstzweck haben, also Hymnen im eigentlichen Sinne sind, wie Ps 8, 19ª, 24ª, 29, 104, und solchen, die etwas von Gott begehren. Für diese Gattung sind die Bittlieder, vor allem in der Form der Klage, die natürlich in Bitte um Befreiung ausläuft, charakteristisch. Auch die Danklieder können zum Teil jedenfalls hier untergebracht werden, insofern sie nicht die Anbetung als solche im Auge haben, sondern auf ein bestimmtes Gut, wenn auch als erlangtes — nicht selten übrigens mit dem Hinblick auf noch mögliche Verbesserung der Lage —, sich beziehen. Natürlich sind innerhalb dieser Klassen wieder je nach den Stoffen mancherlei Unterabteilungen möglich. Bitte und Klage kann sich nach der Verschiedenheit menschlichen und israelitisch-jüdischen Leides auf mehr Äußeres und mehr Inneres (Unglück und Sünde), auf Individuelles und Nationales richten, und der Hymnus kann Gott als den Herrn und Schöpfer oder als den Erlöser und Retter (sofern er hier nicht zum einfachen Dank wird, worüber oben), als den Leiter der Nation oder der Seele und den Spender seines Wortes und Gesetzes ins Auge fassen. Als eine dritte Hauptgattung würden neben diese zwei bisherigen diejenigen „Lieder“ treten, die überhaupt nicht Gebete im strengen Sinne sind, sondern an Gott oder die Gemeinde gebrachte Unterweisungen, lehrhafte oder mit einem Gedanken oder Problem ringende Erörterungen. Das sind die gewöhnlich als didaktische Lieder bezeichneten Stücke, ihre charakteristischesten Bestandteile sind die Theodiceepsalmen wie Ps 31. 73, oder die Gesetzespsalmen wie 19ᵇ (und Ps 1 sofern man ihn als eigentlichen Psalm gelten lassen will). Es gehören aber auch hierher Psalmen wie 15. 24ª: „wer darf weilen in deinem Heiligtum?“ Hier zeigt die zweite Person und noch deutlicher in Ps 73 der Schluß des Psalms den Übergang zum Gebet. Genauer aber handelt es sich wieder um zwei Arten: das eine sind die gesetzlich-nomistischen, das andere die eigentlich theologischen Psalmen.

Der Form nach sind die Psalmen teils wirkliche Lieder: die Hymnen, die Bittlieder verschiedenster Art, die Klage- und Bußgesänge, und zwar sowohl gleichmäßig fortschreitende als in Frage und Antwort oder sonst in auf Wechselgesang deutender Form gehaltene, teils mehr liturgische Gebilde wie Ps 15 u. 24ᵇ, teils Dithyramben wie Ps 2, teils episch gehaltene, die Vergangenheit des Volkes und die Thaten Jahves in ihr verherrlichende Lieder in der Weise alter Sieges- oder Heldenlieder wie 68, 78, 106, zum Teil auch 14, 18 u. a., teils lehrhafte Erörterungen moralisch-paränetischer oder gesetzlich unterweisender oder theologisch-religionsphilosophischer Art. Als ein besonderes Kennzeichen formeller Art muß bei manchen Liedern noch der eigentümliche plötzliche, oft ganz schroffe Übergang von tiefster Klage zu triumphierendem Dank genannt werden. Hier treffen Bitt- oder Klaglied und Hymnus des Dankes zusammen, vgl. 1, 8 f.; 5, 12 f.; 6, 9 ff.; 10, 16 ff.; ebenso in Ps 28. 31. 35 und öfter. Nicht selten wird der Übergang die Folge der im Gebet selbst dem Gläubigen zu teil gewordene Gewißheit der Erhörung sein. In andern

Liedern mag die inzwischen eingetretene Erhörung Grund des Umschlags der Stimmung sein, so daß das Lied also im Rückblick auf vergangenen Notstand gedichtet ist. In einzelnen Fällen endlich wird der Umschlag die Form sein, in welche die Bitte und Hoffnung auf Erhörung und Befreiung sich kleidet; dann wohl verbunden mit dem Gelübde für den Fall der Erhörung. Die letztere Erklärung mag z. B. in Ps 22 zutreffen. Hjelt will auch diese Erscheinung gelegentlich z. B. bei Ps 6 (S. 14 a. a. O.) durch die Annahme von Überarbeitung erklären.

3. Die Abzweckung der Psalmen und ihr Verhältnis zum Gottesdienst.

a) Zunächst mag es uns auffallen, wie wenig direkte Nachrichten wir über diesen Gegenstand besitzen. Sieht man auf sie allein, so könnte man geneigt sein zu meinen, der Psalter habe zum israelitisch-jüdischen Gottesdienst nur in einem ganz losen Verhältnis gestanden, wie ja auch de Wette und neuerdings wieder Duhm ihn ganz als privates Erbauungs- und Liederbuch, als eine Art religiös-poetischer Anthologie behandeln. Die Überschriften nennen nur bei Ps 30 das Tempelweihfest und bei 92 den Sabbath. **LXX** fügt dazu 24. 48. 94. 93 für Sonntag, Montag, Mittwoch und Freitag, spätere Übersetzungen noch 81 für Donnerstag und **LXX** außerdem 29 für den letzten Laubhüttenfesttag. Der Talmud bietet schließlich noch 82 für den Dienstag und wiederholt im übrigen die obigen Bestimmungen (Tamid **VII**, 4). Außerdem weiß der Talmud noch von folgenden für den Tempelgottesdienst bestimmten Psalmen: Am Laubhüttenfest sollen zum Opfer Ps 29, Teile des 50., 94., 81. und 82. Psalmes von den Leviten in bestimmt angegebenen Absätzen, den sog. **Peraqim** (פְּרָקִים) vorgetragen werden (Herzfeld, Gesch. d. V. Jsr. **II** (1863), 163 f. 169; vgl. Delitzsch [5], 26 f.). Ferner ist die Rezitation des sog. **Hallel** (Ps 113—118) für die Feste (Mazzoth, Pfingsten, Laubhütten, Chanukka) vorgeschrieben (vgl. im NT Mt 26, 30 *ὁ ὕμνος*). Der Talmud legt nun (**Sabbath** 118[b]) Wert darauf, daß dem eigentlichen Gebete die Rezitation gewisser hymnischer Bibelverse (**Pesuqe desimra**) vorangehen solle. Das offizielle Gebetbuch der späteren Synagoge (**Sidur**) läßt demgemäß an Sabbath- und Feiertagen, sowie an Wochentagen folgende Psalmen durch die Gemeinde beten (vgl. Herzfeld a. a. O. 199): Für den Sabbath und die Feiertage: 19. 33 f. 90—93. 135 f.; für Werktage 145—150. 105 (nach der Recension der Chronik I, 16) 100. Man sieht: die direkten Nachrichten geben nur von einem ganz bescheidenen Bruchteil des Psalters an, daß er für den Gottesdienst bestimmt gewesen sei, wobei immer noch in Betracht zu ziehen ist, daß auch sie zum größten Teile später sind als der hebräische Text und daß keine dem eigentlichen Psalmentexte selbst zugehört.

b) Um so willkommener sind uns deshalb gewisse indirekte Zeugnisse. Als ein solches darf zunächst die Thatsache gelten, daß manche unserer Psalmen direkt liturgischen Charakter an sich tragen (s. oben Nr. 2). Schon im ersten Buche finden sich solche Lieder, und je weiter man gegen das Ende der Sammlung kommt, um so häufiger werden sie. Besonders gehören in diese Gattung die sog. Halleluja-Psalmen 104 ff. 111 ff. 115 ff. 135. 146 ff. Daß sie für den öffentlichen Gottesdienst bestimmt sind und in ihm Verwendung fanden, dürfen wir aus 1 Chr 16, 36 mit Sicherheit erschließen, da hier die Aufforderung bezw. Doxologie Ps 106, 48: „Gepriesen sei Jahve   und alles Volk rufe Amen. Halleluja!“ geradezu als erzählte Thatsache auftritt: „.   und alles Volk rief Amen und Halleluja!“ Demnach wurden solche Psalmen von den in der Chronik vielfach genannten Sängerchören im Tempelgottesdienst, denn von ihm ist in 1 Chr 16 die Rede, vorgetragen und das Volk, die Gemeinde, bekräftigt am Schluß den Gesang des Chores durch lautes: Amen und Halleluja. So erklärt sich wohl auch die Thatsache, daß das Sündenbekenntnis der Gemeinde: „wir haben gesündigt samt unsern Vätern“ in Ps 106, 6 gleichlautend ist mit der ganz liturgisch klingenden Beichte in Da 9, 5 und starke Anklänge an die Gemeindebeichte bei Esra und Nehemia (Neh 9, 16) zeigt. Ps 106 wird demgemäß nichts anderes sein als ein liturgisches Beichtgebet. — Zu diesem Befunde stimmen sowohl die vielen musikalischen Bemerkungen in den Überschriften überein, als auch die Beziehung ganzer Gruppen von Liedern auf die uns auch sonst bekannten Sängergilden; s. darüber unten **4a** und **5a** (am Ende).

Daraus ist zu ersehen, daß eine Anzahl Psalmen von Anfang an, eine andere jedenfalls bei ihrer Aufnahme in die nach Korah und Assaph benannten Einzelsammlungen, wieder andere jedenfalls bei der Herstellung ihrer heutigen Überschrift für den Gebrauch im öffentlichen Gottesdienst bestimmt waren, so daß man immerhin wird behaupten dürfen, daß, wenn auch durchaus nicht die Abfassung aller Lieder, so doch ihre Zusammenstellung in die

heutige Sammlung, die Psalmen als Gesänge für die Gemeinde ansah und die Sammlung zum Gemeindegesangbuch in dem Sinne bestimmte, daß sie für die Gemeinde und in ihrem Namen, sowie unter einer gewissen beschränkten Anteilnahme der Gesamtgemeinde von heiligen Sängern vorzutragen waren und auf diese Weise einen Bestandteil des öffentlichen Kultus bildeten.

c) Richtet man freilich das Augenmerk auf die ursprüngliche Absicht der Dichter, so wird man auf sie die letzten Sätze durchaus nicht ohne weiteres anwenden können. Vielfach wird zwar die Anschauung (s. u.) vertreten, daß die Lieder unseres Psalters schon von Anfang an auf Gesang und Saitenspiel im Tempel, also im Gottesdienst berechnet gewesen seien. Doch ist dies schon deshalb sehr unwahrscheinlich, weil viele unserer Psalmen vorwiegend didaktischen oder vorwiegend historischen, mehr epischen als lyrischen Charakter an sich tragen. Mit Recht hebt Duhm in dieser Beziehung den 119. Psalm heraus, von dem in der That nicht wohl gedacht werden kann, daß er von Anfang an zu Musik und Gesang vorgetragen worden und zu diesem Zwecke gedichtet sei, was freilich seine spätere Verwendung als Gesang, wie die weitere Geschichte des Psalters erweist, keineswegs ausschließt. Daraus wird es wahrscheinlich, daß eine Anzahl von Psalmen sich ursprünglich durch freie Rezitation fortpflanzte, so wohl die episch gehaltenen Lieder; andere, wie die rein lehrhaften Produkte schriftstellerischer Poesie, haben wohl von Haus aus lediglich als litterarische Arbeit gelten wollen. Erst im Laufe der Zeit mag zunächst wenigstens ein Teil von ihnen, später dann die Gesamtheit dieser letzten Gattung beim Gottesdienste Verwendung gefunden haben.

Ist also damit die Voraussetzung hinfällig, daß alle uns erhaltenen Psalmen schon mit der Absicht gedichtet seien, jüdische „Kirchenlieder" zu werden, so spricht gegen diese Anschauung besonders noch die stark individuelle Färbung so vieler Psalmen. Allerdings beweist ja der Umstand, daß in christlicher und wohl in spätjüdischer Zeit alle Psalmen im Gottesdienste Verwendung fanden, daß wenigstens in der späteren Gemeinde auch die individuelle Erfahrung allgemein gedeutet und auf die Erbauung anderer Gleichgesinnter in der Gemeinde bezogen wurde. Aber es ist eine ganz andere Frage, ob gewisse Lieder ursprünglich mit dieser stark individuellen Färbung gedichtet worden wären, wenn sie von Anfang an dem Zwecke der allgemeinen Gemeindeerbauung hätten dienen sollen. Viel eher läßt sich der umgekehrte Fall annehmen, daß individuell und aus bestimmten konkreten Anlässen des persönlichen Einzellebens heraus empfundene und gedichtete Lieder im späteren Gebrauch verallgemeinert werden, als daß allgemein gedachte Lieder künstlich individualisiert werden, so daß die dem Dichter von Anfang im Sinne liegende Gesamtheit auf geflissentliche Weise zurückgedrängt wird und nur in gelegentlichen, halb unbeabsichtigten Andeutungen dem Dichter sich je und dann, aber durchaus nicht immer, in das Lied eindrängt. Der letztere Fall hätte etwas Unnatürliches an sich und ist zudem in seinem Zweck und seinen Motiven nicht recht verständlich; der erstere hingegen ist nicht nur in der Geschichte der religiösen Poesie überhaupt nicht ohne Beispiel, sondern speziell in der Art, wie die Synagoge und Kirche auch sonst den ursprünglichen Sinn der Psalmen ihren späteren Gedankenkreisen entsprechend umdeuteten (man denke an die messianische Erklärung mancher Lieder), begründet. Vgl. weiter unten Nr. 5, c.

d) Von besonderer Bedeutung für die Beurteilung der uns hier beschäftigenden Frage sind aber natürlich gerade diejenigen Psalmen, welche vom Tempel und Opfer selbst handeln, im besondern diejenigen, welche das Opfer abzulehnen scheinen. Bei den ersteren handelt es sich um die Frage, ob sie wirklich oder bildlich zu verstehen seien, bei der zweiten Gruppe darum, ob sie thatsächlich oder nur scheinbar das Opfer ablehnen. Beide Fragen sind neuerer Zeit besonders von Jakob und Matthes (s. die Litteratur 2 b) aufgeworfen worden. Jakob hat in seinem dritten Aufsatze mit großer Entschiedenheit behauptet, nicht allein, daß zwischen den Psalmen und dem legitimen Tempelkult eine innige Verbindung bestanden habe — was man für eine gewisse Zeit wohl wird zugeben können —, sondern auch, daß die Verbindung nicht etwa erst nachträglich hergestellt worden sei, sondern von Anfang an bestanden habe. Ihm haben die Psalmen von jeher eine „innere und ursprüngliche" Beziehung zum Gottesdienste gehabt. Während Duhm starken Widerspruch erhebt, hat die Meinung Jakobs, wenigstens in wesentlichen Punkten einen warmen Verteidiger an Matthes gefunden.

Man muß, um die Angelegenheit richtig zu würdigen, m. E. die zwei oben namhaft gemachten Sonderfragen auseinander halten. Die viel verhandelte Frage: was die Psalmisten unter dem „Erscheinen vor Gottes Antlitz", dem „Schauen" und Haben Gottes, dem „Weilen und Bleiben" in Gottes Nähe, dem „Gastsein" bei Gott und dergl. Wen-

dungen verstehen, kann m. E. für viele Lieder gar nicht anders beantwortet werden, als daß damit ein Verhältnis zum Tempel und zum Gottesdienst gemeint ist. Eine lediglich bildliche Deutung von Stellen wie Ps 15, 1: „wer darf Gast sein in deinem Zelte, wer weilen auf deinem heiligen Berge?“ 24, 3: „wer darf zum Berg Jahves hinaufsteigen, wer an seiner heiligen Stätte stehen?“ wie sie z. B. noch Baethgen vorträgt, scheitert ein für allemal an Worten wie 27, 4 „Eines erbitte ich mir von Jahve . ., daß ich im Hause Jahves weilen darf alle Tage meines Lebens, anzuschauen die (mich satt zu schauen an der) Schöne Jahves und zu walten in seinem Tempel“, oder an 26, 8: „Jahve ich habe lieb die Stätte deines Hauses“, oder besonders an der Sehnsucht des vom Tempel fernen Frommen nach ihm und den Gottesdiensten dort in Ps 42, 5, oder 84, (3.) 11: „ein Tag in deinen Vorhöfen ist besser als sonst tausend“

In allen diesen Fällen kann man mit lediglich geistiger Gemeinschaft Gottes, nach der der Fromme dürste, nicht mehr auskommen. Es ist kein Zweifel, so sehr die Frommen den Besitz Gottes, das Weilen in seiner Nähe und in seiner Gnade, also die Gemeinschaft Gottes zu schätzen wissen und die Seligkeit dieser Gemeinschaft als das höchste Gut preisen, das alle Erdengüter in Schatten stellt Ps 16, 3. 73, 22 ff., so ist das höchste Gut ihnen doch vielfach vermittelt durch die äußere Gegenwart beim Tempel- und Gottesdienst. Die Anwesenheit im Tempel, das Weilen vor dem Antlitz Jahves לִפְנֵי יהוה, das Gasten bei seinen Vorhöfen, zu denen ein Unwürdiger von Rechts wegen keinen Zutritt haben sollte (Ps 15, 1) ist ihnen vielfach das äußere Medium für den Genuß der geistigen Gemeinschaft Gottes. Es gehört augenscheinlich zur Schranke der alttestamentlichen Gotteserkenntnis, daß viele der Frommen die geistige Gemeinschaft mit Gott sich nicht losgelöst zu denken im stande sind, von der äußeren Veranstaltung in Tempel und Opfer. Insofern hat m. E. der Satz sein volles Recht, daß die Beziehung zu Tempel und Kultus im Psalter eine wesentliche Rolle spielt. Lieder wie die genannten, und zu ihnen sind nicht wenige zu zählen (vgl. z. B. 5, 5. 8. 20, 4. 22, 26. 26, 6 u. s. w.), sind im Hinblick auf den Tempel- und den Opferdienst gedichtet, nicht etwa bloß später in Beziehung zu ihnen gebracht. Die Lieder müßten ganz anders lauten, wenn sie ursprünglich geistig oder bildlich gemeint und erst nachträglich auf den äußeren Gottesdienst bezogen wären.

e) Eine ganz andere Frage ist nun freilich, ob diese Deutung überall zutrifft und ob es demgemäß im Psalter keine Lieder geben kann, die dieser Auffassung widersprechen. Wer dies bestreitet, muß vor allem die sog. „opferfeindlichen“ Psalmen so deuten, daß sie sich zu ursprünglichen Tempelpsalmen eignen. Jakob hat auch das versucht. Es kommen in Betracht Ps 40. 50. 51. Aus ihnen aber wird man mit aller exegetischen Kunst die Thatsache nicht wegdeuten können, daß sie den prophetischen Gedanken: „Gehorsam ist besser als Opfer“, zum Ausdruck bringen. Hätten wir nicht bei den Propheten Jes 1, 11 ff.; Am 5, 21 ff. u. s. w. die unzweideutigen Beweise dafür, daß es in Israel eine mächtige Geistesrichtung von der Art gab, daß ihr der äußere Kultus gegenüber der sittlichen Gesinnung und der Verehrung der Gottheit im Geiste als minderwertig erschien, so könnte man vielleicht bei einigen Psalmstellen im Zweifel sein, wie sie zu deuten seien, so aber kann ihre Deutung nicht in Frage kommen. Ihre Umdeutung in opferfreundlichem Sinne ist ein rabbinisches Kunststück, das für uns den Wert hat, zu zeigen, wie etwa die spätere jüdische Schrifterklärung es möglich machen konnte, daß diese Psalmen ohne Anstoß in den Psalter aufgenommen wurden; mehr aber bedeutet sie uns nicht. Sie lehrt uns die Gedankengänge kennen, welche die Rabbinen geleitet haben mögen, als sie sich solchen Psalmen gegenüber in die Notwendigkeit versetzt sahen, sie entweder zu verleugnen oder sie sich mundgerecht zu machen. Aber der ursprüngliche Sinn dieser Lieder muß, wenn wir einmal eine große Geistesrichtung in Israel kennen, die mit der nächstliegenden, durch den Wortlaut der Lieder an die Hand gegebenen Erklärung und dem was ihr inhaltlich entspricht, parallel geht, durch diese bestimmt werden. Matthes a. a. O. S. 73 scheint es freilich höchst befremdlich, daß opferfeindliche Psalmen hätten in die Sammlung aufgenommen werden können. Darin liege der Beweis, daß die Lieder von Anfang für den Opferdienst bestimmt gewesen und darum in Wahrheit gar nicht opferfeindlich seien. Die Wiederlegung dieser Sätze liegt eigentlich schon in dem eben Gesagten; Matthes verwechselt die Deutung, mit Hilfe welcher die Rabbinen die Aufnahme in den Psalter ermöglichten, mit dem ursprünglichen Sinn der Lieder. Was er als positive Gründe vorbringt, könnte in dem einen oder andern Falle z. B. bei Ps 51 an sich vielleicht annehmbar erscheinen, wird aber durch den klaren Thatbestand in Ps 50 widerlegt.

Matthes hat die Gewaltsamkeiten der Deutung von Jakob richtig erkannt, der in

40, 7 und 51, 18 gar keine Schlachtopfer, sondern nur „Mahlzeiten“ (für זֶבַח) und in 40, 7 keine Sündopfer, sondern nur Sünde finden will, aber er setzt an ihre Stelle etwas ebenso Unmögliches. Die Stellen sollen nur sagen: Gott will die Opfer zur Zeit nicht. Während des Exils oder der syrischen Verfolgung war aus äußeren Gründen der Opferdienst auf Zeit eingestellt, da begnügte sich Gott nach Ansicht des Sängers mit Buße und Erfüllung der übrigen Vorschriften des Gesetzes. Sobald die Mauern Jerusalems wieder gebaut sein werden (51, 18), wird Gott sich wieder am Opfer erfreuen. Ähnlich hatte im Grunde auch Jakob Ps 51 verstanden und die Deutung hätte den Vorteil, daß der Schluß für ursprünglich angesehen werden könnte. Aber die Analogie von Ps 50, 7—14 spricht dagegen. Die Erklärung der Worte: „Opfere Gott Dank und bezahle dem Höchsten deine Gelübde“ (50, 14) im Sinne von besonderen persönlichen, privaten Opfern im Gegensatz zu den öffentlichen Opfern widerspricht nicht allein dem unmittelbar folgenden „Rufe mich an in der Not“, sondern dem Zusammenhang des ganzen Psalms. Man lese Worte wie die: „Ich bedarf nicht des Stiers aus deinem Hause, noch der Böcke aus deiner Hürde; mein ist alles Getier des Waldes .... hungerte mich, ich würde es dir nicht sagen .... esse ich etwa das Fleisch von Stieren, trinke ich der Böcke Blut?“ um sich von der groben Verkehrtheit einer solchen Deutung zu überzeugen.

Ziehen wir das Ergebnis, so muß es dabei bleiben: der Psalter ist zwar voll von Beziehungen zum Gottesdienst am Tempel, aber ihn kurzweg das „Gesangbuch des zweiten Tempels“ zu nennen, ist, wenn auf die ursprüngliche Abzweckung seiner Lieder gesehen wird, keineswegs berechtigt. Von Hause aus sind — mag etwa aus dem Psalter als Sammlung später geworden sein, was will — nicht wenige seiner Lieder der Art, daß sie in das öffentliche Tempelgesangbuch nicht passen. Sind sie etwa dadurch, daß der Psalter einmal jene Stellung erhielt, zu solchen Liedern geworden, so war das nur durch einen sekundären Prozeß, der gewisse Züge übersah und bei zwei Hauptgattungen nur mit Hilfe starker Umdeutung, möglich.

4. Geschichte der Sammlung. — Die Geschichte der Psalmendichtung, also der Entstehung der Lieder als einzelner Gedichte, hat nun zur notwendigen Voraussetzung den Einblick in die Entstehung der Sammlung. Über den Hergang der Sammlung hat in besonders erfolgreicher Weise W. Rob. Smith a. a. O. gehandelt. Die von ihm geltend gemachten Gesichtspunkte führen zu etwa folgenden Ergebnissen.

a) Es ist auszugehen von der oben erwähnten Thatsache der Einteilung des heutigen Psalters in 5 Bücher. Von denselben gehören den Überschriften nach an:

1. das I. Buch (Ps 1—41) fast ganz David (außer Ps 1. 2. 10. 33);
2. das II. Buch (Ps 42—72) hauptsächlich David und Korah (Ps 42—49 Korah, 50 Assaph, 51—71 David [außer 66. 67 71], 72 Salomo);
3. das III. Buch (Ps 73—89) Assaph, Korah und anderen Sängergilden; nur Ps 86 gehört David, Ps 73—83 hingegen Assaph;
4. das IV Buch (Ps 90—106) ist vorwiegend anonym, nur Ps 90 gehört Mose, Ps 101 und 103 David;
5. das V. Buch (Ps 107—150) enthält wieder viele Davidpsalmen, 120 bis 134 die Maʿalötlieder.

Die Übersicht zeigt zunächst schon bei oberflächlicher Betrachtung, daß II und III dadurch ein engeres Verhältnis zueinander haben, daß in ihnen allein die berühmten Sängergeschlechter oder -gilden Korah, Assaph u. s. w. eine bedeutsame Stelle einnehmen. Hier haben wir es also mit Liedern zu thun, die entweder von diesen Geschlechtern und Schulen gedichtet wurden, oder was hier der Natur der Sache nach weit wahrscheinlicher ist, mit Liedern, die von ihnen zum Behuf der Verwendung im Gottesdienste hergerichtet, insbesondere in Musik gesetzt wurden. Wir können uns vorstellen, daß entsprechend der Thatsache, daß heute Vereine oder Kunstinstitute das Recht, bestimmte Werke der Dicht- oder Tonkunst zur öffentlichen Vorführung zu bringen sich erwerben, auch diese Gilden auf gewisse Lieder religiöser Art ein besonderes Anrecht geltend machen konnten. Sie mögen sie als ihr Eigentum betrachtet haben, sei es nun, daß sie oder einzelne ihrer Glieder zur Dichtung oder zur musikalischen Bearbeitung derselben in einem näheren Verhältnis standen, sei es, daß sie sonstwie in den Besitz dieses Vorrechtes gelangt waren. Man wird demnach das in jenen Überschriften sich findende לְ nicht als ל auctoris anzusehen haben, wie bei לְדָוִד sondern als ל des Besitzers.

Ferner zeigt schon ein oberflächlicher Blick auf diese beiden Bücher (II und III), daß jene Gildenlieder zum größten Teile nicht planlos in der übrigen Masse von Psalmen verstreut sind — dieser Fall trifft auch zu —, sondern daß sie an zwei Stellen, je an

einer in jedem der zwei Bücher, sich in größerer Zahl beisammen finden (42—49 Korah, 73—83 Assaph). Daraus darf mit hoher Wahrscheinlichkeit geschlossen werden, daß uns hier der Grundstock zweier einmal vorhandenen Sammlungen solcher Gildenlieder, einer Korah- und einer Assaphsammlung erhalten ist, mindestens daß die Existenz von zwei solchen Sammlungen sich hier wiederspiegelt.

b) Zu weiteren Schlüssen hinsichtlich der Geschichte der Sammlung führt nun die Beobachtung einiger weiterer Thatsachen, die den Inhalt dieser fünf Bücher und das gegenseitige Verhältnis einzelner unter ihnen bezw. einzelner Teile derselben zu Teilen anderer betreffen.

In erster Linie ist in dieser Hinsicht zu nennen der Umstand, daß am Ende des II. Buches (Ps 72, 20) sich die Notiz findet: „zu Ende sind die Gebete Davids des Sohnes Isais" Aus ihr folgt mit Sicherheit, daß an dieser Stelle einmal eine Sammlung davidischer Lieder zu Ende ging. Der Schluß ist selbstverständlich und scheint nichtssagend, er gewinnt aber sofort Bedeutung, wenn wir ihn in Beziehung setzen mit der Thatsache, daß heute die jener Unterschrift vorangehenden Lieder Ps 1—72 durchaus nicht ausschließlich davidisch sind (s. oben und vgl. bes. 42—50 [Korah und Assaph]), ja daß Ps 72 selbst nicht David zugehört, sondern Salomo; noch mehr aber, wenn wir die Beobachtung machen, daß in der heutigen Psalmensammlung mit Ps 72 trotz jener Unterschrift in 72, 20 die davidischen Lieder thatsächlich gar nicht zu Ende sind. Es darf aus diesen verschiedenen Instanzen der Thatbestand entnommen werden, daß die hier gemeinte Sammlung davidischer Lieder höchstens die Stücke 1—41 + 51—72 umfaßt hat. Letzteres in dem Falle, daß 72 als Salomo, Davids Sohn, zugehörig im weiteren Sinne zu den Davidsliedern gezählt wurde und daß die anonymen Stücke 1. 2. 10. 33 u. s. w. ebenfalls David als dem im Zweifelsfalle Nächstliegenden zugewiesen wurden. Da dies aber für Ps 1 und 2 ihrer Art nach nicht allzu wahrscheinlich, für Ps 1 geradezu unwahrscheinlich ist, wird man eher 3—41 (allenfalls 2—41) + 51—72 als jene Sammlung ansehen dürfen. Weshalb 42—50 ausscheiden, hat das Vorangehende gezeigt.

In zweiter Linie kommt in Betracht die Thatsache, daß die soeben herausgestellte Sammlung 3—41 + 51—72 selbst wieder gewisse Dubletten enthält, parallele Stücke, die an verschiedenen Orten der Sammlung sich beinahe wörtlich gleichlautend vorfinden: Ps 14 entspricht Ps 53, Ps 40^{b} dem Ps 70. Die Aufnahme einzelner bis auf Nebensachen gleicher Lieder erklärt sich weitaus am einfachsten durch die Vermutung, daß wir es hier mit zwei ehedem selbstständigen Liederbüchern zu thun haben, welche in der Hauptsache verschiedene Lieder enthielten, in einzelnen Stücken aber sich deckten. Doch ist auch die andere Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, daß die beiden Sammlungen neben einer Anzahl verschiedener auch eine größere Zahl gleichlautender Lieder enthielten. Dann wären wohl bei der Verbindung beider Sammlungen die einander vollkommen gleichartigen Lieder ausgeschieden und neben den wirklich verschiedenen nur die zwei obengenannten Dubletten beibehalten worden, weil sie einige bemerkenswerte Differenzen enthielten. Aus verschiedenen Gründen scheint mir der erstgenannte Hergang die größere Wahrscheinlichkeit für sich zu haben. Doch wie dem sei, die Wahrscheinlichkeit zweier selbstständiger Sammlungen von den David zugeschriebenen Liedern innerhalb Ps 3—41 + 51—72 bleibt bestehen, und es kann nur die Frage entstehen, wo wir etwa die Grenze zwischen beiden anzunehmen hätten. Hierauf kann am besten die Überlieferung Antwort geben, die uns sagt, daß seit Alters hinter Ps 41 ein Abschnitt war. Ist diese Überlieferung auch keineswegs beweisend im strengen Sinne, so kann sie uns immerhin als Fingerzeig darüber dienen, in welcher Richtung unsere Vermutung in dieser Hinsicht sich zu bewegen hat. Wir kämen somit mit immerhin hoher Wahrscheinlichkeit zu dem Ergebnis, daß es ehedem zwei Sammlungen von David zugeschriebenen Liedern, also zwei kleinere Davidspsalter gab, die in der Hauptsache die Psalmen 3—41 und 51—72 (71) des heutigen Psalters umfaßten.

c) Einen Schritt weiter führt uns nun die fernere Beobachtung, daß die im Pentateuch längst wahrgenommene Erscheinung des Wechsels der Gottesnamen auch hier uns entgegentritt. Und wie sie dort den Schlüssel für das Verständnis wichtiger litterargeschichtlicher Thatsachen an die Hand gab, so dürfen auch im Psalter von ihr mancherlei Aufschlüsse erwartet werden. Der Thatbestand ist der, daß die oben bereits hervorgehobene nahe Beziehung des II. und III. Buches des heutigen Psalters sich auch in dieser Hinsicht bestätigt, insofern gerade diese beiden Bücher vorwiegend elohistischen Charakter an sich tragen, während das I., IV. und V vorwiegend oder fast ausschließlich jahvistischer Art sind. Nur die Psalmen 84—89 im III. Buche sind, entgegen dem übrigen Buche

vorwiegend jahvistisch gehalten: sie verwenden nur 7mal Elohim gegen 31 Jahve, während Ps 73—83 Elohim in 36 Fällen gegen 13 Jahve besitzen und das II. Buch (Ps 42—72) sogar 146 Elohim gegen nur 30 Jahve aufweist (das I. Buch 272 Jahve gegen 15 Elohim). Was den Grund dieser merkwürdigen Erscheinung anlangt, so wird man ihn schwerlich in derselben Weise, wie das vielfach beim Pentateuch (bezw. auch bei den folgenden Büchern) geschieht, in der eigentümlichen Rede- und Denkweise der Verfasser zu suchen haben, von denen dort — mit welchem Rechte mag hier unerörtert bleiben — meist angenommen wird, daß sie bestimmten Lebenskreisen angehörten, in denen die eine oder die andere Art von der Gottheit zu reden üblich war.

Daß diese Vorstellung von der Entstehung der Verschiedenheit hier nicht am Platze ist, zeigt ein Blick auf die parallelen Lieder 14 = 53 und 40^b = 70. Beide besitzen wir, dem Charakter der Bücher entsprechend, denen sie heute angehören, sowohl in jahvistischer als in elohistischer Gestalt. Natürlich sind sie nicht in beiden Gewändern, sondern nur in einem derselben, entweder im elohistischen oder im jahvistischen erstmals gedichtet. Die Verschiedenheit hinsichtlich ihrer Gottesbezeichnung muß also sekundärer Art sein und mit der Redaktion der betreffenden Bücher zusammenhängen. Ist aber einmal erkannt, daß die Verschiedenheit nicht Sache der Autoren selbst ist, sondern Sache der Redaktoren oder Sammler, so ist auch der Grund der Erscheinung und die ursprüngliche Gestalt der Gottesbezeichnung in diesen Liedern schon halb erkannt.

Analoge Erscheinungen, wie wir sie besonders im Buche der Chronik finden, zeigen uns, daß es eine Zeit gab, in der man anfing, den heiligen Namen Jahve zu meiden und durch den Allgemeinbegriff Elohim zu ersetzen. Erzählungen der Samuelis- und Königsbücher, die von Jahve reden, werden von der Chronik bei sonst fast vollkommener Gleichheit des Textes mit der Gottesbezeichnung Elohim wiedergegeben. Das kann nicht Zufall sein, sondern ist System: es ist im Prinzip dieselbe Erscheinung wie die Ersetzung, des heiligen Tetragramms durch Adonai bei den Masoreten. Die Richtung, in der sich beide Erscheinungen bewegen, ist dieselbe; nur hat man in der Chronik noch gewagt, den Konsonantenbestand zu ändern, in der Masora aber ihn in heiliger Scheu stehen lassen. Vgl. meinen Kommentar zur Chronik S. 63f. Freilich darf auch nicht übersehen werden, daß die jüngsten Sammlungen, diejenigen des heutigen IV. und V Buches wieder jahvistisch sind, ebenso wie auch die jüngere Sammlung der sog. Psalmen Salomos neben elohistischem stark jahvistischen Charakter trägt. Die Neigung zu elohistischer Redaktion der Texte müßte also nur auf gewisse Kreise beschränkt gewesen sein oder müßte sie zu bestimmten Zeiten wieder nachgelassen haben.

Unter allen Umständen dürfen wir, was auch die Gründe der Erscheinung sein mögen, die elohistische Gestalt vieler Psalmen nicht den Dichtern selbst, sondern den Sammlern zuschreiben. Und damit ist dann ein weiterer Gesichtspunkt für die Ermittelung des Hergangs der Sammlung gewonnen. Die oben schon ermittelte Thatsache, daß Ps 3—41 und 51—72 (71) einst zwei selbstständige Sammlungen davidischer Lieder waren, wird durch die in ihnen herrschende Verschiedenheit der Gottesnamen erhärtet. Weiter können wir aber jetzt auch den Grund vermuten, aus welchem weitere elohistische Stücke heute in die unmittelbare Nähe der elohistischen Davidslieder gerückt sind. Die Psalmen 42—49 (Korah) und 50. 73—83 (Assaph) sind als vorwiegend elohistisch ebenso wie 51—72 durch die Hände einer elohistischen Redaktion gegangen. Sie werden wohl deshalb heute einander benachbart sein, weil sie bei der Herstellung des heutigen Psalters bereits in derselben Umgebung standen: sie sind wohl aus einer elohistischen Psalmensammlung, die vielleicht noch erheblich mehr, mindestens aber diese Stücke — ein elohistisches Korahbuch (42—49), ein elohistisches Davidsbuch 51—72, ein elohistisches Assaphbuch (73—83 [+50?]) — umfaßte, übernommen. Wie man sieht, umfassen diese Sammlungen das heutige II. und III. Buch außer den Stücken 84—89. Man wird aus dem Umstande, daß diese Lieder, obwohl sie keinem der ebengenannten älteren Einzelpsalter angehören, trotzdem dem III. Buche eingereiht wurden, den Schluß ziehen dürfen, daß sie schon von langeher in dieser Umgebung standen. Andernfalls wären sie wohl dem IV. und V Buche zugerechnet worden. Als stark korahitisch werden sie anhangsweise zu den vorangehenden Gildenliedern gestellt worden sein.

d) Das heutige IV. und V Buch (90—150) ist stark gemischt. Neben einer stattlichen Zahl Davidlieder finden sich viele anonyme Stücke. Außerdem fällt die Gruppe der Wallfahrtslieder 120—134 sofort als selbstständige Gruppe ins Auge. Daneben darf man vielleicht die inhaltlich eigentümliche Gruppe 93—99 als Lieder über das Königtum Jahves stellen, ebenso die Hallelujahpsalmen 111 ff. und 146—150, sowie die Davidspsalmen

138—145. Es scheint also, daß auch hier ein Sammler aus dem Liederschatz der Gemeinde im allgemeinen ebenso wie aus bestimmten ihm vorliegenden Einzelsammlungen Auslese gehalten hat, indem er alles dasjenige von Liedern, was ihm würdig schien, der Nachwelt überliefert zu werden, aufnahm, soweit es nicht schon vor ihm größeren Sammlungen einverleibt war.

e) Auf Grund des Gesagten läßt sich nun eine gewisse Übersicht über den wahrscheinlichen Hergang der Sammlung gewinnen.

α) Erinnern wir uns, daß wir in 3—41 längst eine jahvistische Davidsliedersammlung erkannt hatten, so stellt sich für die drei ersten Bücher des heutigen Psalters (außer Ps 1 u. 2) einerseits und andererseits für Buch IV und V die Geschichte ihrer Sammlung etwa folgendermaßen dar:

I.	ein (jahvistischer) Redaktor hat eine erste Sammlung von Davidsliedern veranstaltet;	I. Buch außer Ps 1 und 2,
II.	ein elohistischer Redaktor hat aus 3—4 vorhandenen kleineren Psalmenbüchern: a) einem Davidsbuch, b) einem Korah-, c) einem Assaphbuch (51—72 + 42—49 + 50. 73—83) eine elohistische Sammlung veranstaltet. Ihr wurden d) als Anhang noch etliche Lieder verschiedener, aber vorwiegend korahitischer Herkunft (84—89) angeschlossen;	II. und III. Buch
III.	ein (jahvistischer) Redaktor hat aus einigen kleineren Sammlungen, wie besonders a) den Pilgerliedern (120—134), b) den Hallelujahliedern (111 ff. und 146—150), c) den Königsliedern (93—99) und d) einer vielleicht noch für sich umlaufenden Davidssammlung, mit Zuhilfenahme zahlreicher entweder einzeln umlaufender oder in uns unbekannte Sammlungen aufgenommener Lieder eine weitere größere Sammlung veranstaltet.	IV. und V. Buch.

Auf Grund dieser drei längere Zeit für sich bestehenden Hauptsammlungen ist dann durch einen letzten Redaktor das heutige Psalmenbuch geschaffen worden, indem er sie in e i n Buch zusammenstellte und demselben in Psalm 1, vielleicht auch in Psalm 1 und 2 eine bezw. zwei Vorreden voranstellte. Bei Psalm 1 bedarf es in dieser Hinsicht keines weiteren Nachweises, sein Charakter als Vorwort und Programm des ganzen Psalters springt deutlich genug in die Augen, wozu AG 13, 33 (Cod. Cantabr. πρώτῳ) zu vergleichen ist. Eher könnte man bei Psalm 2 im Zweifel sein. Doch ist der Umstand, daß er im Talmud und bei den Kirchenvätern vielfach mit Psalm 1 zusammengenommen wird, immerhin beachtenswert. Grätz hat nicht übel vermutet, es seien Psalm 1 und 2 an die Spitze des Ganzen gestellt worden, um die beiden Angelpunkte der jüdischen Theologie: Thora und Messias als die Hauptthemata des Psalters ins Licht zu stellen. — Ist die bisherige Darstellung des Hergangs richtig, so ist aus ihr auch ersichtlich, daß die Einteilung des Psalters in die bekannten fünf Bücher nicht sehr alten Datums sein kann. Sie ist wahrscheinlich erst geschaffen worden, als der heutige Psalter schon gesammelt war, um in ihm ein Gegenstück zur Thora zur Anschauung zu bringen. Der Psalter sollte das „Echo der Gemeinde" auf die in der Thora ihr vorgelegte Forderung Gottes darstellen und wurde zu diesem Behufe, allerdings mehrfach in Anlehnung an die ehemaligen Grenzscheiden der Einzelsammlungen, welche also noch nicht ganz verschollen gewesen sein können, in einen Pentateuch zerschlagen. Die Erinnerung an diesen Hergang hat sich sowohl bei Hippolytos als im Midrasch (Psalm 1, 1) noch erhalten, vgl. Delitzsch und Bäthgen.

β) Das relative Alter der Einzelsammlungen und die Entstehung des heutigen Gesamtpsalters aus ihnen läßt sich also nach dem Gesagten mit annähernder Sicherheit bestimmen. Aber freilich ist damit über das absolute Alter der Sammlungen und der Gesamtsammlung, geschweige über dasjenige der einzelnen in ihnen enthaltenen Lieder noch nichts gesagt. Es werden sich auch schwerlich je mehr als einzelne wenige sichere Anhaltspunkte dafür gewinnen lassen. Als ein solcher darf die Thatsache gelten, daß auch in dem I. Buche, der relativ ältesten Sammlung, sich schon exilische und nachexilische Lieder finden, woraus zu entnehmen ist, daß auch diese Sammlung nicht vor der Zeit Esras zusammengestellt sein wird. Gab es vorexilische Lieder in größerer Anzahl, so müssen dieselben eine uns verloren gegangene Sondersammlung gebildet haben, oder sie müssen ein-

zeln umgelaufen sein, bis der Sammler des I. Buches (eventuell auch der des II. und III.) einen Teil von ihnen seinem Buche einverleibte.

Des weiteren läßt sich natürlich aus dem Vorhandensein der LXX entnehmen, daß zu ihrer Zeit der Psalter, soweit nicht etwa nachträgliche Einschaltungen stattfanden, vorhanden war. Doch können wir den Zeitpunkt der Übersetzung, abgesehen von der Thora, selbst wieder nur durch Vermutung erschließen, so daß auch von hier aus kein absolut sicheres Datum zu gewinnen ist. Man wird für die Hagiographen, somit auch für den Psalter, die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. annehmen können. Dafür spricht auch das Zeugnis des Buches Sirach. Auch die Chronik kann nicht dagegen zeugen, worüber mein Kommentar zu 1 Chr 16 zu vergleichen ist.

Robertson Smith (Das alte Test. S. 188 ff.) hat nun gemeint, aus der Geschichte der Tempelsänger und des Tempelpersonales weitere Schlüsse entnehmen zu können. Er geht mit vollem Rechte davon aus, daß die Überschriften zu den Korah- und Assaphpsalmen wichtige Zeugnisse für die Thatsache seien, daß diese Lieder einst besondere Gesangbücher bildeten, welche das Eigentum dieser nach orientalischer Art „Söhne" ihrer Meister heißenden Gilden waren. Über die Namen der Verfasser ist damit für ihn noch nichts ausgesagt, wohl aber über die Inhaber der musikalischen Bearbeitung und Aufführung derselben. Insoweit deckte sich Smiths Anschauung mit dem oben Ausgeführten. Er fährt nun aber fort, aus der Chronik Schlüsse zu ziehen, denen ich nicht durchweg zu folgen vermag. Nach ihm gab es in der Zeit des Chronisten drei Sängergilden: Assaph, Heman und Ethan (= Jeduthun), die als Leviten galten und zu Gerson, Kahath, Merari, den großen Levitengeschlechtern, gerechnet wurden. Der Psalter hingegen kennt neben Assaph als Hauptsängerzunft die Gilde Korah. Sie ist nach Smith zur Zeit des Chronisten thatsächlich gar nicht Sängergilde gewesen, sondern Gilde von Thürhütern am Tempel. „Der Ausdruck: Söhne Korahs als Bezeichnung einer Sängergilde war augenscheinlich zur Zeit des Chronisten abgekommen, wurde aber noch in dem Midrasch, der Quelle von 2 Chr 20, 19, gebraucht" Dagegen kommen die Assaphiten als Sänger schon seit der Rückkehr aus dem Exile vor (Esr 10, 23 f.; Neh 7, 1. 73 u. ö.). Demnach wären die Korah- und Assaphpsalmen früher als die Abfassungszeit der Chronik anzusetzen ist, und später als Nehemia gesammelt, somit zwischen 430 und 300. Unter Nehemia ist Korah noch nicht, beim Chronisten nicht mehr Sänger.

Allein die Voraussetzung, daß in jener Zeit eine Degradation der Korahiten stattgefunden habe, ist mehr als problematisch. Die ganze Tendenz der Zeit geht, wie aus dem Buche der Chronik deutlich hervorgeht, auf Standeserhöhung der niederen Kultusdiener. Natürlich wäre dadurch eine vereinzelte Erniedrigung einer besonders bloßgestellten Abteilung nicht ausgeschlossen, um so weniger, als ja die Korahgeschichte des Pentateuch von Korah Vorgänge zu berichten weiß, die ein solches Schicksal verständlich erscheinen ließen. Aber auf der anderen Seite muß bedacht werden, daß eine solche Erniedrigung Korahs in der Zeit nach der Sammlung der Korahpsalmen deshalb nicht wahrscheinlich ist, weil in diesem Falle die Streichung der Überschriften das Gegebene gewesen wäre.

Es kommt dazu, daß der Thatbestand im Buche der Chronik überhaupt nicht erlaubt, Assaph kurzweg als einzige Sängergilde der Chronik anzusehen. Richtig ist, daß der Chronist hauptsächlich von Assaphiten als Sängern weiß, woraus zu entnehmen sein wird, daß sie zu seiner Zeit die Hauptrolle spielten. Aber daneben kennt er auch gelegentlich die von Kahath sich ableitenden Korahiten und die von Ethan abstammenden Söhne Obed-Edom. Nun ist allerdings richtig, daß in der Chronik Korah besonders die Rolle eines Thorhütergeschlechtes spielt. Aber an eine Standeserniedrigung wird kaum zu denken sein, vielmehr wird angenommen werden müssen, daß zur Zeit des Chronisten nur Assaph im festen Besitze eines Sängeramtes war, wogegen Korah und Obed-Edom sich erst um dasselbe bemühen, während sie in der Hauptsache noch Thorhüter sind. Werden diese Sätze auf den Psalter, in dem Korah und Assaph als gleichberechtigte Sängerfamilien aufzutreten scheinen, angewandt, so ergiebt sich daraus allerdings ein etwas anderes Resultat. Es scheint demnach eher, daß die Sammlung jener Bücher erst in der Zeit nach der Chronik, also nach 300 stattgefunden habe. Vgl. dazu meinen Kommentar zur Chronik S. 92 f.

Zu diesem Ergebnis stimmt nun auch recht gut die Thatsache, daß gerade diese Sammlungen elohistischen Charakter aufweisen und zwar in einer Art, die zum elohistischen Charakter der Chronik sehr wohl paßt, vgl. oben Nr. 1, c. Von diesem Gesichtspunkte aus wären dann auch die Lieder des elohistischen Davidsbuches (Ps 51—72) zu beurteilen. Auch sie mögen etwa am Ende der persischen Zeit, als jene elohistische Be-

arbeitung älterer Texte zur Sitte wurde, überarbeitet und in eine elohistische Sammlung zusammengestellt worden sein. Natürlich ist damit über das Alter der Lieder an sich nichts ausgesagt. Der Umstand ferner, daß die Lieder des IV. und V. Buches wieder stark jahvistisch sind, darf wohl so gedeutet werden, daß in der Zeit nach dem Chronisten bis auf die LXX und Sirach herab jene elohistische Neigung wieder abgekommen war und wir die Sammlung dieser Lieder hier einzusetzen haben.

5. Das Subjekt der Psalmen. — Damit sind wir von selbst schon nahe an die Frage des Alters und der Entstehung der Lieder selbst herangeführt. Allein sie läßt sich nicht ausreichend erörtern, ohne daß zuerst die mit ihr eng verwandte und vielfach mit ihr verflochtene Frage nach dem Subjekte der Psalmen behandelt und über sie eine gewisse Klarheit erlangt ist. Die Frage gehört zu denjenigen, in denen heute nicht allein die Psalmenforschung, sondern ein wesentlicher Teil der alttestamentlichen Forschung überhaupt sich konzentriert. Sie hat demgemäß eine eigene ziemlich reiche Speziallitteratur hervorgerufen. In den größeren Zusammenhang der allgemeinen Bewegung innerhalb der alttestamentlichen Litteratur- und Religionsgeschichte eingereiht, kann ihr Auftreten und die Art, wie sie vielfach beantwortet wird, als ein Symptom der vielfach zu Tage tretenden Neigung gelten, in dem „Ich" alttestamentlicher Texte, so bei Hiob und beim Gottesknecht des zweiten Jesaja, ein kollektives Subjekt zu erkennen.

a) Das Nächstliegende, von selbst Gegebene scheint es zu sein, in dem „Ich" der Psalmen den Dichter, somit eine konkrete Einzelperson, zu sehen. Es soll auch gleich hier zu Beginn dieser Erörterung nicht verhehlt werden, daß der Verfasser dieser Zeilen der — Vielen freilich als recht rückständig vorkommenden — Meinung ist, daß diese nächstliegende und natürlichste Deutung in nicht wenigen Fällen auch die richtige sein werde. Allein es ist nicht zu bestreiten, daß eine starke Tendenz der heutigen wissenschaftlichen Psalmenforschung nach anderer Richtung hin geht, und so ist die Frage schon um dieses Umstandes willen in Erwägung zu ziehen. Schon im Altertum hat die Meinung, das redende Subjekt im Psalter sei in manchen Fällen, in denen ein Einzelner zu sprechen scheint, die Gemeinde, ihre Vertreter gefunden. Man will die Ansätze zu ihr schon bei den Siebzig und in der rabbinischen Exegese finden. Jedenfalls aber ist ein hervorragender Vertreter dieser Anschauung Theodor von Mopsuestia, der annimmt, David habe sich bei manchen ihm zugeschriebenen Psalmen in prophetischer Metastase in die Seele des Volkes einer späteren Periode, das als eigentliches Subjekt dieser Lieder anzunehmen sei, versetzt. Besonders hat dann diese Auffassung in Esrom Rüdinger (gest. 1591) einen begeisterten Erneuerer gefunden.

Es blieb aber bis auf Olshausen bei vereinzelten Versuchen in dieser Richtung (zu denen, wie mir ein Schüler mitteilt) auch das Werk des Katholiken Dursch (1842) gehört, der annimmt, David wolle durch seine Klage- oder Bittpsalmen „nicht so sehr seine bedrängte Lage schildern, als vielmehr die religiösen Gefühle und das Gottvertrauen in Leiden und Not ausdrücken, welche allen Israeliten in ähnlichen Lagen gemeinsam sein sollten" (S. 82).

Der eigentliche Begründer der kollektivistischen Anschauung in der neueren Wissenschaft ist aber Olshausen. Für ihn ist das Ich vieler Psalmen die personifizierte Gemeinde, bei anderen ist zwar an einen Einzelnen gedacht, aber er schwebt dem Dichter als Gemeindeglied vor und der Psalm ist aus der Seele des Einzelnen als Gliedes der Gesamtheit heraus empfunden. Im ganzen war die Zeit, in der Olshausen seine Anschauung vortrug (1853), der Hypothese nicht günstig. Sie fand deshalb auch weit mehr Widerspruch als Beifall. Von bekannteren Erklärungen des Psalters war längere Zeit diejenige von Grätz (1882) die einzige, welche Olshausens Theorie anders als (bedingt oder unbedingt) ablehnend gegenübertrat. Grätz zeigt insofern eine gewisse Verwandtschaft mit der Olshausenschen Anschauung, als er großen Wert auf die wie er sagt „anawitisch-levitische" Abkunft der Psalmen legt. Dieselben sind nach ihm zum größten Teile im Kreise der levitischen עֲנָוִים entstanden. Lehnt er nun auch Olshausens Theorie als eine solche, die einen richtigen Gedanken auf die Spitze treibe, ab, so steht er ihr doch in der Hauptsache recht nahe. Denn jene Anawim reden natürlich nicht anders als im Sinne ihrer Gruppe bezw. des gesamten Volkes. Doch hatte auch Grätz' Theorie vorwiegend nur in jüdischen Kreisen Eingang gefunden, während die christlichen Forscher sich in der Hauptsache ablehnend verhielten.

Erst Smend gelang es, jener Theorie wieder allgemeine Beachtung und vielfache Anhänger zu erwerben. Das hängt ohne Zweifel zusammen mit dem Umstande, daß inzwischen die Lage hinsichtlich der wissenschaftlichen Auffassung vom Alten Testamente sich

überhaupt wesentlich umgestaltet hatte. Sehe ich recht, so hatte bei Olshausen derselbe Umstand dem weitergreifenden Eindruck seiner Auffassung im Wege gestanden, der ihn bei Smend förderte. Der scheinbare Zusammenhang der Theorie mit der Anschauung von der späten Abfassung der Psalmen springt in die Augen. Sie setzt eine Idee von der Gemeinde und ihre Herrschaft voraus, wie sie erst die spätere Zeit aufkommen ließ. Ganz konsequent hatte deshalb schon Olshausen für die späte Abfassung der Psalmen plädiert; aber gerade für sie fehlte damals das Verständnis. Als Smend auftrat (1888), war von vielen Seiten her die Herabdrückung großer Teile der alttestamentlichen Litteratur in die nachexilische Periode der israelitisch-jüdischen Geschichte mit Erfolg in Angriff genommen worden.

Damit war für eine wichtige Prämisse, mindestens ein wichtiges Korrelat, jener Anschauung von der Gemeinde als Subjekt der Psalmen die Bahn gebrochen, und die Zeitstimmung kam Smends Ergebnissen ganz anders entgegen als denen Olshausens. Doch wie dem sei, Smend hat die Frage aufs neue auf die Tagesordnung gebracht und unter dem Einfluß seiner Arbeit ist sie bis heute eine der Meisterfragen der Psalmenforschung geblieben. Als Grundlage dient ihm die Überzeugung, daß der Psalter das Gesangbuch des zweiten Tempels gewesen sei; abgesehen vom Inhalte vieler Lieder sprechen ihm dafür vor allem die musikalischen Beischriften am Anfang so vieler Psalmen. Da nun viele Lieder wie die sogenannten Krankenpsalmen bei individueller Deutung nicht in den Gottesdienst passen, so müssen sie nach dem ersten Satze konsequenterweise auf das Volk bezogen werden. Diese Beziehung begünstigt die auch sonst häufig im Alten Testament vorkommende Personifikation der Gemeinde. Smend kommt so zu dem Ergebnis, daß „fast ohne irgend eine Ausnahme die Gemeinde selbst das redende Subjekt sei" Die Beweislast fällt nach ihm, so wie die Dinge bei der Mehrheit der Psalmen liegen, nicht mehr dem Vertreter des Kollektivismus, sondern dem des Individualismus zu: a priori ist ein Psalm Gemeindelied, nur wenn bestimmte, zwingende Gründe das Gegenteil beweisen, darf ein Einzellied angenommen werden.

b) Smends Aufstellungen haben eine ganze kleine Litteratur hervorgerufen, über welche das Verzeichnis der Schriften an der Spitze dieses Artikels unter 2b zu vergleichen ist. Unbedingte Zustimmung hat er auf keiner Seite gefunden. Am weitesten ist ihm, soweit ich sehe, der Katholik Engert entgegengekommen, doch mit der Einschränkung, daß das Subjekt der Lieder vielfach nicht das Volk als solches, sondern der fromme Kern desselben sei. Damit beschreitet er einen Weg, den schon Grätz und später z. T. Beer gegangen waren. Beachtung verdient, daß während unter den neuesten Erklärern des Psalters Bäthgen der Theorie vom Kollektivsubjekte die größten Zugeständnisse macht, umgekehrt Duhm sie mit größter Entschiedenheit und nicht ohne Leidenschaft ablehnt. Auch Gunkel in seinen „Ausgewählten Psalmen" tritt auf dieselbe Seite, während eine neue Lösung des Problems von A. Hjelt auf dem (zum Teil schon von Schuurmans-Stekhoven angedeuteten) Wege versucht wird, daß ursprünglich individuell gemeinte Lieder durch Überarbeitung zu Gemeindeliedern gemacht worden seien.

Man hat die Frage nach dem Subjekte der Psalmen fast allgemein in den engsten Zusammenhang mit den zwei anderen Hauptfragen gebracht: derjenigen nach dem Alter der Lieder und derjenigen nach ihrem Verhältnis zum Gottesdienst. Vielen schien durch die Beantwortung der einen dieser Fragen sofort auch die Antwort auf die beiden andern gegeben. Von diesem Vorurteile wird man sich, vor allem was die Altersfrage anlangt, losmachen müssen. Es kann der Klarheit nur dienen, wenn die beiden Fragen vollkommen gesondert in Angriff genommen werden. Daß zwischen der Anschauung vom Kollektivsubjekt und der von der nachexilischen Abfassung der Psalmen kein notwendiger Zusammenhang besteht, zeigt Duhm, der die eine verneint und die andere bejaht. Ähnlich steht es in Betreff des Verhältnisses zum Gottesdienste, allerdings mit einer Einschränkung. Nur die Behauptung, daß der Psalter von Hause aus eine Sammlung schlechthin gottesdienstlicher Lieder darstelle, macht eine Ausnahme. Mit ihr ist freilich notwendig auch das kollektive Subjekt für alle Lieder gefordert. Jede andere, im besondern die oben vertretene Anschauung über das Verhältnis der Lieder zu Tempel und Kultus läßt uns Freiheit in Beziehung auf die Bestimmung des Subjektes.

c) Zur Lösung des Problems scheint es mir nun wesentlich zu sein, daß von der Vorstellung, als wäre der Psalter eine vollständig einheitliche, in sich geschlossene Größe, abgegangen wird. Je deutlicher der komplizierte Charakter des aus verschiedenartigen Elementen zusammengearbeiteten Buches erkannt wird, um so eher läßt sich m. E. eine Verständigung hinsichtlich jener Hauptfrage erzielen. Ist nach dem oben Erörterten die

Thatsache nicht zu bestreiten, daß eine Anzahl von Psalmen von Anfang an für den Gottesdienst am Tempel bestimmt waren, so ist damit auch die Wahrscheinlichkeit gegeben, daß neben dem „Wir“, das in solchen Fällen die Gemeinde bezeichnen muß, auch ein „Ich“ im Sinne eines „Wir“, d. h. ein kollektives Subjekt seine Stelle fand. So gut schon im Bundesbuch, noch mehr im Deuteronomium, mit dem „Du“ bald der einzelne Israelit an Stelle der Gesamtheit, bald geradezu die Gesamtheit als solche, aber als Einzelwesen, als Israel, vorgestellt, angeredet wird, so gut konnte dies in solchen Psalmen geschehen, bei denen schon durch ihren Gebrauch kein Zweifel darüber aufkommen konnte, wer mit dem (scheinbaren) Einzelsubjekte gemeint sei. Von einem Teil des Psalters also läßt sich ein Kollektivsubjekt behaupten.

Daneben steht eine Gruppe von Liedern, von denen das Gegenteil sofort in die Augen zu springen scheint, wofern nicht das anderweitig gewonnene Vorurteil hinsichtlich der ursprünglichen gottesdienstlichen Bestimmung aller Lieder das Gesichtsfeld eingeengt hat. Machen wir von der oben gewonnenen Erkenntnis hinsichtlich dieses Punktes Gebrauch, wonach also von einer anfänglich gottesdienstlichen Bestimmung aller Lieder keine Rede sein kann, so behalten wir in Betreff der etwa nicht für den Gottesdienst gedichteten Lieder zum voraus freie Hand. Sobald aber die manche Forscher in dieser Hinsicht einengende Fessel abgestreift ist, kann es keinem Zweifel unterliegen, daß bei einer stattlichen Zahl von Psalmen das allein Natürliche die individuelle Fassung des Subjektes ist. Der Umstand, daß auch individuelle religiöse Lieder allgemein verwendet werden können, d. h. daß sie den Gebrauch durch eine Gesamtheit und somit die Anwendung auf ein kollektives Subjekt zulassen, darf nicht dazu verführen, zu meinen, sie seien von Anfang im Sinne der Gemeinde gedichtet.

Schon die Erfahrung unserer eigenen Gemeinde mit ihren Liedern, ebenso des Volkes mit den seinen hätte vor jenem Irrtum der Verallgemeinerung eines an sich möglichen Vorganges bewahren sollen. Gewiß ist es denkbar, auch der Wirklichkeit entsprechend, daß ein Dichter mit dem bestimmten Vorsatze an die Arbeit geht, ein zum Gesang für eine Gesamtheit dienendes Lied zu fertigen. Man wird auch nicht ohne weiteres sagen können, daß einem solchen Liede die Wahrheit der Empfindung abgehen müsse: es ist wahr, wenn der Dichter weiß, daß das von ihm selbst Empfundene auch die Empfindung der Gesamtheit ist. Aber wo überhaupt individuelles Leben vorhanden ist, da wird dieser Fall nicht die Regel sein, sondern die Ausnahme; und die Regel wird sein, daß ein dichterisch begabter Mensch in Momenten, in denen ihm das tiefste Empfinden seiner Seele mit dem Drang und der Gelegenheit dichterischer Bethätigung sich zusammenfindet, dem im Liede Ausdruck leiht, was ihn und zunächst ihn allein erfüllt und bewegt. Was später daraus wird, ob andere das Lied für ihre Lage passend und ihre Stimmung treffend finden und es sich aneignen werden, das kümmert ihn, in dem Momente jedenfalls, wo er seine eigenen Stimmungen auslöst, nicht.

So haben wir uns die Entstehung mancher unserer besten Volkslieder, Kirchenlieder und Allgemeingesänge (man denke z. B. an Körners: „Vater ich rufe dich!“ oder an Flemmings „In allen meinen Thaten“, das aus Anlaß des Antritts einer Reise nach Persien gedichtet ist) nachweislich, die anderer aller Wahrscheinlichkeit nach vorzustellen. Ja man wird hinzufügen dürfen, daß gerade solche Lieder, in denen es sich nicht bloß um typische, allgemein sich wiederholende Vorgänge und Anliegen handelt, sondern um spezifisch persönliches Empfinden und Erleben, doch eigentlich, sollen sie vollkommen wahr sein und damit ihren poetischen und (vor allem bei religiösen Liedern gilt dies) ihren ethischen und religiösen Wert behalten, nur auf diesem Wege entstanden sein können. Körners „Vater ich rufe dich!“ steht uns eine wesentliche Stufe höher, wenn wir wissen, Körner hat das Lied als sein persönliches Gebet in der Nacht vor der Schlacht gedichtet, als wenn er es für andere, vollends etwa zu Hause und fern vom Kampfplatze gesungen hätte. Auch dann wäre es aller unserer Achtung wert, — so ist es uns mehr, ein ergreifendes Stück seiner Seele, ein heiliges persönliches Vermächtnis eines edlen vaterländischen Helden.

Dasselbe gilt für Lieder wie den 32., 51., 73. und andere Psalmen. Wenn wir in Psalm 32 eine der ergreifendsten Schilderungen der erschütternden, als Zentnergewicht auf der Seele des Sünders lastenden, ihm Leib und Seele einer Feuersglut gleich verzehrenden Macht des bösen Gewissens und eine der lebenswahrsten Beschreibungen der Unmöglichkeit, dem inneren Selbstgericht der Gewissensqual sich zu entziehen, besitzen, welche die religiöse Litteratur kennt; oder wenn wir in Psalm 73 von dem alles hinter sich lassenden Idealismus der religiösen Betrachtungsweise ergriffen werden, die selbst den

Himmel, geschweige alle irdischen Güter nicht mehr begehrenswert fände, wenn Gott nicht dabei und darin wäre: — so sind doch diese Wirkungen nur dann für uns voll vorhanden, wenn wir dabei das Bewußtsein haben können, daß diese Ergüsse persönlichstem Erleben entsprossen sind. Sagen sie nur das, was der Dichter, wie er annehmen kann, mit allen andern gemein hat und redet er in ihrem Namen, so giebt er eben nichts spezifisch Persönliches und das inhaltlich Wertvollste an einem religiösen Ergusse, daß er aus der Tiefe einer von persönlichem Erleben ergriffenen Seele geflossen ist, fällt dann dahin. Sind solche Erlebnisse im alten Israel überhaupt vorhanden, so haben wir ein Recht, den Dichtern solcher Lieder sie zuzuschreiben, weil wir so ihrem Inhalte am besten gerecht werden. Es bliebe somit zuletzt nur noch die Frage, ob Israel überhaupt ein persönliches Empfinden derart kannte. Darüber aber kann mindestens seit Jeremia kein Zweifel sein.

Als zwischen den beiden Extremen einigermaßen die Mitte haltend mag sich eine dritte Gruppe von Liedern vorstellen lassen, diejenigen, welche nicht das Volk als solches im Auge haben, aber auch nicht von einem Einzelnen ausgehen, sondern es mit dem frommen Kerne des Volkes zu thun haben, den „Armen", „Elenden", „Schwachen", die aber zugleich als die Herzensgeraden, Gottesfürchtigen, Gläubigen sich wissen. An sich ist es ja möglich, daß alle diese Bezeichnungen das Volk als Ganzes im Auge haben; erinnert man sich aber dessen, daß auch bei Deutero-Jesaja die Elenden und Armen nicht durchweg das Gesamtvolk darzustellen scheinen, ferner dessen, daß in manchen dieser Psalmen den Frommen die Gottlosen gegenübertreten in einer Weise, die es nicht wahrscheinlich erscheinen läßt, daß wir es hier mit Heiden zu thun haben, so gewinnt die von Grätz betonte Annahme an Wahrscheinlichkeit, daß manche Psalmen dem engeren Kreise der Frommen, der Stillen im Lande, entstammen, der von den heidnisch oder weltlich gesinnten Spöttern und „Gottlosen", den „Weltmenschen" vielerlei zu leiden hatte und gerade unter diesem Drucke zu der immer festeren Zuversicht heranreifte, daß Gottes Gericht über Heiden und Gottlose nicht ferne sei und das Reich Gottes vor der Thür stehe. Lieder wie der 22., der 16. und andere Psalmen stammen wohl aus diesen Kreisen, sei es, daß sie zunächst nur den Verfasser im Auge haben, sei es, daß sie im Blick auf jene Gemeinschaft von Leuten gedichtet sind, die sich die prophetische Predigt zu Herzen genommen hatten, und besonders seit Deutero-Jesajah, vielleicht aber schon seit den Tagen des Deuteronomiums und überhaupt des immer drohender werdenden Niedergangs Judas, mit Eifer nach frommer Erfüllung des göttlichen Willens trachteten. Aus ihnen sind später die Chasidim und die Pharisäer herausgewachsen. Mit der Herrschaft des Gesetzes werden sie die frommen Gesetzeseiferer und im weiteren Sinne können wir von pharisäischen, d. h. Gesetzesstrenge predigenden Psalmen schon lange reden, ehe der politische Gegensatz zwischen Pharisäern und Sadduzäern in der bekannten Form eine Rolle spielt.

6. Geschichte der Dichtung.

a) Die überwiegende Mehrzahl der Psalmen ist heute mit einer Überschrift versehen; viele von diesen Überschriften wollen uns über den Verfasser und die Abfassungsverhältnisse des betreffenden Liedes Auskunft geben. So ist im heutigen Zusammenhang der Überschriften das ל, mit dem gewisse Personen, vor allem David, eingeführt werden, ohne Zweifel gemeint (vgl. Ps 72, 20 u. a.), d. h. es ist als ל auctoris zu verstehen. Eine ganz andere Frage ist freilich, ob jenes ל von Hause aus so gedacht war (s. o. Nr. 4, a). Es treten nun als Verfasser von Psalmen in den Überschriften auf: 1. Vor allem David. Ihm werden 73 Lieder unseres hebräischen Psalters zugeschrieben; 2. Salomo mit Ps 72 und 127; 3. Mose mit Ps 90; 4. Assaph mit Ps 50. 73—83; 5. die Korahiten mit Ps 42. 44—49. 84 f. 87 f.; 6. Heman und Ethan mit Ps 88 f.

Der geschichtliche Wert dieser Überschriften ist in neuerer Zeit, und mit gutem Recht, energisch bestritten worden. Vor allem zeigt die Beschaffenheit des Textes, daß die Überschriften keinen ursprünglichen Bestandteil der Lieder bilden, somit aller Wahrscheinlichkeit nach auch nicht von den Verfassern selbst, sondern von den späteren Sammlern herrühren. Ihr urkundlicher Charakter wird dadurch ernstlich in Frage gestellt: die in ihnen genannten Verfassernamen stammen nicht aus gleichzeitigen authentischen Nachrichten, sondern aus erheblich späterer Überlieferung. Sie haben somit nur den Wert einer — immerhin alten — Vermutung. Die Beweise hierfür lassen sich leicht beibringen. Die im hebräischen Texte David zugeschriebenen Psalmen 122. 124. 131. 133. 138 gelten teils Hieronymus, teils dem Targum, teils anderen alten Zeugen nicht für davidisch, während dagegen Ps 33 bei alten Zeugen gegen den mas. Text für davidisch gilt.

Schon dieser Umstand bekundet ein gewisses Schwanken der alten Überlieferung,

wenn es auch zunächst noch nicht groß scheint. Wesentlich bedeutsamer wird dasselbe aber, wenn wir noch LXX beiziehen. Hier werden eine ganze Anzahl Psalmen über den MT hinaus auf David zurückgeleitet, außerdem 127 Salomo abgesprochen, dafür 137 und 138 neben David noch Jeremias und Haggai und Sacharja, sowie 146 und 148 den beiden letztgenannten Propheten zugewiesen. Daraus läßt sich deutlich erkennen, daß zur Zeit der LXX bereits das Bestreben bestand, die Zahl der davidischen Psalmen zu vermehren, außerdem, daß auch in Betreff einzelner Psalmen, die für David nicht in Betracht zu kommen schienen, schon ein Schwanken der Überlieferung bestand. Daß trotz jenes unverkennbaren Strebens nach Erweiterung der davidischen Gruppe die oben genannten Lieder bis in die Tage des Hieronymus noch in gewissen Kreisen als nicht davidisch gelten, tritt damit erst recht ins Licht: es läßt uns vermuten, daß die in LXX nachweisbare Tendenz auch im Masoretentext waltete und daß es eine Zeit gab, wo zunächst jene 5 Lieder, weiterhin dann aber auch eine Zeit, wo noch manche andere nicht für davidisch galten. Woher diese Neigung, die Davidsammlung zu erweitern, stammt, läßt sich unschwer erkennen, wenn man bedenkt, welche Stellung David in der messianischen Erwartung der späteren Zeit ebenso wie in ihrer vergrößernden Überlieferung einnimmt. Wohin sie bald führte, zeigt uns der Umstand, daß sowohl Rabbi Meir im Talmud als manche Väter David kurzweg für den Verfasser aller Psalmen erklären und weiter sowohl der Kanon des Melito von Sardes als die syrische und äthiopische Kirche den Psalter kurzweg „David" nennen.

Der textkritische Befund wird aber durch den Blick auf den Inhalt der Lieder im Verhältnis zu den Überschriften nur bestätigt. Es würde zu weit führen, hier auf den Beweis im einzelnen einzugehen, aber es läßt sich ohne Schwierigkeit zeigen, daß von den 73 David durch die Masora zugewiesenen Liedern eine stattliche Anzahl schon deshalb nicht von ihm stammen kann, weil sie geschichtliche Verhältnisse voraussetzen, die mehr oder minder weit über die Zeit Davids herabführen. Besonders kommen hier alle Lieder in Betracht, die den Tempel als bestehend voraussetzen, noch mehr natürlich solche, die das Exil kennen; vgl. 5, 8; 63, 3; 69, 10; 138, 2 oder 14, 7; 51, 20 f. u. a. Ferner kann noch daran erinnert werden, daß Assaph als Zeitgenosse Davids gilt, während die Assaphlieder zu einem großen Teil einer relativ späten Zeit angehören. Auch Psalm 90 kann nicht wohl Mose zum Verfasser haben.

Immerhin können wir noch sehen, wie ein Teil dieser Überschriften entstanden sein mag. Es ist oben schon darauf hingewiesen worden, daß die Überschrift לִבְנֵי קֹרַח ursprünglich auf eine Sammlung weist, die dem Geschlecht Korahs, das heißt der Sängergilde, die sich auf Korah als ihren Ahnherrn zurückführte, zu eigen gehörte. Der Name der Sammlung wurde dann, als die Lieder einem größeren Liederbuch einverleibt wurden, dem einzelnen Liede beigelegt, um es als korahitisches von anderen zu unterscheiden. Wissen wir nun, daß es große, dem David zugeschriebene Sammlungen gab, so dürfen wir annehmen, daß sie die Überschrift לְדָוִד führten. Dieser Dativ mag von Hause aus ebenso wie der לבני קרח nicht den Verfasser bezeichnet haben, sondern hier den ersten Veranstalter der Sammlung, den berühmten Organisator des Gottesdienstes, der eigene und fremde Gesänge in ein Buch zusammenstellte. Als diese Davidsammlung mit den Korah- und Assaphsammlungen zusammengestellt wurde, mag auch ihr das Schicksal zu teil geworden sein, das wir bei der Korahsammlung mit ziemlicher Sicherheit annehmen können: das einzelne Lied wurde mit der Überschrift לְדָוִד versehen und das ל wurde so zum ל **auctoris**.

Ziehen wir das Ergebnis, so können die Überschriften für sich, da sie eine relativ späte und noch lange schwankende, in manchen Fällen thatsächlich irrige und vielleicht mehrfach durch bloßes Mißverständnis entstandene Überlieferung darstellen, nirgends als Urkunden im strengen Sinne gewertet werden. Sie können, wenigstens sofern sie auf David als Verfasser weisen, einer richtigen Kunde folgen, doch kann die Richtigkeit derselben bei der Beschaffenheit der Überlieferung in keinem Falle aus der Überschrift allein gefolgert werden. Nur wo der Inhalt eines Liedes für die Richtigkeit der Überschrift Zeugnis ablegt, mindestens nicht gegen sie spricht, kann sie in Erwägung genommen werden. Die Untersuchung der Frage nach der Abfassung der einzelnen Psalmen hat deshalb, wenn sie den sicheren Weg einschlagen will, zunächst ganz von den Überschriften abzusehen. Erst in zweiter und dritter Instanz können ihnen etwa gewisse Aufschlüsse entnommen werden.

b) Versagen somit die Überschriften den ihnen häufig zugemuteten Dienst, so muß die Untersuchung unabhängig von ihnen geführt werden. Was wissen wir, abgesehen von

ihnen, über das Alter und die Abfassungszeit der Psalmen? War man früher geneigt, sämtliche 73 dem David zugeschriebenen Lieder oder wenigstens einen größeren oder geringeren Bruchteil derselben für echt davidisch zu erklären und von den übrigen wieder eine stattliche Zahl der prophetischen Zeit Israels zuzuweisen, so ist heute die Fragestellung eine ganz andere. Es handelt sich, wie Wellhausen richtig bemerkt hat (Meek, Einleitung[4] 507), heute für die meisten eigentlich nicht mehr um die Frage: wie viele Lieder vorexilisch seien und ob es auch nachexilische in größerer Zahl gebe, sondern um die andere: ob es überhaupt vorexilische Lieder im Psalter gebe. Damit ist dann natürlich auch die Frage fast überflüssig: wie viele jener 73 Lieder wohl David angehören mögen; für nicht wenige Gelehrte kommt heute kaum noch diejenige: ob es überhaupt davidische Lieder gebe, in Betracht. Es ergiebt sich demnach von selbst, daß unsere Untersuchung den Weg einzuschlagen hat, zunächst die Frage nach dem Vorhandensein einer religiösen Lyrik im vorexilischen Israel und nach ihrem Verhältnis zu unserem Psalter zu stellen.

Vor allen Dingen darf in dieser Hinsicht an Ps 137, 3. 4 erinnert werden. Auf die Bitte: „Singet uns eines der Zionslieder!“ folgt die Antwort: „Wie könnten wir singen Jahves Lied im fremden Lande!“ Die Zionslieder sind also Jahvelieder, somit religiöse Gesänge, die mit Zion d. h. doch wohl mit dem Tempel, jedenfalls mit Jerusalem und seinem Gotte, in Beziehung stehen. Sie werden demnach von den Liedern unseres Psalters sich kaum wesentlich unterschieden haben. Ferner muß auf Am 5, 23 aufmerksam gemacht werden. Die Mahnung: „Thue weg den Lärm deiner Lieder und das Rauschen deiner Harfen mag ich nicht hören“ zeigt in dem Zusammenhang, in welchem sie sich hier bei Amos findet, vollkommen klar, daß es sich um gottesdienstliche Akte handelt. Wir sehen daraus mit voller Deutlichkeit: in den Tagen des Amos, also schon in der frühen prophetischen Zeit, gehörte Liedergesang mit Harfenspiel zu den wesentlichen Bestandteilen des Gottesdienstes an den Heiligtümern des Nordreiches. In unsere Sprache übersetzt heißt das nichts anderes als: in jener Zeit wurden Psalmen unter Harfenbegleitung im Gottesdienste verwandt. Desgleichen redet Klagel. 2, 7 von dem gewaltigen Getöse im Heiligtum an einem Festtage, das er mit dem Triumphgeschrei der einziehenden Feinde vergleicht.

Robertson Smith hat a. a. O. 204 das Gewicht dieser Argumente damit zu entkräften gesucht, daß er aus dem Zusammenhang der beiden Stellen erschließen will, es handle sich dabei überhaupt nicht um Diener am Tempel, die Gesang und Musik ausführten, sondern um freie Teilnehmer am Gottesdienste überhaupt. Für die zweitgenannte Stelle mag diese Beweisführung einigermaßen zutreffen, insofern mit den Worten: „Geschrei ließen sie (die Chaldäer) hören im Tempel Jahves, als wäre ein Festtag“ überhaupt nichts über die Art und Weise des Getöses am Festtag ausgesagt ist. Es ist höchst wahrscheinlich jedoch weder der Gemeindegesang noch der Gesang Einzelner gemeint, sondern lediglich das lärmende Tosen einer großen, zu festlichem Anlaß versammelten Volksmenge. Die Stelle scheidet deshalb überhaupt besser aus. Bei der andern, Am 5, 23, hingegen läßt sich die von Smith vorgetragene Deutung schlechterdings nicht halten. Nichts in ihrem „Zusammenhang“ weist darauf, daß es sich um bloß gelegentliches Thun oder um bloß freie Teilnehmer am Gottesdienst handle. So gut wie Jesaja in 1, 11 ff. und andere Propheten, wo sie vom Kultus reden, will Amos hier den offiziellen Gottesdienst, wie er von den „Dienern am Heiligtum“ im Auftrag der Gemeinde und im Verein mit ihr geübt wird, treffen.

Wenn aber Robertson Smith ebendort weiter mit Beziehung auf den Zusammenhang dieser beiden Stellen sagt, er weise eher auf die „ungeschulten musikalischen Bemühungen“ der versammelten Gemeinde als auf die wohlgeschulte Musik eines Tempelchores, so scheidet nach dem oben Ausgeführten auch hier wieder die Stelle aus den Klageliedern höchst wahrscheinlich ganz aus. Bei den Worten des Amos hingegen kann man die Äußerung von Smith nur so deuten, daß er auf die Ironie hinweisen will, mit der Amos den Gesang einen Lärm, ein „Geplärre“ nennt. Er selbst hätte also von diesen unvollkommenen „Bemühungen“ nicht viel gehalten. Allein damit ist das Wort des Amos gründlich mißverstanden. Allerdings redet Amos mit Ironie. Aber sie bezieht sich nicht auf die größere oder geringere dichterische oder musikalische Vollkommenheit jener Lieder, so wenig als Jesaja, wenn er seinen zum Opfer versammelten Zuhörern zuruft: „Waschet euch, reiniget euch, eure Hände sind voll Blut“ oder wenn er von einem „Herumtreten“ auf den Vorhöfen redet (1, 11 ff.), damit wörtlich verstanden sein will. So wenig Jesaja hier die äußere Erscheinung und das äußere Gebahren der Opfernden tadelt, so wenig Amos dort die Vollkommenheit und Schönheit der musikalischen Leistung. In beiden Fällen

bezieht sich die Kritik auf die die Handlung begleitende Gesinnung. Ist sie nicht Jahve gefällig, so ist das schönste Festkleid beschmutzt und der vollkommenste Gesang nicht mehr wert als ein wüstes Geplärre. Viel eher als der von Smith aus Amos gezogene, ist der gegenteilige Schluß am Platze: wie Jesajas Polemik gegen das Opfer ahnen läßt, daß es zu seiner Zeit in Jerusalem in hoher Blüte stand, so läßt des Amos Kritik am Tempelgesang vermuten, daß man sich in seiner Zeit in Samaria und Betel auf die Vollkommenheit gerade dieser Kultusleistung nicht wenig zu gute that.

Nun ist allerdings unleugbar, daß Amos, wenn auch aus Juda stammend, doch mit diesen Worten zunächst nur den Kultus des nördlichen Reiches, nicht den Judas im Auge hat. Allein ist einmal für Samaria und Betel die Thatsache des zum Gottesdienste gehörigen heiligen Gesanges erwiesen, so wird sie sich auch für Jerusalem nicht in Frage stellen lassen. Es darf angenommen werden, daß die wichtigsten Heiligtümer des Nordreiches, schon um der Konkurrenz des altberühmten Davids- und Salomoheiligtums in Jerusalem standhalten zu können, sich in den hauptsächlichsten Formen des Gottesdienstes Jerusalem angeschlossen haben. Außerdem kommt uns hier die vorhin erwähnte Stelle in Ps 137, besonders aber eine noch zu besprechende Notiz im Buche Esra-Nehemia zu Hilfe. In der Liste der aus dem Exil Heimkehrenden nämlich Esr 2, 41; Neh 7, 44 werden auch die Sänger, die Söhne Assaphs, als eine besondere Klasse aufgeführt. Das wäre unverständlich, wenn sie nicht schon im alten Tempel die Stelle von Tempelsängern eingenommen hätten. Man macht dagegen geltend, daß, wenn dem so wäre, auch sonst von ihnen die Rede sein müßte (z. B. Smith a. a. O.). Allein bei der Dürftigkeit unserer Nachrichten im Königsbuche darf die zufällige Nichterwähnung um so weniger auffallen, als ja gelegentliche Erwähnungen bei den Propheten wie die vorhin erörterte in Am 5, 23 dafür entschädigen. Auch wäre im anderen Falle zu der abenteuerlichen Annahme zu schreiten, die Söhne Assaphs seien eine erst im Exil geschaffene Genossenschaft gewesen, die etwa an babylonischen Mustern sich im Exil zu dem herangebildet hätte, was sie bei der Rückkehr war. Dem gegenüber bleibt es das einzig Natürliche und eigentlich von selbst Gegebene anzunehmen, daß die Assaphsöhne schon vor dem Exil die Inhaber des Tempelgesanges und der Tempelmusik waren und deshalb bei der Rückkehr und nach dem Exil wieder in diese Würde eingesetzt werden.

Diese Annahme ist um so natürlicher, als zweifellos der profane Gesang in Israel schon frühzeitig in Blüte stand — man denke an David und Debora —, und als ebenso zweifellos die Musik schon frühe in den Dienst des Jahvekultus genommen wurde, vgl. 2 Sa 6, 5 (lies: beschîrîm). 14. Aus diesen Prämissen würde sich schon a priori die Wahrscheinlichkeit ergeben, daß Salomo bei der Herstellung seines großen und reich ausgestatteten Heiligtums auch für Gesang derart, wie Amos ihn in 5, 23 voraussetzt, Sorge getragen habe. Der Schluß liegt um so näher, als aus Jes 30, 29: „Lieder werden bei euch erschallen wie in der Nacht der Festweihe“ zu ersehen ist, daß zu Jesajas Zeit die hohen Feste mit Liedervortrag eingeleitet werden. Selbst wenn diese Lieder nicht im Tempel selbst und beim eigentlichen Gottesdienst gesungen worden sein sollten, so beweisen sie doch immer den nahen Zusammenhang des Gesanges mit dem Kultus jener Zeit, und Am 5, 23 erhält dadurch aufs neue seine eigentümliche Beleuchtung.

c) Spricht somit von allen Seiten aus die höchste Wahrscheinlichkeit dafür, daß bereits der Tempelkultus des vorexilischen Israel den „Psalmen“gesang als einen wesentlichen Bestandteil kannte, so ist freilich auch damit immer noch die Antwort auf die weitere Frage nicht gegeben, ob Lieder unseres heutigen Psalters in jene Zeit zurückreichen. In der Theorie wäre immer noch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß, auch wenn es Psalmen und Psalmengesang im salomonischen Tempel gab, keine Spur dieser Lieder sich bis auf unsere Zeit erhalten hätte. Es wäre denkbar, daß trotzdem unser heutiger Psalter — und für ihn allein interessieren wir uns hier — ausschließlich nachexilische Lieder enthielte. Freilich wird zugleich zugegeben werden müssen, daß thatsächlich dieser Möglichkeit ein erheblicher Teil ihrer Wahrscheinlichkeit entzogen ist, wenn der oben dargelegte Sachverhalt in Betreff des vorexilischen Tempelgesanges einen höheren Grad von Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nehmen kann. In diesem Falle bleibt seine Annahme zwar immer noch denkbar, aber sie sinkt in das Gebiet der lediglich „abstrakten Möglichkeiten“ herab. Es müßte ein merkwürdiges Spiel der Umstände sein, wenn bei reicher musikalischer Bethätigung im salomonischen Tempel und bei der mächtigen Tradition von David als Psalmendichter in der großen auf uns gekommenen Sammlung israelitischer Psalmen kein einziges Lied derselben auch nur auf die vorexilische israelitische Zeit zurückwiese. Gerade wenn

Überarbeitungen und redaktionelle Änderungen des Textes angenommen werden, wie jetzt vielfach geschieht, wird diese Annahme nur um so unwahrscheinlicher.

α) Doch kann die wirkliche Entscheidung natürlich nur durch die Lieder selbst herbeigeführt werden. Mehrere Klassen von Liedern, besonders in den vorderen Abschnitten des heutigen Psalters, lassen eine befriedigende Erklärung nur unter der Annahme zu, daß sie aus der Zeit des salomonischen Tempels stammen. Ich nenne zunächst die sog. Königspsalmen wie 20. 21. 45. Da in 20 und 21 der König besungen wird und zwar so, daß er unter den Schutz Jahves gestellt und als Jahve anbetend behandelt wird, so können eigentlich nur zwei Möglichkeiten in Betracht kommen: Könige besaß Israel nur in der vorexilischen Königszeit und in der makkabäisch-hasmonäischen Periode seit 105. Es müßten ganz entscheidende Gründe sein, welche dazu zwingen könnten, die Lieder einer späteren Zeit und der eigentümlichen religiös-politischen Richtung zuzuweisen, welcher diese hasmonäischen Sadduzäerfürsten huldigten. Solche finden sich nirgends; am wenigsten kann dafür, daß die Lieder aus einer sehr späten und politisch ohnmächtigen Zeit stammen, die Warnung, sich auf Rosse und Reisige zu verlassen (Cheyne, auch Beer), angesichts von Äußerungen wie Jes 31, 1 ff., 30, 1 ff. 15 f., oder angesichts der preußischen Nationalhymne (wie Bäthgen richtig bemerkt) geltend gemacht werden. Man gewinnt deshalb den Eindruck, daß die Beziehung dieser Lieder auf die hasmonäische Zeit gar nicht der Exegese ihres Textes selbst entstammt, sondern der allgemeinen Erwägung von der Unmöglichkeit oder Unwahrscheinlichkeit des Vorhandenseins vorexilischer Stücke in unserem Psalter. Fällt diese Annahme, so liegt, so weit ich sehe, in Liedern wie Ps 20 und 21 nicht das geringste Hindernis, sie der vorexilischen israelitischen Königszeit zuzuweisen. Ps 20 scheint nach V. 7 8 beim Auszug zum Kriege, also bei Gelegenheit des Opfers vor dem Heerzuge gesungen zu sein. — Bei Ps 45 ist mehrfach an einen nichtisraelitischen König gedacht worden, besonders an einen der heidnischen seleucidischen oder ptolemäischen Zwingherrn der Juden. Allein schon das sinnlose אלהים אלהיך V. 8, das nur aus יהוה א' entstanden sein kann, spricht dagegen. Ist der König aber ein König Israels, so ist wieder keinerlei ernstlicher Anlaß, in die späteste Zeit herabzugreifen. Denn daß sich מַעֲשַׂי V. 2 nur aus dem griechischen *ποίημα* erklären lasse, wird niemand als ernsthaften Grund gelten lassen. Schon der profane Ton, die Urwüchsigkeit und Frische des Liedes, auch seine poetische Kraft sollten vor jener Deutung bewahren.

β) Ähnlich verhält es sich mit denjenigen Liedern, die den Wert des Opferdienstes gering anschlagen. Während im allgemeinen Tempel und Opfer im Psalter eine hohe Verehrung genießen, finden sich, wie oben dargelegt ist, einzelne Lieder, die sich nur so verstehen lassen, daß sie dem Grundsatz „Gehorsam ist besser als Opfer" huldigen. Dieser Grundsatz ist uns als einer der bedeutsamsten, wahrhaft reformatorischen Sätze der Propheten des 7. und 8. Jahrhunderts besonders geläufig. Sie kämpfen mit ihm in einer an die Bergpredigt und an Luther erinnernden Weise gegen die heidnische Wertschätzung des opus operatum in der Religion. Indem Psalmen wie der 40., 50., 51. diesen Grundsatz vertreten, zeigen sie sich deutlich von jener mächtigen prophetisch-reformatorischen Geistesrichtigung beeinflußt. Man denkt bei ihnen deshalb zunächst auch an die Zeit jener Propheten, oder der jüngeren unter ihnen, etwa des Jeremias. Doch wäre an sich nicht ausgeschlossen, daß die spätere Zeit, die des nachexilischen Nomismus, in diesen Liedern eine Art prophetischer Unterströmung zu Tage förderte, welche dem gesetzlichen Hauptstrom der Geistesrichtung jener Periode ergänzend und berichtigend gegenüberträte. Vielfach wird die Erscheinung so gedeutet und es läßt sich nicht leugnen, daß diese Deutung gerade deshalb viel Ansprechendes an sich hat, weil sie uns einen neuen Einblick in die wahre Gestalt der nachexilischen Periode verspricht. Vielleicht ist Ps 50 in der That so zu verstehen. Allein bei Ps 51 stößt diese Erklärung auf große Schwierigkeiten. Der spätere Zusatz zu ihm in V. 20 f. läßt sich kaum anders verstehen, als daß er von einem Manne der exilischen oder ersten nachexilischen Zeit stammt, der sich zu jener Betrachtungsweise nicht aufschwingen und es nicht anders verstehen konnte, als daß Jahve nur während des Exils und ehe der Tempel wieder hergestellt sei, die Opfer missen wolle. Dann spricht aber alles dafür, daß das Lied selbst im Exil bereits vorhanden war. Daß es aber in ihm selbst gedichtet sei, ist nach der richtigen Erklärung von V. 18 nicht wahrscheinlich. Hier werden wir also mit höchster Wahrscheinlichkeit in die prophetische Zeit gewiesen.

γ) Endlich ist noch auf eine Gruppe von Liedern aufmerksam zu machen, die sich, abgesehen von den bisher genannten, nach Form und Inhalt besser aus der königlichen Zeit des ersten Tempels, als aus der späten oder spätesten nachexilischen heraus verstehen lassen. Hierher gehören Stücke wie Ps 19ᵃ 29. 24ᵇ Wenn in 21, 7—10 in majestätisch

einherschreitender Weise selbst auch die uralten Thore der auf die graue Vorzeit der alten vorisraelitischen Stämme zurückgehenden Stadt Jerusalem aufgerufen werden, sie mögen stolz ihre Häupter erheben, daß der Kriegsheld Jahve einziehen könne, so meinen wir in der That, die Bundeslade, das alte Palladium Israels und die Trägerin des Kriegsgottes Israels, des Jahve der Heerscharen, vor uns zu sehen, wie sie nach siegreichem Kriege mit dem Kriegsheer aus dem Felde heimgeführt und in jubelndem Triumphgesang an ihren Ort auf dem Zion zurückgebracht wird. Oder wenn in Ps 19, 1—7 in einem Naturpsalm von unerreichter Schönheit und Hoheit nicht allein die Herrlichkeit Gottes aus der Schönheit und Größe seiner Schöpfung erschlossen, sondern dabei die Sonne noch halb mythologisch als ein Heros gedacht ist, der seinen Lauf am Himmel allen Hindernissen und feindlichen Gewalten, die ihn aufhalten wollen, zum Trotz siegreich vollendet; ebenso wenn in Ps 29 die unter Jahve stehenden „Göttersöhne" aufgerufen werden, dem im Donner sich furchtbar bethätigenden Gewittergott zu huldigen: so werden wir in beiden Fällen in eine Vorstellungsweise hineingeführt, die sich mit ihren deutlichen Anklängen an alte heidnische Gedanken und Bilder viel eher aus der altisraelitischen als aus der spätjüdischen Zeit verstehen läßt, besonders zu Ps 29 haben wir an Jes 6, 1 ff. eine gewisse Parallele. Dort erscheint Jahve im Gesichte dem Jesaja und die Seraphim, die ihn umschweben, rufen ihm das dreifache „Heilig ist Jahve der Heere, alle Lande sind seiner Ehre voll" zu. Für Jesaja ist es der Heilige, den Seraphim preisen, für Ps 29 ist es der Gewittergott, dem seine Untergötter huldigen. Das scheint auf eine recht frühe Zeit Israels zu deuten; die Nennung der Flut V. 10 wird man nicht dagegen ins Feld führen können. Rechnet man dazu die großartige poetische Kraft in allen diesen drei Liedern, ihre unnachahmlich scheinende Originalität und Frische, so wird man sich recht schwer und nur von den allerzwingendsten Gründen veranlaßt dazu entschließen können, derartige Lieder als Produkte der spätisraelitischen Zeit anzusehen.

d) Dürfen wir also mit höchster Wahrscheinlichkeit nicht nur im allgemeinen die vorexilische Psalmendichtung behaupten, sondern auch annehmen, daß Elemente von ihr im heutigen Psalter auf uns gekommen sind, so muß unsere nächste Frage sein, wo wir die obere Grenze dieser Psalmendichtung anzusetzen haben. Die Frage deckt sich, so wie die Dinge liegen, von selbst mit der anderen: was wissen wir von David als Psalmendichter und haben wir Grund, einzelne Lieder unseres Psalters ihm zuzuschreiben?

α) Daß David ein Dichter von Gottes Gnaden war, ist allgemein anerkannt. Als Sänger und der Laute Meister kommt er an Sauls Hof, und wüßten wir nichts anderes von ihm als die eine Elegie auf Sauls und Jonathans Tod, 2 Sa 1, 17 ff., sie würde genügen, ihm eine poetische Kraft und Empfindung zuzuschreiben, die ihn den besten Sängern aller Zeiten an die Seite setzen.

β) Wir wissen ferner, daß David ein tief religiöser Charakter gewesen ist. Wie tief auch die Schatten sein mögen, die gewisse vor aller Augen liegende Unthaten und tyrannische oder sonst menschlich schwache Züge in seinem Wesen, die zu bestreiten oder zu beschönigen thöricht wäre, auf Davids Charakterbild werfen, — sie sind allesamt nicht im stande, das lichte Bild einer tief religiösen, wahrhaft frommen Persönlichkeit ganz zu verdecken. Sein Bekenntnis Nathan gegenüber in 2 Sa 12, das man mit Unrecht in neuerer Zeit verdächtigt hat (s. d. Art. Nathan), ist der beste Beweis dafür.

Freilich ist Davids Religiosität anderer Art als die der späteren Zeit. Er hegt nach 1 Sa 26, 19 keinen Zweifel, daß er im Heidenlande anderen Göttern dienen muß; es ist ihm das ein Schmerz, aber schwerlich deshalb, weil er die volle Erkenntnis davon hatte, daß sie gar nicht existieren, sondern weil ihm Jahve der höchste und der wahre Gott gegenüber den unwesentlichen Untergöttern ist. Er giebt nach 2 Sa 21, 1 ff. dem abergläubischen Drängen der Gibeoniten auf Hinmordung der Sauliden um eines Frevels Sauls willen nach — auch hier, wie es scheint, nicht ganz unberührt von dem Glauben der Zeit. Er klagt und beugt sich bei der Erkrankung seines Söhnleins vor Jahve, um durch Buße Gott zu erweichen. Sobald das Kind tot ist, scheint ihm weitere Trauer zwecklos, er ist wieder heiter und guten Muts, 2 Sa 12, 22 f. Er thut es nicht ohne (V. 20) erst Jahve noch einmal gehuldigt und damit die Ergebung in seinen Willen ausgesprochen zu haben, aber er thut es doch in einer Weise, die uns nicht wahrscheinlich erscheinen läßt, daß er der Sänger des 51. Psalms sei. Was er thut, wirft keinen Schatten auf ihn, es ist die natürliche Konsequenz noch ungeläuterter Vorstellungen über den Tod und das Fortleben der Toten für eine derbe, lebensfrische und entschlossene Natur, wie sie David in jener Periode seines Lebens besaß; aber es ist nicht die Frömmigkeit des 51. Psalms. Immerhin bekundet auch diese Scene in seinem Leben eifrige, in

ihrer Buße mit großem Ernste Gott suchende Frömmigkeit und das mag uns für unseren Zweck genügen.

Dasselbe gilt für Davids Verhalten zur Lade Jahves und ihrem Kultus. Die Chronik hat bekanntlich David die eingehendsten Vorbereitungen für den salomonischen Tempelbau zugeschrieben. Soviel wird daran richtig sein, daß in der That David die Absicht hegte, der Lade einen Tempel zu errichten, an der Ausführung derselben aber verhindert wurde. Diese Annahme stimmt durchaus zu dem Bericht des 2. Samuelbuches (2 Sa 7, 1 ff.) und sie ist zugleich die natürliche Folgerung aus der gleich wohl bezeugten Thatsache, daß David am Anfang seiner Regierung das höchste Interesse an der Ausgestaltung des Jahvedienstes an den Tag legt und daran thätigen Anteil nimmt. Er thut es dadurch, daß er die von Saul gleichsam im Winkel liegen gelassene heilige Lade Israels, die Repräsentantin der Gegenwart Jahves, aus ihrem unwürdigen Zustand befreit und in feierlichem Zuge nach Jerusalem schafft; er thut es, indem er ihr dort eine würdige, wenn auch zunächst nur aus Teppichen bestehende Behausung schafft; und er thut es wahrscheinlich, indem er auf Grund seiner eigenen musikalischen und dichterischen Befähigung auch für würdige Ausstattung des Gottesdienstes mit musikalischen Beigaben Sorge trägt. So wird man nach der Überlieferung der Chronik (1 Chr 23, 5; vgl. Ps 151, 2 LXX und Neh 12, 36) die sonst dunkele Andeutung in Am 6, 5 zu verstehen haben, nach der noch in der Zeit des Amos David als Erfinder von כלי שיר, d. h. von musikalischen Instrumenten zur Begleitung des Gesanges galt. Auch hier hat die Chronik höchst wahrscheinlich eine ganz richtige Erinnerung erhalten.

Besonders charakteristisch für Davids Frömmigkeit ist die Art seines Auftretens aus Anlaß der Überführung der Lade. Halb tanzend, halb springend, nur unzureichend die Blöße deckend, schreitet er in feierlicher Prozession dem Heiligtum, und damit dem Gotte, voran. Das ist für die stolze Königstochter Michal ein Gebahren, das sich wohl für heidnische Derwische und Priester, zur Not auch für israelitische Tempeldiener, auch für die Masse des Volkes bei ganz besonders feierlichen Anlässen schicken mag, das aber den König von Israel in seiner Würde tief schädigt. David kümmert sich darum wenig. Wenn es gilt, Jahve eine Ehre zu erweisen, so kennt er keine persönliche Erniedrigung. Er ist bereit, wo er glaubt, Jahve dienen zu können, das Äußerste zu thun; selbst vor heidnisch orgiastischen Kultusformen schreckt er nicht zurück, noch weniger vor dem Anstoß, den sein Verhalten bei Hoch und Niedrig hervorrufen kann. Demgemäß ist es ihm auch ganz selbstverständlich, daß er bei solchem Anlasse die gewöhnliche priesterliche Funktion des Opferns und Segnens selbst vollzieht (2 Sa 6, 12 ff.).

Wir sehen auch hier: Davids Religiosität ist nicht nach der späteren Schablone, aber sie ist um so lebhafter, um so wärmer und persönlicher. David ist ein durchaus und bis ins tiefste Innere hinein religiöser Charakter; er ist bereit, um seiner Frömmigkeit Ausdruck zu leihen, selbst bis an die Grenze des religiös Exzentrischen und für seine Volksgenossen Paradoxen zu gehen. Die Unvollkommenheit und teilweise Urwüchsigkeit seiner religiösen Aeußerung darf darüber ebensowenig täuschen, wie die Unvollkommenheit seines sittlichen Charakters. In letzterer Hinsicht sind ohnehin zwei Seelen in seiner Brust: niedrige Regungen und edle Großmut, echt königlicher Sinn und despotische Laune, königliche Größe und menschliche Kleinheit streiten sich. Nicht unmöglich, daß auch seine religiöse Natur zwiespältig war, doch mag davon hier abgesehen werden.

γ) Damit sind nun aber alle Prämissen dafür gegeben, daß wir uns David auch als religiösen Dichter vorstellen können. Ein Dichter von Gottes Gnaden, zugleich ein religiöser Charakter von höchster religiöser Energie — es müßte wunderlich zugehen, schon in unseren heutigen Verhältnissen, wenn aus diesem Zusammensein von Eigenschaften und Faktoren nicht als Produkt ein religiöser Dichter sich ergäbe. Das trifft aber im israelitischen Altertum in noch weit höherem Maße zu, bei dem der enge Zusammenhang zwischen Religion und Leben in noch ungetrübter Reinheit und ungebrochener Kraft in die Erscheinung tritt. Dabei erwäge man, daß gerade in der vorerwähnten Erzählung 2 Sa 6, 5) nach berichtigtem Texte die Festprozession unter Musikbegleitung nicht allein, sondern unter Gesang sich vollzieht, daß also schon zu Davids Zeiten der Gesang ein wichtiges Element wenigstens der besonders feierlichen gottesdienstlichen Akte ist. So spricht nach allem bisher Ausgeführten alles dafür und nichts dagegen, daß David Beiträge zu solchen Gesängen geliefert und zu ihrer Vervollkommnung mitgewirkt hat.

Dem entspricht die Überlieferung, die freilich nach dem oben Ausgeführten für sich selbst wenig oder nichts zu bedeuten hat, die aber doch, wenn unabhängig von ihr die innere Wahrscheinlichkeit für sie einsteht, in ein neues Licht für uns tritt. Es ist oben

gezeigt, wie die Überschrift לדוד vielleicht lediglich aus Mißverständnis an die Spitze mancher Einzellieder gekommen ist, während sie ehedem einem ganzen Buche eignete, in dem zunächst davidische, d. h. wohl teils von ihm gedichtete, teils von ihm gesammelte, teils sonstwie in Beziehung zu ihm gesetzte Lieder zusammengestellt waren, zu denen dann andere ursprünglich nicht mit ihm in Beziehung stehende gefügt wurden. Aber auch ein solches Mißverständnis wäre schwer verständlich, wenn nicht thatsächlich ein Kern von Liedern vorhanden war, die wirklich von David teils gedichtet, teils in Musik gesetzt waren. Ganz ohne geschichtlichen Hintergrund wird die Überlieferung von den 73 davidischen Liedern nicht sein.

Es kommt dazu, daß dieselbe Überlieferung auch im Samuelbuche wiederkehrt bei 2 Sa 22 = Ps 18 und 2 Sa 23, 1 ff. Es ist oft darauf hingewiesen worden, daß dieses Zeugnis keinerlei Beweiskraft habe, besonders weil die Anhänge zum Samuelbuche (2 Sa 21—24), da sie zwischen das Samuel- und das heutige Königsbuch eingestellt und damit vor dem Schlusse des ehemaligen Samuelbuches in dieses selbst eingekeilt auftreten, erst in sehr später Zeit beigefügt seien. Ich halte das Argument für nicht entscheidend; die Stellung der Anhänge beweist nur, daß die letzten Vorgänge im Leben Davids zum Leben Salomos geschlagen waren, ehe jene Anhänge eingesetzt wurden. Da die Abteilung im Prinzip ganz richtig ist, so läßt sich über ihr Alter oder ihre Jugend wenig sagen. Doch wie dem sei, spätestens stammt die Notiz aus der Zeit des Redaktors der Bücher. Von ihm aber wissen wir, daß er uns vier Stücke poetischer Art als davidisch nennt. Zwei davon (2 Sa 1, 17 ff., 3, 33) sind unbestritten davidisch, zwei (2 Sa 22 u. 23, 1 ff.) werden bestritten. Dieser Thatbestand zeugt mindestens eher für als gegen die Überlieferung. Wäre der Redaktor des Samuelbuches von der vergrößernden Überlieferung, die David zum großen Dichter gemacht wissen wollte, beeinflußt gewesen, so war es ihm ein Leichtes, an allen möglichen Stellen seines Buches, so besonders bei 2 Sa 12, bei 1 Sa 26 und 27, bei 2 Sa 7 und 15 ff. Psalmen Davids einzuschalten. Die heutigen Psalmenüberschriften (man vergleiche auch noch die Chronik) bieten reichlich Stoff dafür. Hat er sich davon fern gehalten und über die zwei unbestrittenen hinaus nur noch zwei Stücke David zugewiesen, so wird man in dieser Zurückhaltung einen Beweis großer Nüchternheit des Redaktors erkennen müssen. Sie spricht aber eher für als gegen die Richtigkeit der von ihm bewahrten Überlieferung, wobei man sich gegenwärtig halten muß, daß 23, 1 ff. besonders am Ende stark gelitten hat.

Welche Stücke sind nun von David? Zunächst ist auch hier im Auge zu behalten, daß mit der Wahrscheinlichkeit der Beteiligung Davids an religiöser Lyrik über das Vorhandensein davidischer Lieder im heutigen Psalter noch nichts gesagt ist. Einen zwingenden Beweis für auch nur Ein bestimmtes Lied besitzen wir nicht, da nach dem Gesagten keine einzige Überschrift für sich absolute Gewähr bietet und andere Instanzen von unzweideutiger Sicherheit uns fehlen. Aber auch hier, wie bei der Frage nach der Existenz vorexilischer Lieder im Psalter, ist mit der einen Wahrscheinlichkeit auch die andere gegeben. Gab es davidische Lieder in größerer Anzahl, so mögen manche verschollen, manche übermalt sein, aber es ist nicht wahrscheinlich, daß sich jede Spur von ihnen verloren habe. Ferner aber ist zu bedenken, daß nach allem, was oben über die Art von Davids Frömmigkeit, wie wir sie aus unverdächtigen Zeugnissen entnehmen können, gesagt ist, das, was wir etwa von echt davidischen Liedern im Psalter erwarten können, nicht an dem Maßstabe der späteren prophetischen und nachprophetischen Frömmigkeit zu messen sein wird. Es ist m. E. das größte Hindernis der Anerkennung des guten und berechtigten Kernes, der in der Überlieferung von davidischen Psalmen steckt, wenn man sich David als einen Heiligen der späteren Zeit vorstellt und Lieder, die die Frömmigkeitsideale derselben wiederspiegeln, auf ihn zurückleitet. Wo dagegen die poetische Kraft und Frische von 2 Sa 1, 17 ff. sich mit der kräftigen Urwüchsigkeit der religiösen Vorstellungswelt, wie sie der geschichtliche David bekundet, paart, da sind, wie ich glaube, die Bedingungen gegeben, unter denen wir mit gutem historischem Gewissen davidisches Gut im Psalter annehmen dürfen. An diesem Kanon gemessen scheinen mir Lieder wie Ps 24 und 29, ferner Ps 3 und 4 und die erste Hälfte von Ps 18, auch wohl 19 und 8 und manche andere wohl für David in Anspruch genommen werden zu dürfen.

e) Die untere Grenze der Psalmendichtung. In welcher Zeit haben wir die letzten Psalmen unserer Sammlung anzusetzen? Schon im Altertum haben einzelne Gelehrte eine Anzahl Psalmen auf die makkabäische Erhebung bezogen. So besonders Theodor von Mopsuestia, der 17 Lieder dieser Zeit zuweist (wenigstens in dem Sinne, daß David sich in sie versetzt habe), vgl. Baethgen ZatW 1886. 1887. Auch Calvin, Esrom Rü-

dinger und Bengel deuten einzelne Lieder auf die makkabäischen Kämpfe. Hervorragende Erklärer des 19. Jahrhunderts wie Gesenius, Ewald, Bleek, Hupfeld, Dillmann u. a. haben dann die Existenz makkabäischer Lieder im Psalter überhaupt bestritten, worüber besonders Ehrt, Abfassungszeit und Abschluß des Psalters (1869) zu vergleichen ist, während umgekehrt Hitzig etwa die Hälfte, Olshausen und Duhm aber die große Mehrzahl der Psalmen der makkabäischen bezw. (so Duhm) auch der hasmonäischen Zeit zuweisen.

α) Thatsächlich kann man die Möglichkeit, ja selbst die Wahrscheinlichkeit, daß die makkabäische Zeit noch Anteil an der Psalmendichtung habe, nicht bestreiten. Die Frage kann nur etwa sein, ob und wie sich die Aufnahme so spät gedichteter Lieder in den kanonischen Psalter verstehen läßt. Was zunächst die Wahrscheinlichkeit der Dichtung anlangt, so kann zunächst an das Buch Daniel und das des Siraciden erinnert werden, die uns jedenfalls den Beleg für lebhafte litterarische Produktion in jener Zeit liefern, weiterhin besonders an den Psalter Salomos, der meist der Zeit des Pompejus zugeschrieben wird. So gut das Auftreten des Pompejus und die Kämpfe, die dem Übergang der Judenschaft in die römische Botmäßigkeit vorangingen, noch einmal eine lebhafte Psalmendichtung, die allerdings nicht mehr in den Kanon Eingang finden konnte, hervorriefen, ist dasselbe von den mindestens eine gleich große Erregung der Volksseele in Israel hervorrufenden Ereignissen der makkabäischen Zeit anzunehmen.

Wie verhält sich dazu der Abschluß der Psalmensammlung? In 1 Chr 16, 8—36 besitzen wir einen Psalm, der mit Bestandteilen der kanonischen Ps 105 und 106 gleichlautet und zugleich die Schlußdoxologie des IV. Psalmbuches enthält. Daraus ist vielfach geschlossen worden, unser Psalter habe dem Chronisten (um 300) schon in seiner heutigen Gestalt, weil in seiner Einteilung in fünf Bücher, vorgelegen. Allein diese beiden Dinge decken sich nicht. Auch nach Festsetzung des Schemas von fünf Büchern im Psalter konnten in die einzelnen Bücher noch Lieder eingestellt werden — freilich schwerlich die Mehrheit der Psalmen, wohl aber manche einzelne Stücke. Im übrigen vgl. über die ganze Frage die eingehende Erörterung in meinem Kommentar zur Chronik S. 69. 70.

Zu einem ähnlichen Ergebnis führt der Prolog des Buches Sirach. Der Übersetzer, der Enkel des Verfassers, redet hier davon, daß sein Großvater Gesetz, Propheten und die anderen „väterlichen Schriften" studiert habe und beruft sich für seine Übersetzung darauf, daß auch dort, in Gesetz, Propheten und den „übrigen der Schriften", Urtext und Übersetzung sich nicht immer vollkommen decken. Der Verfasser des Buchs, den man gewöhnlich um 180 ansetzt (vielleicht schrieb er sogar wie Halévy meint, schon um 280), kennt also bereits den bekannten dreiteiligen Kanon, der Übersetzer (um 130) seine Übersetzung ins Griechische. Freilich wissen wir weder im ersten noch im zweiten Falle Genaueres über den Umfang des Kanons der Ketubim. Im ersten Falle ist sogar zu bedenken, daß das Buch Daniel ihm (auch nach der gewöhnlichen Annahme in Betreff des Alters des Buchs Sirach) noch nicht angehörte, also jedenfalls noch Erweiterungen zulässig waren. Immerhin darf mit hoher Wahrscheinlichkeit angenommen werden, daß das Psalmbuch jenem Kanon angehörte, um so eher als (s. o.) die Einteilung desselben in fünf Bücher schon dem Chronisten vorlag. Auch von dieser Seite aus kann also eine gewisse, mäßige Erweiterung des im ganzen abgeschlossenen Psalters in makkabäischer Zeit angenommen werden. Es stimmt dazu der Umstand, daß in Si 47, 8—10; 51, 12 ein Psalter vorausgesetzt zu sein scheint. Man wird demnach Lieder wie Ps 44. 74. 79. 83, wohl auch 69 und 149 und vielleicht diesen und jenen sonst, am ehesten dieser Periode zuschreiben können.

β) Duhm hat nun aber neuestens die Grenze wesentlich weiter herabrücken wollen. Ihm sind die letzten Lieder ums Jahr 70 v. Chr., ja vielleicht sogar erst ums Jahr 1 gedichtet. Er glaubt nämlich, wahrscheinlich machen zu können, daß nicht allein die der ersten Erhebung nachfolgende Zeit der hasmonäischen Priesterfürsten wie Jonathan, Simon und Johannes Hyrkanus noch Lieder im Psalter geschaffen habe, sondern vor allem, daß selbst die Periode der hasmonäischen Könige seit Aristobul I. (ca. 105) und Alexander Jannäus bis herab auf die Tage des Pompejus oder die Zeit kurz vor seinem Auftreten einen lebhaften Anteil an der Hervorbringung unserer Psalmen gehabt habe. Damit werden wir in die Zeit der sog. Psalmen Salomos herabgeführt und das eigentliche, jedenfalls ein besonders wichtiges Kriterium für die Beurteilung dieser These wird dann auch bei dieser interessanten kleinen Psalmensammlung liegen.

Die hasmonäischen Herrscher haben sich bekanntlich mehr und mehr den ursprünglich

theokratischen Ideen der ersten makkabäischen Bewegung entfremdet. Sie nehmen weltlich heidnische Sitten an und wollen es andern Fürsten und Königen gleichthun. Damit reizen sie die pharisäische Partei, die an dem Ideal der priesterlichen Demokratie hängt, zum Widerspruch und entfremden sie sich. Um so mehr schließen sie sich der sadduzäischen Gruppe an. Aus diesen Kämpfen heraus sind die Psalmen Salomos zu verstehen. Der Einbruch und Sieg des Pompejus ist ihnen ein gerechtes Gottesgericht über die weltliche und heidnisch-sadduzäische Richtung, das Königshaus an der Spitze (vgl. meine Psalmen Salomos bei Kautzsch, Apokr. und Pseudepigraphen S. 128). Stammen manche unserer kanonischen Psalmen aus dieser Zeit, so müssen sie sich ähnlich erklären. In der That hat Duhm diesen Kanon angelegt. Lieder wie Ps 2. 45. 20. 21, aber auch 18 u. a. sieht er, weil sie augenscheinlich dem „König“ günstig gestimmt sind, als Lieder von Parteigängern der hasmonäischen Könige, somit ganz konsequent als sadduzäische Lieder an. Ihnen treten dann als „pharisäische Kampfpsalmen“ eine Anzahl Stücke wie 9. 10. 14. 56—58 u. a. entgegen. „Sie haben eine auffallende Ähnlichkeit mit den meisten Psalmen im sog. Psalter Salomos“ (Duhm XXII).

Auf dem letztgenannten Satze ruht denn thatsächlich aller Nachdruck, und, wie mir scheint, das Hauptgewicht der Beweisführung. Dabei muß ich freilich gestehen, daß ich diese Ähnlichkeit gar nicht in irgend besonderem Maße finden kann. Sie ist in diesen und in manchen anderen Psalmen insofern vorhanden, als gewisse allgemeine, in den Psalmen sich öfter findende Gedanken und Wendungen auch in den Psalmen Salomos nicht selten wiederkehren. Beispiele dafür anzuführen ist kaum nötig, sie sind überall zur Hand. Das wesentliche aber scheint mir, daß gerade das Eigentümliche, über jene Wendungen hinausgehende im Psalter Salomos weder in jenen Psalmen noch sonst im kanonischen Psalter sich findet. Überall wo die Psalmen Salomos konkret werden, wo sie charakteristische Situationen schildern, vor allem diejenigen, auf denen ihre Datierung selbst ruht, — überall da stehen sie für sich und sind vom kanonischen Psalter verlassen. Das scheint mir ein schlagender Gegenbeweis. Ich führe deshalb einige Beispiele an. Ps Sal 1, 8: „plötzlich drang Kriegsgeschrei an meine Ohren“; 1, 8: „ihre Greuel gingen über die Heiden vor ihnen, sie haben das Heiligtum des Herrn schändlich entweiht“; 2, 13: (Jerusalems Töchter wurden entehrt) „dafür, daß sie sich selbst befleckt hatten in greulicher Unzucht“; 8, 8 ff.: „in unterirdischen Klüften übten sie freventlich ihre Greuel, trieben der Sohn mit der Mutter, der Vater mit der Tochter freventliche Unzucht   sie betraten des Herrn Altar nach jeder Verunreinigung und in Blutfluß verunreinigten sie das Opfer wie gemeines Fleisch“; 17, 5 f.: „wegen unsrer Sünden erhob sich der Gottlose (= der Hasmonäer) wider uns   prunkend setzten sie sich die Krone aufs Haupt in ihrem Stolze, verwüsteten Davids Thron in ihrem Übermute“; 17, 20: „vom Obersten bis zum Geringsten lebten sie in jeder Sünde, der König in Gottlosigkeit, der Richter in Abfall, das Volk in Sünde“

Das also ist der Ton, in dem die Psalmen Salomos über ihre Zeit und die sadduzäische Richtung im Volk und am Hofe reden, wobei zudem mit Absicht alles auf Pompejus selbst Bezügliche ausgeschieden ist, weil Duhm das Jahr 70 als Grenze ansetzt. Gerade diesen Ton aber vermissen wir im kanonischen Psalter. Alle Psalmen, die Duhm als besonders charakteristische Gegenstücke zum Psalter Salomos und damit als ihm analoge „pharisäische Kampfpsalmen“ dieser Zeit ansieht, versagen hier den Dienst. Sie sagen nichts von den charakteristischen Sünden der Hasmonäer (vgl. z. B. die starke Betonung der Schwelgerei und Unzucht in Ps Sal 2, 13; 4, 4 f.; 8, 8 ff.), was irgend nötigte, gerade an sie zu denken, geschweige daß die Beziehungen auf Rom, die im Psalter Salomos eigentlich erst den schlagenden Beweis für die Abfassungszeit erbringen, durchblickten: sie zeigen damit, daß jene von Duhm betonten Anklänge lediglich daher rühren, daß der pseudosalomonische Psalmist sich Lieder des kanonischen Psalters zum Muster genommen hat. Das ist um so wahrscheinlicher, als er es z. B. in Ps Sal 11 ganz deutlich mit Jes 40 ff. ebenso hält. — Ist aber kein Beweis für pharisäische Kampfpsalmen dieser Periode erbracht, so fallen auch die „sadduzäischen Königspsalmen“ dahin. Die Lieder erklären sich, wie früher gezeigt ist, ganz anders; hier mag nur die große Unwahrscheinlichkeit erwähnt werden, die mit der Annahme verbunden ist, Lieder aus sadduzäischen Kreisen auf die verhaßten und verpönten Hasmonäerfürsten gedichtet, hätten so leicht Aufnahme in den Kanon finden und sich auch nach deren Sturze in ihm erhalten können. Auch welche Schwierigkeiten für die Geschichte des Kanons aus der Annahme der Einschiebung einer größeren Anzahl von Stücken in ihn in so später Zeit sich ergeben, mag hier nur angedeutet werden.

7 Die religionsgeschichtliche Stellung der Psalmen. Von einer Theologie der Psalmen in dem Sinne zu reden, als wäre dieselbe ein in sich geschlossenes einheitliches System religiöser Vorstellungen und theologischer Gedanken, ist durchaus unzulässig. Die hauptsächliche Schwierigkeit für die Bestimmung der religionsgeschichtlichen Stellung des Psalters ruht vielmehr eben darin, daß wir es mit einer Sammlung zu thun haben, deren einzelne Stücke sich auf viele Jahrhunderte verteilen und noch dazu den verschiedensten Lebenskreisen angehören. Wir haben levitische und prophetische und gewiß auch Laienlieder im Psalter, Lieder, die für den Kultus am Tempel und solche, die für private oder für öffentliche Zwecke außerhalb des Kultus, wie Verherrlichung des Königs, der Natur u. s. w. gesungen sind, wir haben endlich Lieder, die der Gemeinde dienen wollen und aus ihr heraus reden, neben solchen, in denen ein Einzelner seinem gepreßten oder triumphierenden oder bittenden Herzen Luft macht, und neben solchen, in denen dieser Einzelne im Namen einer engeren Gemeinschaft der Elenden und Stillen im Lande, der pietistisch Frommen, redet. Die Schwierigkeit, im einzelnen Fall die Zuteilung eines Liedes zu dieser oder zu jener Klasse zu vollziehen, bringt die Schwierigkeit der richtigen Lösung unserer Aufgabe von selbst mit sich und muß uns davor warnen, absolut sichere Ergebnisse darbieten zu wollen, wo wir nur von größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeiten reden können. Vor allem aber muß der genannte Umstand uns immer in Erinnerung bringen, daß wir keine geschlossene Einheit suchen dürfen, wo der Natur der Sache nach verschiedenartige geistige Strömungen zu erwarten sind.

Man wird sich demgemäß zum voraus darauf gefaßt machen müssen, die verschiedenartigsten religiösen Vorstellungselemente im Psalter vorzufinden — fast so verschiedenartig und reichhaltig als innerhalb des ATs überhaupt. Die urwüchsige noch lange nicht allseitig vergeistigte Religion der älteren israelitischen Königszeit, wie wir sie besonders in den alten vorexilischen Hymnen oder auch in dem Hochzeitsliede Ps 45 wahrnehmen, sticht zwar selbst nicht unwesentlich ab von den prophetisch geläuterten Ideen der Zeit des Jesaja und besonders Jeremia, wie wir sie z. B. in gewissen, das Opfer behandelnden Liedern vorfanden. Und diese selbst sind durch das Aufkommen der Gesetzesherrschaft abermals von einer neuen geistigen Bewegung beeinflußt, zum Teil erheblich umgestaltet oder in ihrem Dasein gefährdet worden, von welcher Bewegung wir um deswillen besonders zahlreiche Spuren im Psalter haben, weil gerade in dem priesterlich-levitischen Heiligtumskreisen, in denen sie ihre Vertretung hatte, der Psalmengesang und damit wohl auch die Psalmendichtung die Stätte ihrer Blüte hatte. Es kommt dazu der gerade bei einer Gedichtsammlung verschiedenartigster Herkunft nicht ungestraft zu unterschätzende Unterschied persönlicher Begabung und Eigentümlichkeit der Autoren. Dieselben Zeiten und Lebenskreise können je nach der geistigen Höhenlage der individuellen Befähigung, besonders der Erkenntnisstufe des einzelnen, wesentlich verschiedenartige Produkte zu Tage fördern.

Treten wir von hier aus an einzelne Hauptpunkte heran, so wird zunächst die Gottesidee das Gesagte reichlich bestätigen. Der Gewitter- und Kriegsgott, der auf Keruben und den Fittigen des Windes herabfährt im Wetter und unter Hagel und sprühendem Feuer den Frommen herausreißt aus der Gefahr, den die Göttersöhne jubelnd umringen und der in der heiligen Lade fast persönlich mit einzieht in der heiligen Stadt (Ps 18. Ps 29. Ps 24), ist ein anderer, als der ewige und allgegenwärtige Gott von Ps 90 und 139 und als der Gott, der ein gebrochenes und zerschlagenes Herz als das Liebste hat, auch ein anderer als derjenige, der keine Opfer haben will, und abermals ein anderer als jener Gott, über dessen Gesetz Tag und Nacht zu sinnen das höchste Lob eines Frommen ist (Ps 51. Ps 50; Ps 1). In letztem Betracht ist es freilich derselbe Gott Israels, aber es liegen Jahrhunderte der Entfaltung und wieder Verdunklung seiner Erkenntnis dazwischen. Andererseits: fromme Beter, die in kühnem Trotz es wagen dürfen, ihrem Gott wie Luther gleichsam „den Sack vor die Thür zu werfen": „welchen Gewinn hast du von meinem Blute? im Hades wer preist dich da?" sind, sie mögen zu gleicher Zeit mit den andern leben, durch eine Welt geschieden von solchen, die rufen: „mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" oder: „dennoch bleibe ich stets an dir!" (Ps 30. Ps 6. Ps 22 u. 73). Und endlich: Männer, denen das Leiden des Frommen zu Herzen geht und auf der Seele brennt, daß sie den Gedanken, ob denn Gott wirklich gerecht sei, nicht los werden, sind nicht nur aus anderem Holze geschaffen, sondern auch unter ganz anderen geistigen Lebensbedingungen groß geworden zu denken, als solche, die sich mit dem gewiß in seinen Grenzen auch wahren und das große ethische Axiom von der ewigen sittlichen Weltordnung in sich bergenden Satze zufrieden

geben: „der Fromme wird grünen wie ein Palmbaum . ich sah nie einen Frommen verlassen oder seine Kinder nach Brot gehen“ (Ps 37. Ps 73. Ps 1).

Demgemäß muß sich auch das Ideal der Frömmigkeit sowie das sittliche und religiöse Lebensideal im Psalter nicht gleichartig sondern je nach der Erkenntnisstufe individuell ausprägen. Ein klares Ideal der Frömmigkeit ist in Ps 1 ausgesprochen; das Höchste ist: über das Gesetz sinnen Tag und Nacht. Da der Psalm die Überschrift und gewissermaßen das Programm der ganzen Sammlung darstellt, hat man den Psalm oft genug auch als Typus für die Frömmigkeit des Psalters hingestellt. Das ist nur insoweit richtig, als man nach den Idealen des Sammlers und seiner Zeit fragt. Sie sind ohne Zweifel die der pharisäischen Frömmigkeit im weitesten Sinne dieses Wortes. Auch ist richtig, daß eine ziemliche Strömung dieser Art im übrigen Psalter sich findet. Typisch für sie sind Ps 119, Ps 19^{b}. Hier hören wir die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten, die noch keine oder keine Ahnung mehr davon hat, daß das Gesetz auch ein Joch, ja ein Fluch sein kann und die Sehnsucht nach Erlösung stürmisch weckt. Es ist die Zeit der Gesetzesherrschaft und die Stimmung der Gesetzesfreude. Ja, wer es hält, hat großen Lohn 19, 12. So wahr dieser Satz, richtig verstanden (s. o.), sein kann, so groß ist seine sittliche und religiöse Gefahr. Hand in Hand mit diesem Ideal geht dasjenige der Tempelfreude: „wer darf weilen in deinem Heiligtum? . ein Tag in deinen Vorhöfen ist besser als sonst tausend!“ Hier sehen wir, während die Gesetzesfreude uns Kinder des Evangeliums vielleicht immer fremdartig anmuten kann, in ein Ideal hinein, dessen helle Lichtseite auch uns unmittelbar anspricht. Die Gemeinschaft mit Gott, das Haben und Genießen Gottes und die Seligkeit seines Besitzes äußert sich auf dieser Stufe an der Freude des Kommens vor Gottes Antlitz, des Schauens seines Antlitzes im Gottesdienst. In der feierlichen Stunde des Tempelgottesdienstes erlebt der Fromme die Seligkeit der mystischen Nähe seines Gottes bei ihm. Und nur ein Frommer kann das erleben, nur wer das Gesetz treu hält, darf von Rechts wegen so herantreten, ein anderer verdient ferngehalten oder ausgestoßen zu werden. Ps 5; 15; (24^{a}) 42; vgl. 23, 6 u. a. Dieses Ideal der Tempelfreude ist jedenfalls wesentlich älter als jenes der Gesetzesfreude und ursprünglich von ihm unabhängig (s. u.); aber es hat sich mit der Zeit naturgemäß mit demselben verbunden. Ihm nahe verwandt ist das Ideal langen Lebens des Frommen unter dem Schutz seines Gottes und in der Nähe des Heiligtums, während der Gottlose vergeht (Ps 23, 6. Ps 91, 16).

Daneben aber tritt ein ganz anderes Ideal. Es ist deshalb ungerecht, den Psalter kurzweg an jenem einen Maßstab zu messen. Daß die Lieder der anderen Art weniger zahlreich sind, kann gegenüber ihrem inneren Gewichte nicht aufkommen. Der Tempel- und Opferfreude tritt gegenüber der Protest gegen die Überschätzung des Opfers und Kultus in ganz ähnlichen Tönen, wie wir sie in schroffem, aber wahrhaft evangelischem Gegensatz gegen vorprophetische und nachprophetische Überschätzung von Tempel und Opfer bei den großen Propheten vernehmen (s. oben 6. c. β). Daß solche Lieder nicht ohne Umdeutung in den Tempel Eingang fanden, ist für sich selbst klar. Das läßt uns auch ahnen, daß ihre Zahl einst viel größer und die Bedeutung und Ausdehnung dieser Strömung viel mächtiger war, als der heutige Bestand vermuten läßt. Und der Gesetzesfreude in ihrer ansprechenden, aber auch nicht unbedenklichen Naivetät tritt geradezu die Warnung entgegen vor äußerer Gesetzlichkeit: „wie kommst du dazu, meine Satzungen aufzuzählen, da du Zucht mißachtest?“ 50, 16 f. und dem sittlichen und religiösen Lebensideal gesetzlichen Thuns tritt zur Seite das einfache Ideal sittlichen Handelns und sittlicher Gesinnung 24, 4: „wer reine Hände und reines Herz hat“ vgl. 15, 1 ff. Ist dasselbe hier auch noch mit dem der Tempelfreude verbunden, so doch in einer Weise, daß es nicht an den Ort gebunden ist und im Prinzip sich wie in den prophetisch durchwehten Psalmen von ihm losgemacht hat. Bis zu welchem Grade diese Loslösung erfolgen konnte, zeigt Ps 73, 23—25, wo ein wahrhaft paulinischer Genius unter den Psalmisten nicht allein von der Gesetzesschranke oder von dem gewöhnlichen Lebens- und Vergeltungsideal, sondern auch von Opfer, Tempel und allem Äußern, ja auch von jeder Spur des sittlichen Eudämonismus sich in einer Weise losgemacht hat, daß selbst auf dem Standpunkte neutestamentlich-christlicher Frömmigkeit nur wenige sich zu der Höhe und Reinheit seiner Betrachtungsweise aufschwingen werden. Ihm ist das höchste Gut lediglich sittliches Gut: der Besitz Gottes um seiner selbst willen, selbst Himmel und „Seligkeit“ wäre ihm nichts wert, wenn nicht Gott dabei wäre (vgl. meine Schrift: Der Babel-Bibelstreit und die Offenbarungsfrage 1903).

Mit dem Frömmigkeits- und Lebensideal geht natürlich in jeder Religion Hand in Hand

das Sündenbewußtsein. Wir haben im Psalter Lieder, in denen ein (nicht dem Amt, aber der religiösen Erfahrung nach) religiöser Laie Gott seine Rechtschaffenheit und Frömmigkeit vorrechnet 26, 11, oder um seiner Redlichkeit willen auf Errettung und Vergebung der Sünde hofft 25, 21, oder von der Sünde vom Standpunkt rein gesetzlicher Frömmigkeit redet 19, 12 ff. Da thun wir einen deutlichen Blick in die Schranke alttestamentlicher Erkenntnis, an der auch der Psalter seinen reichbemessenen Anteil hat. Wohl redet ja im Ps 25 der Dichter lebhaft von seiner Sünde (V 7. 18), aber es sind „Jugendsünden" und er glaubt ihre Vergebung ansprechen zu dürfen. Und sind sie vergeben, und ist seine Gesamthaltung Gott entsprechend, so daß er sich unter die Frommen und Gutgesinnten glaubt rechnen zu können, so hat er ein Anrecht auf Gottes Wohlgefallen und Beistand. Das Wort vom unnützen Knecht kennt er nicht und darum auch nicht die Botschaft von Buße und Glauben im paulinischen Vollsinn. Ähnlich in Ps 19[b]: es giebt eine nicht allzu schwer zu erreichende Vollkommenheit dem Gesetz gegenüber; nur zwei Dinge können sie stören: Unwissenheit — sie vergiebt Gott dem sonst Gesetzestreuen gern, und Übermut, der zu grober Versündigung, die sich übers Gesetz wegsetzt, führen kann — vor ihm möge er mich bewahren! Alles Übrige kann der Fromme aus eigener Kraft schaffen, und gerecht ist also, wer sich vor grober Sünde hütet.

Aber an diesem Maßstabe allein hier den Psalter messen zu wollen, wäre ebenso unbillig, wie oben bei Ps 1. Man muß, um richtig zu urteilen, diesen Äußerungen die andern Regungen des Sündenbewußtseins entgegenhalten, wie wir sie besonders in Ps 32 u. 51 besitzen. Hier sehen wir hinein in die unmittelbare Erfahrung eines von der Sünde nicht bloß im Gewissen oberflächlich berührten, sondern bis ins tiefste Innere zerrissenen Gemütes. Mit ergreifender Wahrheit werden in Ps 32 die Qualen des bösen Gewissens bei unvergebener Schuld gemalt. Die religiöse Tiefe, die erkennt, daß es vor Gott kein Verschweigen und Verbergen giebt und daß nur volle Buße und offenes Bekenntnis zum Frieden mit Gott führen, ist überraschend. Dabei ist der Psalm gleich bedeutsam durch das, was er sagt, wie was er nicht sagt: kein Wort von Opfer, Leistung, Priester. Zwar trägt auch dieses Lied, indem es in V. 6 u. 10 die Sündenvergebung wesentlich nur dem חסיד zukommen zu lassen und den רשע auszuschließen scheint, vielleicht noch eine gewisse Schranke an sich, aber seine Sündenerkenntnis und Frömmigkeit steht turmhoch über der einfach gesetzlichen Stufe. — In fast noch höherem Maße gilt dies von Ps 51, indem hier der Vergebung zugleich das positive Korrelat der Erneuerung und Erlösung und der Vergewisserung des Gnadenstandes in der Weise von Jeremias und Ezechiel zur Seite gesetzt, und zugleich die Sünde bis in die tiefsten Gründe des Gattungszusammenhangs mit dem radikalen Bösen verfolgt wird. Hier kann nicht mehr von oberflächlicher Sündenerkenntnis geredet werden, und dies sind die Psalmen, die schon frühe der christlichen, und ohne Zweifel auch schon der wahrhaft suchenden jüdischen Gemeinde als Leitsterne gedient haben.

Ein eigentümlicher Entwickelungsgang läßt sich endlich auch in der eschatologischen und messianischen Idee im Psalter nicht verkennen. Von der einfachen Verherrlichung des Königs Israels, der ja auch bei heidnischen Völkern als Göttersohn und selbst Gott verherrlicht wird, ist nur ein Schritt zu dem Gedanken, daß Gott seinem Gesalbten auf Zion Sieg über alle Feinde und Herrschaft bis ans Ende der Erde gewähren werde. Von diesem Gedanken in Verbindung mit älteren Erwartungen und unter ihrem Einfluß gehen die der geschichtlichen Königszeit angehörigen Lieder wie 2. 110 aus. Sie makkabäisch zu deuten ist kein Anlaß; die Anfänge der Eschatologie reichen, wie jetzt auch Gunkel mehrfach betont hat, in Israel in frühe Zeit zurück. Mit der Zeit, vor allem seit dem Exil, nimmt die Eschatologie einen immer breiteren Raum ein, aber sie entwickelt sich auch innerlich weiter. Der Psalter ist voll von Spuren davon. Aus der einfachen Erhöhung des Königs Israels über seine Feinde, einem Ereignis, das sich sozusagen noch im geschichtlichen und zeitlichen Rahmen vollziehen soll, wird ein überzeitliches kosmisches, in Weltall, Ewigkeit und jenseitige Welt hineinreichendes Phänomen. Je mehr die Gegner Israels die Weltreiche statt der Nachbarn werden, desto mehr entzieht sich Israels Sieg und Triumph dem irdischen Schauplatz, desto mehr müssen wunderbare Kräfte mitwirken. So wird ein großes Völker- und Weltgericht gehalten, mit Erdbeben und gewaltigen Naturereignissen eingeleitet, auch die Heidengötter und die Unterwelt werden in das Gericht hereingezogen, die Heiden und die Gottlosen in Israel gehen unter, werden durch Feuer und Gluthauch vernichtet. Jahve herrscht und sein Reich besteht ewig. So in Ps 1. 5. 7. 9. 22. 46. 82. 97 u. a. Beachtung verdient übrigens auch hier, daß die Psalmen Salomos sowohl den Messias mehrfach anders schildern als

die kanonischen Lieder als besonders (vgl. Ps Sal 18, 6 ff.) eine viel weichere Stimmung verraten. **Kittel.**

Psalmenmelodien, französische. — Litteratur: C. J. Riggenbach, Der Kirchengesang in Basel seit der Reformation. Abdr. a. d. Beitr. zur vaterländ. Geschichte IX, Basel 1870; vgl. X, 1875; Félix Bovet, Histoire du psautier des Églises réformées, Neuchâtel et Paris 1872; O. Douen, Clément Marot et le Psautier huguenot, I et II, Paris 1878. 1879; vgl. die Recension von Théophile Dufour in der Revue critique d'histoire et de littérature, févr. 1881; Sal. Kümmerle, Encyklopädie der evangelischen Kirchenmusik, I und II, Gütersloh 1888. 1890, Art. „Bourgeois", „G. Franc", „Goudimel", „Lejeune", „Lobwasser", „Der Liederpsalter der reformierten Kirche"; Ph. Wolfrum, Die Entstehung und erste Entwickelung des deutschen evangelischen Kirchenliedes in musikalischer Beziehung, Leipzig 1890 (S. 79. 89 f. 96—98. 112 f. 123—139); Johannes Zahn, Die Melodien der deutschen evangelischen Kirchenlieder I—VI, Gütersloh 1889—1893.

Der Vater des französischen Psalmengesangs ist Calvin. Aber wie dieser seine Gottesdienstordnung und sogar den Wortlaut seiner Gebete der deutschen Kirche Straßburgs entlehnt hat, so ist ihm auch von hier aus die erste Anregung in Sachen des Psalmengesangs zugekommen. Als er (September 1538) nach Straßburg kam, sang man hier bereits seit 14 Jahren deutsche Psalmen, von deren gewaltigem Eindruck Calvin ganz hingenommen wurde. Seine ersten eigenen Dichtungen schuf er in Anlehnung an deutsche Singweisen und gab höchst wahrscheinlich selbst 1539 das erste französische Psalmenbuch heraus, auf Grund dessen das reformierte Bekenntnis aller Zungen auf Jahrhunderte hin ein starkes Einheitsband erhalten sollte, das noch immer nicht aufgelöst ist. Zwar was Calvin selbst beigesteuert hat, ist schnell verklungen; aber das französische Psalmlied, als litterarisch-musikalische Erscheinung, wurzelt doch in der Macht seiner Persönlichkeit.

Als Dichtung geht der franz. Psalter zunächst auf Clément Marot zurück, der seit 1533 Psalmen übersetzt hat, veranlaßt durch den Gelehrten Vatable. Er selbst war 1497 in Cahors geboren, lebte am Hofe Franz I., geriet wegen der Abweichung seiner Übersetzung von der Vulgata mit der Sorbonne in Streit und siedelte November 1542 nach Genf über. Nur ein Jahr hielt er es hier aus; dann floh er, schnöde genug behandelt, nach Savoyen, starb in Turin schon 1544 und wurde trotz seines ketzerischen Glaubens mit großen Ehren in der Johanneskirche beigesetzt.

Seit 1550 versuchten Katholiken Marots Psalmen zu vervollständigen; eigentlich fortgeführt wurde jedoch sein Werk durch Theodor Beza. Dieser, 1549 als Lehrer der griechischen Sprache nach Lausanne berufen, folgte mit seinen Übersetzungen den Bitten seines Jugendfreundes Calvin. Hatten sich die Dichtungen Marots anfangs auf 30 Psalmen beschränkt, denen er das Vaterunser, den englischen Gruß und das apostolische Glaubensbekenntnis, später in Genf noch 19 Psalmen, den Lobgesang Simeons, ein Lied über die 10 Gebote, sowie 2 Tischlieder beifügte (jene 33 Poesien 1541, diese 23 1543 zuerst erschienen), — so bearbeitete Beza bis 1551 noch 34 weitere Psalmen, und 1562 hatte er den ganzen Psalter vollendet. Es besteht ein großer Abstand zwischen den dichterischen Leistungen dieser beiden Männer; auf den Namen eines Dichters von Gottes Gnaden hat Beza keinen Anspruch. Aber das Werk hat als Ganzes seine Stellung im Kultus der französischen Kirche behauptet und seit 1562 unzählige Ausgaben und Auflagen erlebt.

Die wichtigsten Ausgaben franz. Psalmen sind folgende. 1539 erschienen in Straßburg anonym **Aulcuns Pseaulmes et Cantiques mys en chant.** Das Werk enthielt die ersten 12 Übertragungen Marots, der offenbar von dieser Veröffentlichung selbst nichts wußte; daneben vermutlich 5 Psalmen Calvins, die in den Genfer Psalter nicht dauernd aufgenommen wurden. Unter den Melodien befindet sich, dem 36. Psalm zugeteilt, die berühmte Straßburgische Melodie von 1525 „Es sind doch selig alle die" („O Mensch, bewein dein Sünde groß"). Im ganzen sind es 21 Texte (vgl. Zahn VI, S. 17): von Marot die Psalmen 1. 2. 3. 15. 19. 32. 51. 103. 114. 130. 137. 143; von Calvin die Psalmen 25. 36. 46. 91. 138; Ps. 113 in Prosa, dazu der Lobgesang Simeons und die 10 Gebote in Liedform, sowie das Credo. Nach Calvins Rückkehr nach Genf (Sept. 1541) erschien in Straßburg ein zweiter Psalter, der pseudorömische genannt, weil er dem fingierten Titel zufolge „in Rom mit Privileg des Papstes" gedruckt sein sollte. Es sind außer der ganzen Sammlung von 1539 18 weitere Psalmen Marots und dessen gereimtes Vaterunser, 4 Psalmen anderer Dichter und im ganzen 9 neue Melodien (Kümmerle II, S. 754 f.) 1545 folgte eine 3. Ausgabe, ebenfalls in Straßburg; sie enthielt 39 Marotsche Texte (Straßburg 1870 verbrannt). Inzwischen war

1542 **La forme des prières**, der für die Zukunft maßgebende Genfer Psalter, in erster Ausgabe erschienen: von Marot 30 Psalmen, Vaterunser- und Credolied, von Calvin 5 Psalmen mit Simeonlied und 10 Geboten. Von den Melodien sind 17 mehr oder weniger geändert; 22 neue treten hinzu. 22 von diesen Weisen sind im franz. Psalter beibehalten worden (Zahn VI, S. 517f.). Der Genfer Psalter von 1543 bringt die Dichtungen Calvins nicht mehr. Die nun folgenden Ausgaben, seit 1547, tragen den Titel **Pseaulmes cinquante de David**; die erste bietet 7 neue Melodien. Das Jahr 1547 bringt auch unter dem Titel **Le premier livre des pseaulmes de David** 24 vierstimmige figurierte Tonsätze, darunter zum erstenmal eine Bourgeois zugeschriebene Melodie des Simeonliedes (Zahn, Nr. 2126). Eine Ausgabe der 50 Psalmen von 1548 giebt dem 43. Psalm anstatt der älteren diejenige Weise, die im franz. Psalter später beibehalten ist (Zahn VI, S. 518). Demselben Jahre gehört eine Ausgabe an, die fast lauter neue Melodien bietet, darunter einige deutsche (Zahn VI, S. 518f.). Seit 1551 sind die Ausgaben betitelt **Pseaumes octante trois de David**. Hinzugekommen sind 34 Bezasche Dichtungen und 47 neue Melodien (Zahn VI, S. 519). 1554 giebt diese Ausgabe 6 weitere Psalmen Bezas ohne Melodien, dazu 2 Melodien zu 2 Tischliedern (Zahn, a. a. O. S. 520). 1555 kommen der Gesang Mosis (Deut. 32) und 6 von G. Guerould gedichtete hinzu. Die neuen Melodien haben sich im franz. Psalter nicht erhalten. Im selben Jahre noch erscheinen **Pseaumes octante neuf de David**, darin abermals 6 neue Psalmen von Beza ohne Melodien. Endlich bringt das Jahr 1562 das vollendete Werk: **Les pseaumes mis en rime françoise par Clement Marot et Theodore de Beze** (Lion). Hier wird auf p. 25—485 der ganze Psalter mit 150 Melodien dargeboten, deren mehrere sich allerdings wiederholen; p. 486—90 folgen 10 Gebote, Simeonlied, 2 Tischgebete, V. U., Glaube (Zahn VI, S. 520f). Der Drucker Antoine Vincent hat das Werk gleichzeitig auch in Paris und Genf herausgegeben, und so erscheint es nun unverändert in zahllosen Auflagen. Bis zum Jahre 1565 sind 62 verschiedene Ausgaben nachweisbar. Kein Buch hat je einen annähernd großen Erfolg gehabt. Die deutsche Ausgabe von Ambrosius Lobwasser: „Der Psalter deß Königlichen Propheten Davids, In deutsche reyme verstendlich und deutlich gebracht, Leipzig 1573“, giebt die Melodien genau wie A. Vincent 1562.

Die Entstehung der Melodien ist in neuerer Zeit Gegenstand mannigfacher Untersuchungen gewesen. Man darf als feststehend betrachten, daß im wesentlichen französische Volksweisen oder doch deren Nachklänge vorliegen. Was sich allenthalben wiederholt hat, zeigt sich auch hier: der geistliche Gesang in der Volkssprache knüpft an den weltlichen an. Nur Volksgesang konnte so weite Verbreitung finden und sich so lebenskräftig erweisen. Freilich ist die unmittelbare Übernahme von Jagd- oder Tanzliedern nicht anzunehmen; vielmehr handelt es sich wohl in der Regel um die Verarbeitung und Verbindung volkstümlicher Tonreihen für den Kirchenzweck, wobei zu bedenken bleibt, daß diese geistlichen Lieder längst nicht nur im Kirchenraum, sondern ebenso in Wald und Feld, in Haus und Werkstatt erschollen, wie sie andererseits auf dem Wege zum Scheiterhaufen und beim Beginn der Schlacht angestimmt wurden. Es ist nicht viel darauf zu geben, daß die Melodie des 138. Psalms mit der des Chansons **Une pastourelle gentille** große Ähnlichkeit hat, oder daß die Weise des 65. Psalms auf einige Wendungen des **Petite camusette** zurückzugehen scheint (worüber der gestrenge Calvin gelächelt haben soll), während die Melodie des 89. Psalms in ihrem Eingang an das Volkslied **Faulte d'argent c'est la puce en l'oreille** (von Susato) erinnert. Es sind dies Ausnahmen, die zu der Behauptung eines direkten Anschlusses der geistlichen Texte an weltliche Melodien nicht berechtigen. Bei etwa 35 Weisen läßt sich annehmen, daß sie nach Profanmelodien bearbeitet sind; dazu gehören namentlich auch diejenigen, die bald in den Gebrauch der deutschen Protestanten übergegangen sind. Aber die übrigen dürfen nicht, wie es früher geschehen ist, bestimmten Urhebern zugeschrieben werden. Mag auch im Einzelfalle diese Annahme zutreffen, so liegt doch ohne Zweifel meistens nur eine Bearbeitung und Gestaltung bereits vorhanden gewesener volkstümlicher Motive vor.

Der gesamte Melodienschatz läßt sich in zwei Gruppen teilen: a) 85 Melodien, die 1542—54 gesammelt, in einheitlichem Stil um- und ausgebildet und wohl zum Teil von Louis Bourgeois erfunden worden sind; b) 40 Melodien, die 1562 hinzutreten und vermutlich von Bourgeois' Nachfolger beigefügt wurden. Jene enthalten viele ausgezeichnete und eigenartige Weisen, die denen des deutschen Reformationszeitalters nahe kommen; diese dagegen sind gutenteils mittelmäßig, nicht textgemäß, ohne Stil und Rhythmus, ja kaum singbar. Diese deutlich wahrnehmbaren Unterschiede haben früh zu der Annahme ver-

schiedener Tonkünstler geführt. Doch muß man zunächst zwischen Erfindern und Setzern unterscheiden. Zu den ersteren wird Guillaume Franc gerechnet, der, um 1510 geboren, etwa 1541 nach Genf kam und dort an St. Peter als Kantor angestellt wurde. Außer stande, von seinem Hungerlohn zu leben, ging er 1545 nach Lausanne als Kantor an der Kathedrale; in Genf wurde L. Bourgeois sein Nachfolger. Er starb 1570 in dürftigen Verhältnissen zu Lausanne. Dort sang man die Psalmen nach anderen Melodien als in Genf. Kanonikus Gindron hatte solche seit 1542 eingeführt, und Viret fand sie leichter und schöner als die Genferischen. Damals befand sich Beza in Lausanne, und für seine neuen Dichtungen erfand Franc 40 Melodien, die allmählich denen von Genf gewichen sind, wiewohl sie sich an melodischem Reiz und musikalischem Wert neben jenen hören lassen können.

Unmittelbar von Calvin beeinflußt wurde Louis Bourgeois, um 1510 in Paris geboren. Dorthin kehrte er 1557 zurück, weil er sich über die Verwendung mehrstimmigen Gesangs mit den Leitern der Genfer Kirche nicht einigen konnte. Überhaupt lag er mit jenen stets im Kampfe, wurde sogar wegen unerlaubter Einführung neuer Melodien mit Gefängnis bestraft. Ungleich bedeutender als Franc, darf er als der geistliche Urheber jener ersten Melodiengruppe betrachtet werden. Die erwähnten 7 Melodien in den Pseaulmes cinquante de David (1547) sind z. B. wohl zweifellos von ihm komponiert. Auch er soll ein Opfer der Bartholomäusnacht geworden sein. Calvin, offenbar persönlich gegen ihn verstimmt, erwähnt seiner niemals; freilich nennt er auch den Namen Marots (in seinen Briefen) nur zweimal. Der Erfinder der 40 späteren Psalmweisen ist nicht mehr zu ermitteln und verdient nach dem Urteil aller Kenner dieses Geschick durchaus.

Unter den Setzern der französischen Psalmweisen nimmt Claude Goudimel die erste Stelle ein. Um 1505 wahrscheinlich in Besançon geboren, bleibt er bis zu seiner römischen Wirksamkeit für uns völlig im Dunkel. Seine Musikschule in Rom, unsterblich geworden durch seinen Schüler Palestrina, muß etwa 1535 eröffnet worden sein. 20 Jahre später finden wir ihn in Paris. Sein förmlicher Übertritt zum reformierten Bekenntnis wird noch immer bestritten. Jedenfalls hat er sich seit 1557 mit den Psalmmelodien der Hugenotten beschäftigt, seit 1562 ausschließlich mit diesen. Auch liegen zahlreiche vertrauliche Äußerungen von ihm vor, die seinen Protestantismus bestätigen. Übrigens ist er nicht in der eigentlichen Bartholomäusnacht, sondern vier Nächte später in Lyon mit 1300 Calvinisten ermordet und sein Leib in die Rhone geworfen worden. Fünf Werke Goudimels aus den Jahren 1557—65 beziehen sich auf den franz. Psalter: 4- und 5stimmige Sätze erschienen 1557—61, lauter Psalmen Marots; 16 Psalmen 4stimmig en forme de motets 1562; 150 Psalmen 1564 (2. Aufl. 1580), die Melodie liegt mit Ausnahme von 15 Fällen im Sopran; der ganze Psalter 4stimmig 1565, dies die volkstümlichste seiner Schöpfungen, durch Lobwasser in Deutschland verbreitet; endlich freie Kompositionen zu 3 bis 8 Stimmen, ebenfalls 1565. Über diesen „Tonsetzer von europäischer Berühmtheit" ist weiteres zu sagen nicht nötig. Als Melodienerfinder darf er auf unserem Gebiete nicht gelten.

Ein zweiter bedeutender Harmonist des franz. Psalters ist Claude oder Claudin Lejeune, öfters auch nur Claudin genannt. Er war um 1530 als Glied einer hugenottischen Familie in Valenciennes geboren. Viel gereist und als Lehrer in den Häusern der vornehmsten Hugenotten thätig, war er 1581 am Hofe des Herzogs von Anjou, Bruders des Königs Heinrich III., wo er 1600 gestorben ist. Er wurde auf dem protestantischen Friedhof de la Trinité begraben. Von seinen Werken, unter denen für uns nur seine Psalmen in Betracht kommen, wurde die größere Hälfte erst nach seinem Tode gedruckt, dann aber infolge starken Anklangs mehrfach aufgelegt (Näheres bei Kümmerle II, S. 41 f.). Mit den Häuptern der Genfer Kirche hat weder Lejeune noch Goudimel in persönlichen Beziehungen gestanden.

Den Gesamteindruck der französischen Psalmenmusik kennzeichnet Douen treffend so: „Ungeachtet der Unvollkommenheit der Mehrzahl derjenigen Psalmmelodien, welche nicht dem Bourgeois angehören, ist der Calvinistische Psalter ein Meisterwerk, dem keine der Nationen, die evangelischen Gemeindegesang pflegten, ihre Anerkennung versagte." Der Psalmengesang wurde durch diese Schöpfung, nicht nur in Frankreich, Gemeingut und Kennzeichen der Ketzer und, wie wir noch sehen werden, viel mehr als das. Es ist eine Überhebung, wenn Stip meint: „Die reformierte Kirche hat Davids Lieder, die lutherische aber Davids Harfe." Ebenso wenig berechtigt war Felix Bovets Absicht, durch sein bekanntes Werk dem geliebten französischen Psalter ein Grabdenkmal zu setzen. Sein Kern wird nicht vergehen. Vor allem: die Töne sind auch in diesem Falle dem Geschicke der

Vergänglichkeit weit weniger unterworfen gewesen, als der durch die lebendige Entwickelung der Sprache leider schnell überholte Text.

Folgende 84 Melodien des französischen Psalters sind dauernd in den Gebrauch evangelischer Kirchen Deutschlands übergegangen; die in Klammern beigegebenen Zahlen bezeichnen die Ziffern in Zahns „Melodien“

a) aus dem Jahre 1539: Ps 1 (3096[a]). 15 (1793). 103 (3187). 129 bezw. 130 (5351). 137 (3186). 142 (1816).

b) von 1542: Ps 1 (3096[b]). 4 (7823). 5 (1796). 6 (2266). 8 (923). 9 (702). 13 (1791). 15 (1793). 19 (8232). 24 (2665). 38 (3531). 130 (5352).

c) von 1547: Ps 23 (3199 — nach Wolfrum, S. 138, schon 1544). 32 (6225). 33 (7990). 72 (5933). 86 bezw. 77 (6863 — nach Wolfrum, S. 138, schon 1544). 128 (5360). Zehn Gebote (750, vgl. 394). — Simeonlied (2126).

d) von 1548: Ps 50 (3094). 79 (7849).

e) von 1551: Ps 12 (900). 16 (3115). 17 (5927). 18 (8336). 20 (5940). 25 (6678 — nach Wolfrum, S. 138, schon 1544). 26 (2185). 27 (6192). 30 (2652). 34 (5230). 35 (5881). 37 (3159 — aber schon Lyon 1549; vgl. Zahn VI, S. 564). 42 (6543). 44 (6117[a]). 46 (6118). 47 (8337). 51 (6151). 73 (5882). 90 (3198). 91 (5694 — wohl schon Lyon 1549). 101 (919). 107 (5261). 110 (901). 113 (2663). 118 (6002). 119 (3114). 121 (2350). 125 (2738). 126 (5864). 127 (2570). 131 (367). 132 (1785). 133 (3171). 134 (368). 138 (8268).

f) von 1554: Ps 3 (8234).

g) von 1562: Ps 48 (7988). 58 (2748). 59 (6119). 61 (3532). 74 (859). 75 (3333). 81 (3263). 83 (2689). 84 (5868). 88 (2725). 89 (3211). 93 (819). 97 (7191). 99 (6237). 105 (2995). 112 (3060). 136 (1181). 141 (749). 146 (3613). 148 (5866).

Eine überraschend große Zahl, zumal wenn man den geradezu unermeßlichen Reichtum der Weisen in Betracht zieht, die sich der deutsche Protestantismus selbst geschaffen hat! Unter jenen Melodien sind Perlen von unvergänglichem Glanz, vor allem: Ps 42 (Wie nach einer Wasserquelle, Zahn 6543); Ps 84 (O Gott, der du ein Heerfürst bist, 5868); 134 (Herr Gott, dich loben alle wir, 368); 140 (Errett mich, o mein lieber Herre, und Wenn wir in höchsten Nöten sein, 394 bezw. 750); auch Ps 32 (O selig Haus, 6207 bezw. 6225) u. a.

Hiermit verglichen ist die Zahl der deutschen Weisen, die in den französischen Psalter Aufnahme fanden, sehr gering. Die (wahrscheinlich) 5 Dichtungen Calvins, die in den **Aucuns Pseaulmes** von 1539 mit deutschen Melodien erschienen, erreichten in Genf keinen Eingang. Unter diesen Singweisen war aber die Straßburgische Melodie des 119. Psalms („Es sind doch selig alle die“, Zahn 8303), die einen Triumphzug ohne gleichen gehalten hat (vgl. J. Smend, Eine fast verklungene Melodie, Monatschr. f. Gottesdienst u. kirchl. Kunst III, S. 38 ff.). Sie ist nicht nur durch J. S. Bach auf zweierlei Weise (im Orgelbüchlein und in der Matthäus-Passion) der Unsterblichkeit teilhaftig geworden, sondern auch als Hugenottenpsalm (Ps 68, „Erhebet er sich, unser Gott“) in die Reihe historischer Lieder ersten Ranges eingetreten. Neben dieser Melodie enthielt das genannte Büchlein die gleichfalls dem deutschen Straßburg zugehörige Weise der Zehn Gebote (Zahn 1952), die sich behauptet hat. Vorübergehend ist der Text des 9. Psalms der Melodie „Wir glauben all an Einen Gott“ (Zahn 7971), der des 113. Psalms derjenigen der Straßburger Weise von „Aus tiefer Not“ (Zahn 4438) angepaßt worden (dies beides in den **Pseaumes de David, Argentine** 1548). Damit ist aber auch so ziemlich alles namhaft gemacht, was der Psalter des französischen Protestantismus bei den Brüdern in Deutschland zeitweilig oder (ganz vereinzelt) dauernd entliehen hat. Es offenbart sich in dieser Erscheinung ein nicht geringes und wahrlich wohlberechtigtes Selbstgefühl auf jener Seite.

Über die Verbreitung der französischen Psalmen-Weisen in außerdeutschen Kirchengebieten, insbesondere über die (um der Melodien willen geschehene) Übertragung des Psalters ins Holländische (seit 1565), Englische, Dänische, Polnische, Ungarische, Böhmische, Rhätische, Italienische, Spanische, Portugiesische u. s. w. erfahren wir alles Nötige durch Bovet (vgl. Douen I, p. III ss.). In den holländischen Kolonien wurden malayische und tamulische Texte nach den Hugenottenweisen gesungen. Vom Gebrauche vieler der Melodien bis in die Gegenwart hinein geben u. a. böhmische, finnische, nordamerikanische Gesang- und Choralbücher Beweis (Zahn, Die Melodien u. s. w. VI, S. 523. 526. 524). Aber der Siegeszug des französischen Psalmengesangs blieb nicht auf die evangelische Christenheit beschränkt. Nach Bäumker (Das kath. deutsche Kirchenlied, II, 1883, S. 17 ff.) sind bis

zum Ende des 17. Jahrhunderts 16 Melodien des französischen Psalters in den Gebrauch katholischer Gemeinden übergegangen. Diese Angabe ist ungenau; denn während die „Psalmen Davids", Köln 1582, nur eine Weise aufgenommen haben, finden sich im „Christlichen Catholischen GB.", Augsburg 1666, deren nicht weniger als 19; in den „Alten Choralmelodien und Texten u. s. w." Soest 1836, freilich nur noch 2, in den „Choralmelodien zum Eichsfeldischen GB.", Langensalza 1871, noch 5 französische Psalmenmelodien (Zahn, a. a. O. VI, S. 527. 531. 532. 533.) **J. Smend.**

Psalmodie, kirchliche, Psalmtöne (vgl. d. AA.: Antiphon, Kirchenmusik, Musik bei den Hebräern, s. Bd I S. 597ff., bezw. Bd X S. 443ff., XIII S. 598ff.). — Litteratur: 1. Zur Psalmodie in der evang. Kirche: Andreas Ornithoparchus, Musicae activae Micrologus Lipsiae 1517 (s. u. J. W. Lyra) im 1. Buch; H. Faber, Ad musicam practicam introductio ., Norib. 1550 (Lips. 1558. Leucopetr. 1563. Mulhus. 1568. 1571), I, c. 9. De tonis; Luc. Lossius, Psalmodia, hoc est cantica sacra veteris ecclesiae selecta Mit Vorr. v. Melanchthon. Norib. 1553 (Witeb. 1561. 1569. 1579. 1595), gehört im weiteren Sinn hierher, sofern es 148 Antiphonen, 54 Introitus, 13 Halleluja enthält; Kaspar Calvör, De musica ac sigillatim de ecclesiastica eoque spectantibus organis, Lips. 1702, cap. 3: De Psalmodia ac Hymnodia; F. Armknecht, Die heilige Psalmodie oder der psalmodierende König David, Göttingen 1855; J. W. Lyra, Die liturgischen Altarweisen des lutherischen Hauptgottesdienstes ., Göttingen 1873; ders., Andreas Ornithoparchus . und dessen Lehre von den Kirchenaccenten, Gütersloh 1877, S. 19ff. 31ff.; ders., Dr. M. Luthers Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes in ihren liturgischen und musikalischen Bestandteilen nach der Wittenberger Originalausgabe von 1526 erläutert aus dem System des Gregorianischen Gesanges. Mit prinzip. Erörterungen über liturgische Melodien und Psalmodie, sowie mit musikalischen Beilagen herausgegeben von D. Max Herold, Gütersloh 1904; L. Schöberlein, Schatz des liturgischen Chor- und Gemeindegesangs I, Göttingen 1865, 2. Abt. C. Psalmodie; S. Kümmerle, Encyklopädie der evangelischen Kirchenmusik. II, Gütersloh 1890, S. 751; A. Schwey, Psalmodie. Theor. prakt. Anweisung zum Verständnis und Vortrag der Psalmodie, Straßburg 1892; Parker, The Psalmody of the Church its authors, singers and uses . . . New-York 1892; F. Hommel, Antiphonen und Psalmtöne, Gütersloh 1896. Zur Wiederbelebung des Psalmengesanges, bezw. der alten Psalmodie in der evangelischen Kirche: E. Naumann, Die Einführung des Psalmengesangs in die evangelische Kirche, Berlin 1856; F. Hommel, Der Psalter nach der deutschen Uebersetzung Dr. M. Luthers für den Gesang eingerichtet, 2. A., Gütersloh 1879 (1. A. 1853) (des Löheschen Haus-, Schul- und Kirchenbuches 3. Teil); A. Lortzing, Der Psalter nach Dr. Martin Luthers Uebersetzung, 4. A., Gütersloh 1881; R. Succo, Zehn Psalmen nach den Melodien der Psalmtöne. Mit Vorwort von D. P. Kleinert, Gütersloh 1895. — Behandelt wird die Frage auch in C. v. Winterfeld, Ueber Herstellung des Gemeinde- u. Chorgesanges in d. ev. Kirche, Berlin 1889; Schenk, Handagende auf Grund der alten Pommerschen Kirchenordnung, 1851. 1857; Schubring, Agende aus den lutherischen Agenden der kgl. preußischen Provinz Sachsen, 1856; Schmeling, Gottesdienst-Ordnung auf Grund der alten märk. Ordnungen 1859 und sonst). — Anweisungen zur Psalmodie geben die neueren lutherischen Choralbücher, z. B. das Allg. evangelische Gesang- und Gebetbuch, Hamburg 1846, die K. Sächs. Agende, 1880, die (revidierte) bayerische Agende, 1883, das Mecklenburg. Kantionale (II.) 1875, A. Saran, Musikalisches Handbuch zur Erneuerten Agende, vornehmlich zum Gebrauche für Kantoren und Organisten, Berlin 1901, S. 44ff. u. a. — Zur Evangelisierung der Psalmodie: H. A. Köstlin, Zur Evangelisierung altliturgischer Stücke, 3. Monatsschr. für Gottesdienst u. kirchl. Kunst 1904, H. 7, S. 215ff. — 2. Zur Psalmodie in der römisch-kath. Kirche: Germanus (555—576), De psalmodiae bono; Alcuin, De psalmorum usu; Teraldus (c. 1000), De varia psalmorum atque cantuum modulatione; Dionysius Carthus., De modo devote psallendi, 1402; J. Morinus (1591—1659), De psalmodiae bono (Revue Bénédict. 1897, XIV, 385ff.); Jacques Eveillon, De recta psallendi ratione, Flexiae 1646; J. Bona, De divina Psalmodia, ejusque causis, mysteriis, et disciplinis . ., Paris 1663, cap. 19: De disciplina psallendi; G. G. Nivers, Dissertation sur le chant Grégorien, Paris 1683, cap. XIII: Des Psaumes; Jean le Boeuf, Traité historique et pratique sur le chant ecclésiastique . . Paris 1741, II. Teil, cap. 4: De la Psalmodie ou du chant des Psaumes; Maydom, Die heiligen Psalmtöne der Kirche, Breslau 1864; P. Bohn, Der Einflus des tonischen Accents auf die melod. rhythm. Struktur der gregor. Psalmodie, Freiburg 1894. — Petit, Dissertation sur la Psalmodie et les autres parties du chant grégorien dans leurs rapports avec l'accentuation latine, Paris s. d.; P. Wagner, Ueber den Psalmengesang im christlichen Altertum (Compte-rendu du 4e congrès scientifique international des Catholiques à Fribourg (Suisse) du 16. au 20. août 1897. IX. Art. Chrétien Archéologie, Epigraphie; ders., Einführung in die gregorianischen Melodien, I. Teil: Ursprung und Entwickelung der liturgischen Gesangsformen bis zum Ausgang des Mittelalters, Freiburg 1901; E. Soullier, Les origines de la psalmodie (Mus. sacr.), Paris 1901; Artikel Psalm in Kornmüllers Lexikon der kirchlichen

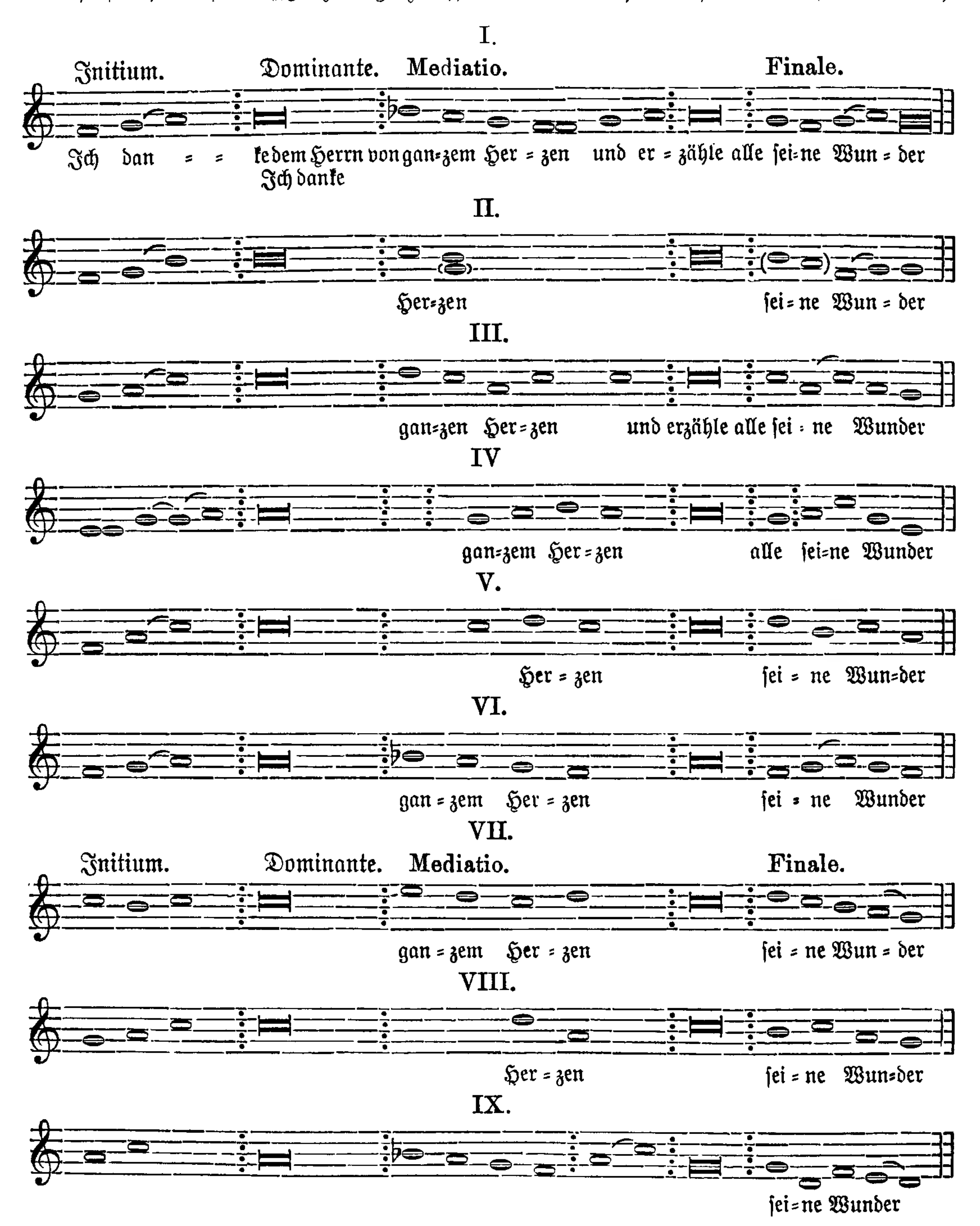
Tonkunst, Brixen 1870. — Anweisungen zur Psalmodie in den Lehrbüchern des gregor. Gesangs von Wollersheim (1855), 2. A. 1858, Haberl (1865), 3. A. 1870, Kienle (1884) u. a. — Ueber die Psalmodie der armenischen Kirche vgl. Komitas Kewortian, Die armen. Kirchenmusik. A. Das Psalmodieren. Sammelbände der internationalen Musikgesellschaft I, S. 54, 1899/1900, Leipzig.

1. Psalmodie (*ψαλμῳδία*), wörtlich: Singen von Psalmen, Lobliedern, zuweilen im weiteren Sinn als Bezeichnung für den heiligen Gesang überhaupt im Gegensatz zum profanen, für den Kirchengesang im Gegensatz zum weltlichen Gesang (so z. B. von Lossius im Titel seines Werkes Divina Psalmodia, Armknecht u. a.), vereinzelt im übertragenen Sinn als Bezeichnung des Breviers (s. d. A. Bd III S. 393, 36) gebraucht, sofern der Psalmengesang den Hauptbestandteil desselben bildet, bezeichnet im engeren und eigentlichen Sinne die kirchlich geregelte liturgische Vortragsweise der Psalmen und Psalmstücke. Sie ist ein wesentlicher Bestandteil des cantus Gregorianus (s. Bd X S. 449), und steht in der Mitte zwischen dem sog. accentus d. h. dem modus choraliter legendi, dem liturgischen Lese-Vortrag, und dem sog. concentus, dem (im Sinne der antiken Tonanschauung) entwickelten Gesang. Sie gehört zum accentus, sofern sie in der Hauptsache singendes Sprechen (im Chor), musikalisch flektierte Rede ist. Sie geht über den accentus hinaus und strebt nach dem concentus hin, sofern sich die melodischen Flexionen, mit denen der Halbvers und Ganzvers regelmäßig geschlossen wird, über bloße, musikalisch stilisierte Satzzeichen erheben und immerhin Ansätze zur Melodiebildung darstellen. Hinter dem concentus aber bleibt die Psalmodie wieder zurück, sofern diese melodischen Flexionen ohne Rücksicht auf den Inhalt und Gedankenzusammenhang regelmäßig mit dem Schluß des Halb- oder Ganz-Verses eintreten, mithin nicht ein Mittel des musikalischen Ausdruckes, sondern nur melismatische Verzierungen des Versgefüges, also ein musikalisch stilisiertes Sprachornament darstellen. — Die Psalmodie erfolgt nach den kirchlich festgestellten Psalmtönen (toni psalmorum). Entsprechend den 8 Oktavengattungen der antiken Musik, welche die Kirche in ihren 8 Kirchentönen (s. Bd X S. 450, 50) bewahrt, giebt es 8 Psalmtöne. Zu diesen ist im Verlauf der Zeit ein 9. gekommen, der sog. tonus peregrinus, Pilgerton, über dessen tonartliche Auffassung die Ansichten auseinandergehen, weshalb er in der Regel als besonderer Ton behandelt wird. Er findet sich in der Antiphon Nos qui vivimus zu dem 114. Psalm (Sonntagsvesper), in den Antiphonen Martyres Domini und Angeli Domini und ist in der lutherischen Kirche der Ton für das Magnificat (s. Bd XII S. 74) und den Kirchensegen („Der Herr sei uns gnädig und barmherzig") geworden, wird von den einen dem 1. Ton (so im tonale des hl. Bernhard), von andern dem 8. zugeteilt, schließt sich aber keinem von beiden ganz korrekt an (daher auch tonus irregularis). Wir müssen es dahin gestellt sein lassen, ob er als bloße Spielart des 1. oder 8. Tones, oder als besonderer Ton zu rechnen ist, ebenso wie es sich mit seiner Herkunft verhält, da die von Leboeuf und Gerbert gegebene Überlieferung, er sei durch fränkische Sänger nach Rom gebracht worden, ganz unsicher ist. Die folgende Tabelle bringt die Psalmtöne zur Anschauung. Um dem Laien die Übersicht und die Vergleichung zu erleichtern, notieren wir nicht in der Choralnotenschrift, sondern in der modernen, und beschränken uns auf die einfachste Form. Nur für den 1. Ton fügen wir noch einige weitere Finalen (Schlußformeln, Differenzen) hinzu, in deren Erfindung besonders die Klöster, vorab die der Benediktiner fruchtbar gewesen sind (Aurelian von Reome zählt deren 33, ein Tonarium vom Monte Cassino 38, Gundecar 44 (s. Kienle, a. a. O. S. 94). Ebenso setzen wir zur Vergleichung beim 1. Ton die festive Form der katholischen Kirche bei. Um die Eigentümlichkeit der Psalmtöne zu verstehen, halte man sich gegenwärtig, daß die antike Musik ihrem Wesen nach Homophonie ist, ihr Reiz und ihre Ausdruckskraft ausschließlich in der Form der melodischen Bewegung liegt; daß mithin die Oktavengattungen, bezw. die Kirchentöne, zu denen die melodischen Formeln der Psalmtöne gehören, nicht Tonarten im modernen Sinn, d. h. harmonisch bestimmte, im Grunddreiklang sich darstellende, sondern schlechthin melodische Tonarten sind, deren charakteristische Eigentümlichkeit in der Stellung des Halbtonschrittes innerhalb der Oktave besteht, aus der sich für die aus ihnen gebildeten Melodien, die in dem Grundton der Oktavengattung schließen müssen, ein bestimmter melodischer Charakter ergiebt.

Die Übersicht auf S. 220 und 221 läßt deutlich erkennen, daß es sich bei den Psalmtönen nicht sowohl um Psalmmelodien, als vielmehr nur um melodische Vortragsformeln handelt.

Jeder Psalmton wird in seiner Besonderheit bestimmt: 1. durch den Ton, auf

welchem die Rezitation des Psalmtextes zu erfolgen hat. Dies ist immer die Dominante der Tonart, zu welcher der Psalmton gehört, er heißt der Rezitationston, Hauptton, „gemeine Ton", in der Regel einfach Dominante; der 1. Kirchenton (dorisch) z. B. hat zum Grundton D (D), zur Dominante a; der 3. Kirchenton (phrygisch) hat zum Grundton e, zur Dominante c (statt h); 2. durch die melodische Flexion, welche den Schluß der ersten Vershälfte hervorhebt („ganzem Herzen"), die **Mediante**, Mitte, **medium**, **mediatio**;

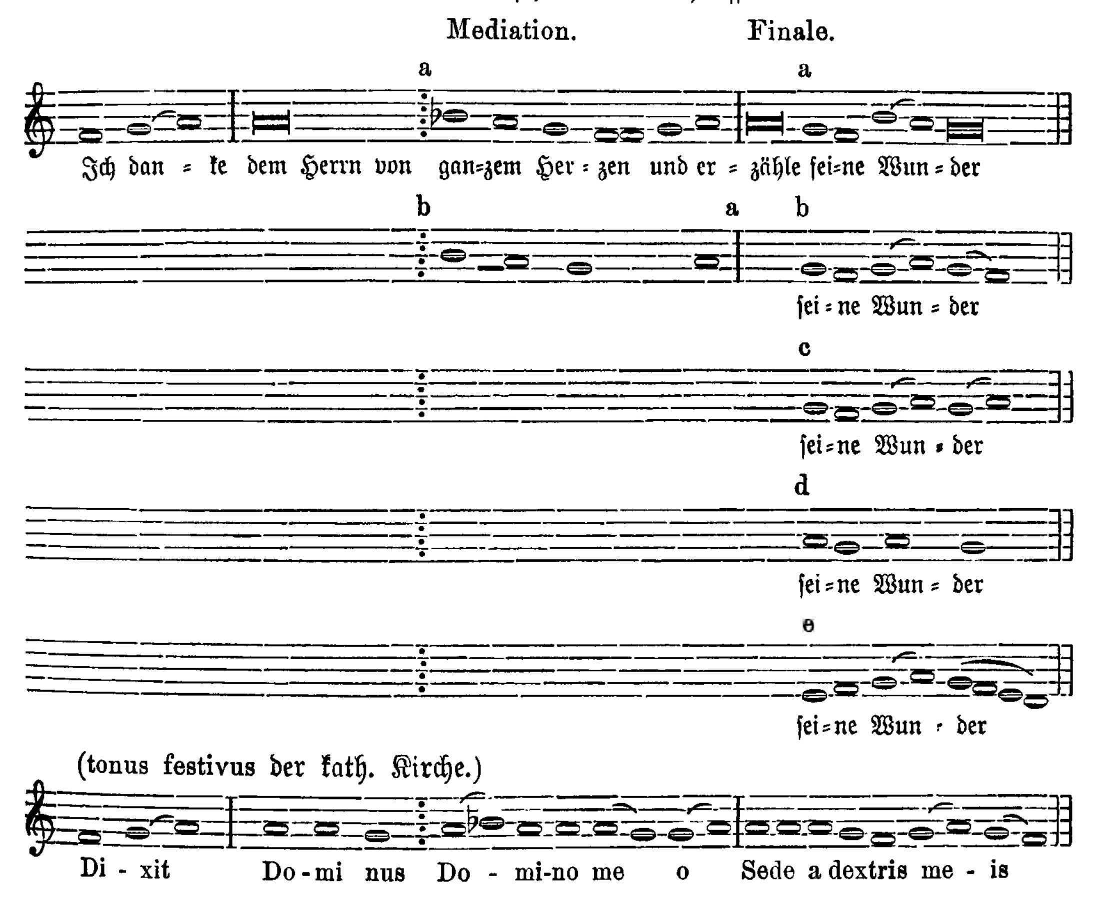


3. durch die melodische Flexion, die den Schluß der zweiten Vershälfte, also des ganzen Verses hervorhebt („seine Wunder"), die **Finale**, Schluß, Differenz (s. u.). Die Finale des Psalmtones ist nicht mit dem sog. Finalton der Tonart identisch und braucht mit diesem gar nicht zusammenzufallen; sie ist daher für die Bestimmung der Tonart (des Kirchentones), zu welcher der Psalmton gehört, nicht maßgebend. Bei jedem Psalmton wird eine festliche Form (**tonus psalmorum festivus**) und eine feriale (**tonus psal-**

morum ferialis) unterschieden. Bei der ferialen Form wird die melodische Verzierung des Einsatzes (initium, inchoatio, intonatio) weggelassen, und die Mediante vereinfacht, indem die Ligaturen aufgelöst werden und syllabisch gesungen wird.

Die feriale Form wird in festis dupplicibus minoribus, in dominicis et festis semidupplicibus bei der Prim, Terz, Sext, None und Komplete; ferner in festis simplicibus und an gewöhnlichen Wochentagen beim ganzen Officium, endlich stets im officium defunctorum verwendet. — Die festliche Form an allen Festen, die dupplices I. und II. classis und majus sind, und zwar an diesen beim ganzen Officium; an den festis dupplicibus, in dominicis und in festis semidupplicibus wenigstens bei der Matutin, den Laudes, der Vesper; endlich durchweg bei den neutestamentlichen cantica (s. Bd XII S. 73, 36), dem Magnificat und Benedictus. Die festliche Form ist durch das initium, die melodische Verzierung des Einsatzes, die in den Rezitationston überleitet, ausgezeichnet. Dieser festliche Schmuck wird jedoch nur bei den psalmi majores, den neutestamentlichen Gesängen, für alle Verse beibehalten, bei den psalmi minores,

1. Ton mit verschiedenen Schlüssen.



den Psalmen des alten Testaments, vom zweiten Vers ab weggelassen. — Jeder Psalm ist mit dem sog. kleinen Gloria (Ehre sei dem Vater und dem Sohne . .) abzuschließen. Dadurch wird er zum Gebet der christlichen Kirche geprägt. — Zur vollen gottesdienstlichen Ausstattung der Psalmodie gehört die Umrahmung des Psalmes durch die Antiphon (s. Bd I S. 597 ff.). Unter diesem Gesichtspunkt ergiebt sich die Unterscheidung einerseits des psalmus sine antiphona (psalmus directus, cantus in directum, directaneus), wenn sofort mit dem Psalm selbst begonnen, und derselbe ohne Zusätze und Unterbrechungen durchgesungen wird, andererseits des psalmus cum antiphona. Die Antiphon besteht in einem kurzen, in der Regel, doch nicht immer, dem Psalm selbst entnommenen Schriftwort, das den Inhalt und die Grundstimmung des Psalmes angiebt, ihn in die Beleuchtung der Kirchenzeit rückt und unter den Gesichtspunkt des besonderen Heilserlebnisses stellt, zum Gebet der gegenwärtigen Gemeinde individualisiert. Sie hat im Unterschied von der formelhaften Melismatik der eigentlichen Psalmodie eine — im antiken Sinn — entwickelte Melodie von großer Kraft und Schönheit. Diese schließt mit dem Grundton der Tonart, zu

welcher der Psalmton gehört, und ist für diesen maßgebend (daher **Bona**: „**Juxta tonum Antiphonae Psalmus cantatur**"). Die Antiphon geht dem Psalm voraus: sie läßt den Grundgedanken und die Grundstimmung anklingen und bestimmt musikalisch den Ton, aus dem er geht. Nach dem **Gloria patri** wird sie wiederholt, um die im Psalm laut gewordenen Gedanken und Stimmungen wieder zur Einheit des Grundgedankens und der Grundstimmung zusammenzufassen und den Gesang musikalisch zum Abschluß zu bringen. Da nun der Schluß des **Gloria patri**, der auf die Finale des Psalmtones zu singen ist, zum Anfangston der zu wiederholenden Antiphon passen muß, die Antiphonen aber natürlich verschiedene Anfangstöne haben, so bedarf es für jeden Psalmton einer gewissen Mannigfaltigkeit von Finalen zur Auswahl, welch letztere sich nach der zur Verwendung kommenden Antiphon richtet. Daher heißen die Finalen der Psalmtöne auch Differenzen (**differentiae**). Um sie als die Überleitungsformeln zur Antiphon zu kennzeichnen, pflegt man ihnen die Vokale der Schlußworte des **Gloria patri** (**seculorum. Amen.**), **E U O U A E** zu unterlegen, woher sie auch **Evoven** genannt werden.

2. Der **psalmus cum antiphona** stellt ein einheitliches Kunstgebilde dar; er ist das Werk sorgsamer liturgischer und musikalischer Stilisierung. Sollte sich erweisen lassen, daß in den melodischen Formeln der Psalmtöne der liturgische Gesang der Juden, wenn auch nicht in seiner ursprünglichen Reinheit, sondern — worauf schon die enge Verbindung der Psalmtöne mit den Oktavengattungen der antiken Musik hinweist — abgetönt und stilisiert im Geiste der herrschenden griechisch-römischen Zeitmusik, nachklingt, und daß die Melodien der Antiphonen mittelbar oder unmittelbar Erzeugnisse des antiken Kunstgesanges (Monodien) sind, so dürften wir in dem liturgisch-musikalischen Kunstgebilde des **psalmus cum antiphona** das glückliche Ergebnis der Verschmelzung der jüdischen Psalmodie mit der hochentwickelten Tonkunst der Antike erkennen. Allein der Beweis hierfür dürfte kaum zu erbringen sein. Schriftliche Aufzeichnungen von liturgischen Melodien finden sich vor dem 9. Jahrhundert unserer Zeitrechnung überhaupt nicht. Wir sind also, was die musikalische Beschaffenheit des gottesdienstlichen Gesanges der Kirche vor dieser Zeit, die Entwickelung, die er durchlaufen, die Einwirkungen, die er von dieser oder jener Seite erfahren hat, anbelangt, auf gelegentliche Notizen der kirchlichen Schriftsteller angewiesen, die, ganz abgesehen von der Zuverlässigkeit der Personen überhaupt und in musikalischen Dingen im besonderen, bei dem Mangel der musikalischen Anschauung mindestens mehrdeutig sind. Was von dem liturgischen Gesang, wie er sich bis zum 9. Jahrh. entwickelt hat, aus dem liturgischen Gesang der Juden, was aus der antiken Weltmusik herzuleiten sei, darüber lassen sich also nur Vermutungen aufstellen, zumal wir ja auch von dem ersteren keine zutreffende Vorstellung haben. Denn der liturgische Gesang der Juden, wie er heute ist, bietet keinen sicheren Anhaltspunkt, da er die mannigfaltigsten Veränderungen und Einwirkungen von seiten der jeweils umgebenden Zeitmusik erfahren hat. — Daß die christliche Gemeinde mit dem Psalter auch die gewohnte Weise des Psallierens übernommen hat, ist selbstverständlich. Von ihrer musikalischen Beschaffenheit haben wir zwar keine deutliche Vorstellung, wohl aber ist mit der Psalmodie auch die dem Psalmengesang wesentliche, in der Form der hebräischen Poesie, dem Parallelismus der Glieder, begründete Form des Wechselgesanges in die christliche Kirche gekommen (s. Bd XIII S. 602). Es werden zwei Arten unterschieden: 1. der responsorische (**cantus responsorius, psalmus responsorius**), wobei der Vorsänger (*ψαλτής*, **psalmista, cantor, praecentor, pronuntiator psalmi, psalmorum modulator et phonascus**) den ganzen Psalm vorträgt, der Chor, bezw. die Gemeinde, nach jedem Vers einen Refrain singt, sei es ein Amen oder Halleluja (vgl. Offb. Jo 5, 13. 14; 19, 4), sei es einen im Psalm selbst schon enthaltenen Lobpreis — so in Ps 136 die Worte „denn seine Güte währet ewiglich" — oder einen doxologischen Ruf, wie z. B. in der Matine der griechischen Kirche zu Ps 148 und 149 „Dir gebühret das Loblied, o Gott"; oder das kleine Gloria o. ä. (vgl. **Const. Ap. II, c.** 57: „*ἕτερός τις . ψαλλέτω ὕμνους καὶ ὁ λαὸς ὑποψαλλέτω τὰ ἀκροστίχια* (bei Sozomenos *ἀκροτελεύτια*)"; 2. der antiphonische, wobei entweder der Vorsänger und der Chor (bezw. die Gemeinde), oder zwei Chöre, bezw. die zwei Hälften des Chores sich in den Vortrag des Psalmes teilen, so bei Basilius, **ep.** 63 **ad Neocaes.**: „Bald singt die Gemeinde, in 2 Teile geteilt, gegeneinander (*διχῇ διανεμηθέντες ἀντιψάλλουσιν ἀλλήλοις*), bald übertragen sie Einem das Geschäft, den Gesang anzustimmen, und die übrigen fallen alsdann ein."

Die Vermutung ist nun nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen, daß gerade auf die Ausgestaltung des Wechselgesanges das Vorbild der hochentwickelten antiken Kunst eingewirkt habe. Wenn Sokr. **Hist. eccl. VI, c.** 8 von einer Weise des Wechsel-

gesanges berichtet, zu deren Einführung in den Gottesdienst der hl. Ignatius durch ein Gesicht ermuntert worden sei (Parallele zu AG 10, 15??), das ihm Engelscharen zeigte, die *διὰ τῶν ἀντιφώνων ὕμνων τὴν ἁγίαν τριάδα* priesen, so kann es sich dabei nicht wohl um den Wechselgesang überhaupt handeln, den man ja mit dem Psalmengesang längst hatte und übte, sondern nur um eine neue Art desselben, um eine Gestaltung, die für das damalige christliche Empfinden zunächst etwas Bedenkliches haben mochte, also um eine höhere künstlerische Entwickelung, Ausstattung, Bereicherung des Wechselgesanges durch die Anwendung der von dem schärferen christlichen Empfinden perhorreszierten oder doch mit Mißtrauen beobachteten Kunstmusik, vielleicht um die Anwendung des antiphonen Gesanges d. i. des mehrstimmigen oder von Instrumenten begleiteten Gesanges. Denn nach antiker Auffassung ist „antiphonisch" die Konsonanz der Oktave, und das „Antiphonon" entsteht, wenn Männer und Kinder zusammensingen, deren Stimmen voneinander abstehen, wie z. B. Nete e zur Hypate E (Ps. Aristot. Probl. 19, 39 bei Jahn, Mus. script. Leipzig 1895, S. 100). Für diese kunstvolle Art mehrchörigen und (im antiken Sinn) mehrstimmigen Gesanges konnte man sich überdies auf den Vorgang des jüdischen Tempels berufen (s. Bd XIII S. 600, 24. 35). Das Gesicht des Ignatius hatte also einen ähnlichen Zweck, wie das Gesicht, das AG 10, 9 ff. dem Petrus zeigte, „keinen Menschen gemein oder unrein zu heißen"; es sollte dem frommen Bischof kundgeben, daß die hochentwickelte Kunst an sich nicht verwerflich sei, daß es nur gelte, sie in den Dienst des Heiligen zu stellen. Nicht um die Einführung des antiphonischen Gesanges (im Gegensatz zum nicht-antiphonischen im Sinne der späteren Zeit), sondern um die des Antiphonengesanges, des Kunstgesanges (im Gegensatz zur einfachen Psalmodie, wie man sie hatte und übte), würde es sich in der Stelle handeln. Daß die Späteren sie dann aus der Übung ihrer Zeit heraus verstanden und die *ἀντίφωνοι ὕμνοι* als „Wechselgesänge" überhaupt nahmen, wäre leicht zu begreifen. Auf kunstvolle Ausgestaltung des gottesdienstlichen Gesanges nach dem Vorbild der griechischen Kunstchöre deutet die Beschreibung, die Philo-Eusebius L. c. von dem Gottesdienst der Therapeuten giebt, und die er als auf den Gottesdienst der Christen seiner Zeit zutreffend bezeichnet, ebenso was von Basilius M. (gest. 379) berichtet wird, daß er die Psalmen durch kunstgeübte *ψαλταί* nach der Weise der Pindarschen Epinikien habe vortragen und die Gemeinde beim Schlußvers mit Begleitung von Kitharen habe einfallen lassen.

Jedenfalls ist der liturgische Vortrag bezw. der Gesang der Psalmen auch in der christlichen Gemeinde sehr frühe die Sache des hierzu vorgebildeten Vorsängers (*ψαλτής*) geworden, wenn er es nicht von Anfang an gewesen ist, wie man dies ja auch von der Synagoge her nicht anders gewöhnt war. Der Gesamtheit der Gemeinde kamen nur die Responsorien, die *ἀκροτελεύτια*, *ἀκροστίχια* zu (Apost. Const. II, c. 57 s. oben). In dem Maße, als sich der Zusammenhang der Kirche mit dem Judentum löste, mußten ihr die liturgischen Vortragsformeln der jüdischen Psalmodie fremd werden. Aber auch dann, wenn diese dem Geschmack der herrschenden Musik der antiken Gesellschaft angenähert worden ist und eine Umbildung erfahren hat, war ihre musikalische Ausdrucksweise doch nicht die dem Volke geläufige und vertraute, sondern die der Kunst. Es war ganz natürlich, daß die Psalmodie immer ausschließlicher die Sache der dazu vorgebildeten und eingeübten Sänger, des Chors wurde. Kanon 15 der Synode von Laodicea (c. 360) verordnet, „daß außer den dazu bestellten Psalmsängern, die den Ambo besteigen und aus dem Buche singen, andere in der Kirche nicht singen sollen". In der griechischen Kirche werden die Psalmen von dem zweigeteilten Chor, Vers um Vers wechselnd, mit oder auch ohne Einschiebung eines kurzen Lobpreises (Embolismus) in den Psalm vorgetragen. In der römischen Kirche gilt der Psalmengesang für den Chor als die Probe guter liturgischer Schulung. „Ein Chor, der gut psalliert, zeigt, daß er liturgisch erzogen ist" (Kienle, a. a. O. S. 88). Eine Einzelstimme soll die Antiphon beginnen (weist nicht auch das darauf hin, daß die Antiphon ursprünglich Kunstlied ist?), die dann vom Chor aufgenommen wird („Cantor solus incipit Antiphonam, quae ab omnibus (sc. cantoribus) deinde completur" Bona a. a. O. c. XVI, § X, nr. 3).

In Anlehnung an die herkömmliche Weise erfolgte die Psalmodie in der lutherischen Kirche, soweit sie sich dieselbe aneignete, so, daß die Antiphon (antiphona super psalmum) von dem Kantor oder einzelnen, in der Regel 2, hierzu ausgewählten und geschulten Knaben („pueri ad hoc electi et edocti"), die „an einer besonderen Statt im Chor aufgestellt waren", angestimmt wurde. Dann folgte der Psalm selbst, in der Regel vom „Schulmeister mit den Schülern", mindestens „zwei anderen Jungen" als denen, welche die Antiphon gesungen hatten, da und dort vom Pfarrer und Küster, oder von

den in zwei Chöre geteilten Schülern allein, „versikulweis“ ausgeführt. Das „Ehre sei dem Vater “ und die Wiederholung der Antiphon im Chor machte den Schluß. Der Gesang erfolgte in der Regel unisono ohne Orgelbegleitung (Näheres s. Schöberlein a. a. O. S. 555). Die Psalmodie erscheint, sofern sie Sache des Schülerchors, die Gemeinde aber auf das Zuhören und Nachlesen angewiesen ist, als musikalische Wortdarbietung, nicht als das, was sie ihrem Wesen nach sein sollte, als Gesangsgebet der Gemeinde. Sie war ja auch nur der Jugend wegen für die Nebengottesdienste der Mette und Vesper beibehalten, zunächst sogar in lateinischer Sprache, „denn wir wollen die Jugend bei der lateinischen Sprache und der Biblia behalten und üben“ (Luther in der deutschen Messe 1526), „zuweilen deutsch“, oder „ja so oft deutsch als lateinisch“ „zur Besserung der Gemeinde und der Kinder“ (Schwäb. Haller KO. 1526; Pommersche KO. 1535 u. a.), also im Interesse der erbaulichen Wirkung, damit Schüler und Gemeinde doch etwas davon haben. Aus diesem Grunde soll auch „den Schulmeistern obliegen, daß sie dieselbigen Psalmen, die eine Zeit lang in der Kirche gesungen werden, der lieben Jugend kurz und fein erklären und auslegen, damit die Knaben verstehen mögen, was sie singen, beten und danken (Lippesche KO. 1571). Für das Gesangsgebet der Gemeinde schuf man in der richtigen Empfindung, daß das, was die Gemeinde singend betet, ihre Eigensprache nach Text und Weise reden müsse, „deutsche Psalmen“, sei es den versifizierten Liedpsalter (in Frankreich Beza und Marot, für den Gesang Claude Goudimel; in Deutschland Burkhard Waldis, Lobwasser (s. Bd XI S. 568), Kornelius Becker, bezw. für den Gesang H. Schütz; in Holland Dathen, in England Damon, in Italien Diodati), sei es, was nach evangelischer Auffassung folgerichtiger ist, das volkstümliche Kirchenlied (s. Bd X S. 419 ff.). Dieses trat in den meisten evangelischen Kirchengebieten überhaupt an die Stelle der Psalmodie. Ab und zu (Herzog Joh. Ernsts KO. Weimar 1664; Herzog Ernsts zu Sachsen KO. Hildburghausen 1685; Schwarzburgsche Agende 1675 u. a.) wird sie durch eine Motette, wenigstens an den Festtagen, ersetzt. Für den erbaulichen Psalmvortrag weicht die Psalmodie der einfachen Vorlesung.

3. Die Entwickelung, welche die Psalmodie innerhalb der evangelischen Kirche genommen hat, giebt wohl die besten Fingerzeige an die Hand zur Beantwortung der Frage, welche Bedeutung auf evangelischem Boden der Psalmodie als Erbauungsmittel überhaupt und für den evangelischen Gottesdienst im besonderen zukommt. Den Bestrebungen, sie in den Gottesdienst der Gemeinde zurückzuführen, wie sie von der liturgischen Restauration (Armknecht, von Winterfeld, Frühbuß, Schenk, Schubring, Schöberlein, Löhe, Hommel, Herold, Lyra u. a.) vertreten werden, liegt die Voraussetzung zu Grunde, daß sich der alttestamentliche Psalter nicht bloß überhaupt zur Herübernahme in den Gottesdienst der evangelischen Gemeinde, sondern zur unmittelbaren Verwendung als deren Gesangsgebet eigne. Denn nicht das ist die Frage, ob die Psalmen als die klassischen Zeugnisse der alttestamentlichen Frömmigkeit auch der christlichen Gemeinde als Quelle und Mittel der reinsten und vollsten Erbauung dienen können — das versteht sich von selbst —, sondern wie das Psalmengebet zu gestalten sei, damit die evangelische Gemeinde es sich unmittelbar als Ausdruck ihrer eigenen Frömmigkeit aneignen, sich selbstthätig daran mitbeteiligen könne. Denn „die Psalmen sind für den Gesang gedichtet, und sind von je in der Kirche gesungen worden“ Und „es steht nicht im Einklang mit der Idee des evangelischen Gottesdienstes, wenn sie vom Chor allein ausgeführt werden, die Gemeinde aber sich passiv dabei verhält“ (Schöberlein a. a. O. I, S. 556). — Ehe man fragt, **wie** das Psalmgebet, bezw. die Psalmodie auszugestalten sei, damit es von einer ganzen Gemeinde übernommen werden, oder diese doch im Wechsel mit Liturg und Chor sich singend-betend daran beteiligen könne, wird man sich also fragen müssen, ob die alttestamentlichen Psalmen als solche sich ohne weiteres zum Gesangsgebet der evangelischen Gemeinde eignen. Für die junge Christengemeinde war der Psalter das gegebene, natürliche Gesang- und Gebetbuch (Ja 5, 13; 1 Ko 14, 26; Eph 5, 19; Kol 3, 16). Er diente von Anfang an dem Andachts- und Erbauungsbedürfnis des Einzelnen wie der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde. Die griechische Kirche verwendet ihn reichlich in Haupt- und Nebengottesdiensten. Die römische Kirche durchflicht den Hauptgottesdienst mit Psalmworten, verwendet den Psalter zum Gesangsgebet in den Nebengottesdiensten; es kommen auf die Mette 91, die Laudes 13, die Vesper 35, die kleinen Horen 11 Psalmen. Aber schon Apost. Const. II, c. 57 ist es ein Einzelner (ἕτερός τις), der die Psalmen vorträgt, nicht bloß im Namen der Gemeinde, sondern auch gewissermaßen **für** sie. Der Psalmengesang hat mehr den Charakter eines Vortrags zur Erbauung, der Wortdarbietung in Gesangsform, zu der sich die Gemeinde mit den Responsorien bekennt, als den des unmittelbaren Gebetsergusses.

Die katholische Kirche giebt dem Psalmgebet erst durch die hinzugefügten Embolismen das Gepräge des Christlichen. Die Kirchen des Evangeliums erachten auch da, wo sie die Psalmen als Gebete verwenden, die Auslegung für notwendig. Denn damit, daß der Psalter das Gebet- und Gesangbuch der Gemeinde des alten Bundes gewesen ist, kann er nicht ohne weiteres als das der neutestamentlichen Gemeinde angesehen und behandelt werden. Wohl kommt in den Psalmen zu klassischem Ausdruck, was das fromme Gemüt zu allen Zeiten und bei allen Völkern bewegt; aber nicht alles, was darin zum Ausdruck kommt und wie es zum Ausdruck kommt, entspricht dem christlichen Empfinden und paßt in den Mund einer betenden Gemeinde, die sich zum Evangelium bekennt. Schon der Grundsatz der objektiven Wahrheit, der Evangelizität, fordert, daß der Psalter für das Gesangsgebet der evangelischen Gemeinde nur unter sorgfältiger Auswahl und Sichtung zur Verwendung komme. Diese vorausgesetzt wird man dann erst fragen, ob dafür die überlieferte Psalmodie die entsprechende Vortragsweise sei. Auf evangelischem Boden wird man von letzterer fordern müssen, daß sie der Unmittelbarkeit des Gebetsergusses nicht hemmend im Wege stehe, ihn nicht aufhalte und hindere, sondern erleichtere und fördere, mithin der Gemeinde mühelos vom Munde gehe und ihrem musikalischen Empfinden und Verständnis unmittelbar einleuchte. Nun ist die Psalmodie die musikalische Ausdrucksweise der antiken Welt (als Sprechgesang), schon für diese nicht die musikalische Sprache des Volksgesanges, sondern des Kunst- bezw. liturgischen Gesanges, daher sie schon frühe die Sache des Chors der dazu geübten Sänger geworden ist. Für die heutige Gemeinde bedarf es, um sich der Psalmodie als musikalischer Gebetssprache in liturgisch würdiger Weise (nach dem Grundsatz 1 Ko 14, 40) und mit voller Freiheit ohne Reflexion auf die Regeln der Technik zu bedienen, besonderer Schulung und Übung, wie, um sie in ihrer eigentümlichen Schönheit und Kraft zu würdigen, eines künstlich vermittelten, historischen Verständnisses. Es ist ja keine Frage, daß das letztere einer kirchlich interessierten, zumal einer geschlossenen Gemeinde nicht unschwer beizubringen ist, und daß der Gedanke, sich in der Psalmodie mit der Offenbarungsgemeinde des alten und neuen Bundes, der Kirche der Vorzeit und der Neuzeit singend-betend zusammenzuschließen, etwas ungemein Anziehendes hat und dazu ermuntert, sich in die an sich der Gemeinde ungewohnte und fremde Gesangsweise hineinzufinden. Es ist auch nicht in Abrede zu ziehen, daß es in Gemeinden von stabilem Bestande bei gutem Willen und mit Hilfe eines eifrigen Chores wohl gelingen kann, die Psalmodie zur Sache der Gemeinde zu machen und diese dahin zu bringen, daß sie mit Eifer und Andacht sich am Gesange beteiligt. Aber die Kraft und der Schwung des unmittelbaren Stimmungsergusses, wie sie dem von der Volksweise getragenen Liede eignen, wird der Psalmodie, deren melismatische Fragmente nie zum geschlossenen Bewegungsganzen der Melodie zusammenrücken, doch stets fehlen. Sie wird immer mehr den Charakter der gemeinsamen Lesung im Chor, als den des Chorgebetes an sich tragen, den Eindruck des singenden Lesens, nicht den des Gesangsgebetes machen. Sie bleibt musikalisch stilisiertes Chorsprechen, als solches ein Fremdgewächs im evangelischen Gottesdienst. Dabei thut gerade die Form der musikalischen Stilisierung der Erbauung Abtrag. Die Reflexion auf die Angemessenheit der Ausführung hindert den Sänger daran, sich dem Inhalte des Gelesenen mit voller Andacht hinzugeben; die Einförmigkeit und Formelhaftigkeit des Gesanges, dessen melismatische Wendungen in regelmäßiger Folge ohne jede Beziehung auf den Inhalt des Gelesenen wiederkehren, schwächt die Wirkung des Inhalts auf das Gemüt ab. Die musikalische Stilisierung verfehlt mithin für uns Heutige den Zweck, um dessentwillen sie allein im Gottesdienst ein Recht hat: die Wirkung des Wortes zu verstärken und die Andacht zu vertiefen, die Psalmodie wirkt ermüdend. Sie genügt nicht den Anforderungen, die wir an den ausdrucksvollen Lesevortrag machen, da die Nötigung, auf der Dominante zu verharren, die Individualisierung des Ausdrucks erschwert oder unmöglich macht, und da der Fluß der Rede durch die ohne Rücksicht auf den Zusammenhang eintretenden Ganz- und Halbschlüsse unterbrochen wird. Sie genügt aber auch nicht den Anforderungen, die wir an den Gesangsvortrag machen. Auf der einen Seite zu viel Gesang, ist sie es auf der anderen zu wenig (man vgl. das Urteil Felix Mendelssohn-Bartholdys in dessen Reisebriefen, Berlin 1870, S. 131. 140). Dagegen hilft auch nicht, was Oesterley, (Handbuch der musikalischen Liturgik, Göttingen 1863, S. 73 ff.) und nach seinem Vorgang Friedrich Haupt (Zur Reform des deutsch-evangelischen Kirchengesanges, Wiesbaden 1878, S. 65) vorschlagen: die Vertauschung der altkirchlichen Psalmodie mit der anglikanischen. Mag deren Melodik vielleicht, worüber als über eine Geschmackssache nicht zu rechten ist, dem modernen Tonempfinden näher liegen, den Charakter des Stereotypen, Ermüdenden teilt sie mit der altkirchlichen Psalmodie, und ihr gegenüber fehlt

uns das Gefühl der Pietät, das uns dem Erbgut der alten Kirche gegenüber erfüllt und über manche Herbheit und Unzuträglichkeit wegsehen läßt. — Man mache sich also in jedem Fall erst klar, in welcher Absicht der Psalm oder das Psalmstück zur Verwendung kommen soll. Handelt es sich darum, einen Psalm als Gebet der Gemeinde zu gebrauchen, so weise man den Vortag dem zu, der auch sonst das Gebet der Gemeinde vorspricht und das Psalmgebet gerade so zu behandeln hat, wie die Gebete des Kirchenbuchs. Die Gemeinde mag es sich in derselben Weise zueignen, wie die andern Gebete (mit Amen, vielleicht einem passenden, doxologischen Spruch?). Legt man Wert darauf, das Psalmgebet der Gemeinde selbst in den Mund zu legen, so greife man zum „deutschen Psalm", dem Kirchenlied. — Handelt es sich aber darum, einen Psalm als Abschnitt der hl. Schrift, als ein Stück Schriftlesung, als Zeugnis der vom Geiste Gottes ergriffenen Träger der Offenbarung, als Urlaut der ringenden, betenden Menschenseele der Gemeinde vorzutragen, damit sie sich daran erbaue, ihre Andacht sich entzünde, und ihr inneres Leben sich stärke, dann behandle man den Psalm auch wirklich als Schriftlesung, als Wortverkündigung, und beschränke sich auf ausdrucksvolles Lesen und Auslegen. Will man alsdann die Tonkunst zur Auslegung des Wortes heranziehen (s. Bd X S. 447), so lasse man ihr volle Freiheit der Bewegung innerhalb der Grenzen, welche ihr der gottesdienstliche Zweck zieht und binde sie nicht an die unter anderen Voraussetzungen erwachsenen Formen der antiken Musik, die Psalmodie. Der Versuch R. Succos, die Psalmodie in die heutige Tonkunst einzufassen und so zum Kunstgebilde, zum Wechselgebet zwischen Liturg, Chor und Gemeinde zu gestalten, hat sein Vorbild im Psalmus cum antiphona der alten Kirche. Aber, so anerkennenswert er ist, muß doch gesagt werden: nicht die künstlerische Verherrlichung der Psalmodie, sondern die künstlerische Auslegung der Psalmen selbst mit allen ihr zu Gebote stehenden Auslegungsmitteln ist die Aufgabe, die der Tonkunst, wenn sie herangezogen wird, zu stellen ist. An ihre Erfüllung haben die größten Tonsetzer von Palestrina bis Eduard Grell, von Heinrich Schütz bis auf Felix Mendelssohn und Heinrich von Herzogenberg ihre beste Kraft gesetzt. **H. A. Köstlin.**

Psellus, Michael, byzantinischer Philosoph und Theolog des 11. Jahrhunderts. — Litteratur: Leo Allatius, De Psellis et eorum scriptis, Rom 1634, wieder abgedruckt bei Fabricius, Bibl. Graeca ed. Harl. X, 41—97; K. N. Sathas, *Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη* Bd IV und V, Paris 1874 u. 1876. In den Einleitungen das beste Biographische und viel Bibliographisches. K. Neumann, Die Weltstellung des byzantinischen Reiches vor den Kreuzzügen, 1894; Gregorovius, Gesch. der Stadt Athen im Mittelalter Bd I, 1889, S. 176—184. Im übrigen Krumbacher, Gesch. der Byzantinischen Litteratur, ²1897, S. 433—444 als grundlegend für die spätere Forschung u. für das Theologische. A. Ehrhard bei Krumbacher ebenda S. 79 ff. Neuerdings auch K. Dieterich, Geschichte der byzan. und neugriech. Litteratur, Leipzig 1902 kurz und einseitig. Die Werke des Psellus sind gesammelt oder zum erstenmale gedruckt bei Friedr. Boissonade, De operatione daemonum und anderes, Nürnberg 1838, MSG Bd 122, S. 477—1186, wo auch zuletzt die Abhandlung von F. Allatius und bei K. N. Sathas a. a. O.

Von den Männern, die den Namen Psellus führen und die Leo Allatius a. a. O. bespricht, verdient nur einer hier behandelt zu werden, Konstantinos, oder wie er mit seinem Mönchsnamen hieß, Michael Psellus. Er ist geboren im Jahre 1018 (Nachweise bei Sathas a. a. O. Bd IV S. XXX). Ob in Konstantinopel oder in Nikomedien, scheint mir noch nicht ausgemacht zu sein. Für die letztere Annahme spricht die gewichtige Autorität Krumbachers, der mit andern dafür sich auf eine Stelle bei Attaliates stützt, wo von einem *Μιχαὴλ μοναχὸς ὁ ὑπέρτιμος, ὁ ἐπὶ τῶν πολιτικῶν πραγμάτων προστάς* diese Geburtsstadt ausgesagt wird, der aber nach Krumbachers Ansicht mit Psellus zu identifizieren ist. Dagegen Sathas, Gregorovius u. a. Diese werden Recht haben, wenn das Kloster des Narses, unweit dessen Psellus nach dem Brief 135 bei Sathas V, 378 geboren sein will, in Konstantinopel gelegen hat. Seine erste Bildung erhielt er von seiner Mutter, der er seinen öffentlichen Dank in der unten zu erwähnenden Leichenrede ausgesprochen hat. In seiner späteren Ausbildung herrschte wohl die Philosophie vor. In die Rechtswissenschaft führte ihn der spätere Patriarch Johannes Xiphilinos ein. Als Rechtsgelehrter verdiente er sich auch anfangs sein Brot. Unter dem Kaiser Michael Paphlagon trat Psellus in den Staatsdienst und stieg bald zu den höchsten Stellen auf. Mit kurzer Unterbrechung, wo er als Mönch auf dem bithynischen Olymp lebte, ist er auch in öffentlichen Stellungen gewesen, sei es als Professor der Philosophie in Konstantinopel, als welcher er die Titel *ὑπέρτιμος* und *ὕπατος τῶν φιλοσόφων* führte, sei es als kaiserlicher Minister. Sein Todesjahr ist unsicher. Wenn das von ihm geschriebene

Vorwort der Dioptra des Philippos Monotropos, die 1096 oder 1097 abgeschlossen ist, auch zu der Zeit abgefaßt ist, wird man des Psellus Lebenszeit auch soweit hinauszurücken haben.

Der Charakter des Michael Psellus wird nicht gelobt. Es wird ihm Ehrgeiz, Eitelkeit und Servilismus vorgeworfen. Doch macht Krumbacher mit Recht darauf aufmerksam, daß sein Leben in die traurigste Periode der byzantinischen Geschichte fällt (1025--1081), wo es für einen Mann am Hofe schwer war, den Charakter rein zu halten. Unbestritten ist, daß er der gebildetste Mann seiner Zeit und einer der größten Polyhistoren in Byzanz überhaupt gewesen ist. *Τὰ πολυάριθμα καὶ ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον ἄγνωστα πονήματα τοῦ Ψελλοῦ ἀποτελοῦσι πλήρη σειρὰν ἐπιστημονικῆς ἐγκυκλοπηδείας, ὑποδιαρούμενα εἰς φιλοσοφικὰ, θεολογικὰ, ἰατρικὰ, φυσικομαθηματικὰ, παιδαγωγικὰ καὶ ἱστορικά.* Begeistert für Hellas und den Hellenismus, wie Gregorovius schön ausführt, ein Meister im Stil und in der Rede, konnte er gerade durch diese Eigenschaften bei seinem Volke nachhaltige Anregungen geben und teilweise neuschöpferisch wirken. Namentlich auf dem Gebiete der Philosophie, wo er, selbst ein Kenner und Verehrer Platons, das Studium dieses unvergänglichen Philosophen wieder belebte. Für ihn, auch als Theologen, ist bezeichnend das Wort der Schätzung Platons: „*Ἐγὼ δὲ τοῦτ ἂν φαίην διατεινόμενος, ὡς οὐδεὶς ἂν τῶν πάντων ἀνθρώπων διαμιλλήσατο Πλάτωνι ἢ ὁ μέγας ἐν θεολογίᾳ Γρηγόριος*" (Sathas a. a. O. Bd IV S LIII. Übrigens hat Platon den Psellus nicht der Kirchenlehre abtrünnig gemacht, doch war seine philosophische Stellung seinen orthodoxen Zeitgenossen auffällig, so daß sogar sein Freund Johannes Xiphilinos gegen ihn auftrat. So ist ein Einfluß des Platonismus auf die Gestaltung der Kirchenlehre auch kaum zur Geltung gekommen.

Von den theologischen Schriften des Psellus scheint das Wenigste gedruckt zu sein. Auf exegetischem Gebiete ist seine Erklärung des Hohen Liedes zu nennen (MSG a.a.O. S. 539—696. Schon der Titel weist darauf hin, daß Psellus hier den *ἑρμηνείαις τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης, τοῦ ἁγίου Νείλου καὶ τοῦ ἁγίου Μαξίμου* folgt. Demgemäß giebt er zuerst eine Zusammenstellung der Meinungen *τῶν γ΄ πατέρων*. Seine eigenen Gedanken knüpft er in der Form von politischen Versen an. Er deutet das Hohe Lied wie Gregor von Nyssa auf das Verhältnis der Seele zu Christus. Kirchengeschichtlich wichtig ist der Dialog *Περὶ ἐνεργείας δαιμόνων*, bei MSG S. 819—876, früher schon von Boissonade herausgegeben. Die Personen des Dialogs sind Thrax und Thimotheos. Jener kommt gerade von Thrazien, dem Heimatlande der Euchiten oder Enthusiasten, jener gnostischen Sekte des 11. Jahrhunderts, und berichtet nun von diesen. Er erzählt von dem Zusammenhange der neuen Irrlehre mit dem Manichäismus, von Satanael, dem Sohne Gottes, den furchtbaren Mysterien der finstern Sekte, ihrer Dämonenlehre u. s. w. Diese Schrift ist die Hauptquelle für die Kenntnis der Euchiten, die mit dem großen Stamme zusammenhängen, dem auch die Bogomilen und Massalianer entsproßt sind. Eine gewisse historische Bedeutung hat das Enkomion des P. auf Symeon den Metaphrasten erlangt, das bei MSG Bd 114 abgedruckt ist. Bis auf unsere Zeit hat seine Autorität für die Bestimmung der Chronologie der Metaphrasten gegolten, obwohl er sich hier erheblich geirrt hat. Auch die Charakteristiken der vier großen Kirchenlehrer Gregor von Nyssa, Basilios von Käsarea, Joh. Chrysostomos und Gregor von Nazianz gehören hierher (MSG 122, 901—908). Verfasser will sie nach Form und Inhalt als Redner mit Lysias und Demosthenes vergleichen. Obgleich die großen Gedächtnisreden des Psellus auf die drei Patriarchen Michael Kerularios, Konstantinos Lichudes und Johannes Xiphilinos (Sathas a. a. O. IV S. 303—462) wohl besser als Reden gewürdigt werden, so mögen sie doch um ihres geschichtlichen Interesses hier erwähnt werden. „Kein Humanist im Abendlande hätte Skizzen von so feiner Psychologie oder von so philosophischer Schulung zu verfassen vermocht, als die Gedächtnisreden des Psellus sind" (Gregorovius a. a. O. S. 176). Bei Kerularios schlägt auch mächtig die Polemik gegen „Altrom" durch. Die dritte der Reden ist nicht vollständig erhalten. Den Charakter einer Abhandlung trägt die *διδασκαλία παντοδαπή* (MSG a. a. O. 687—784). Vorab ist zu bemerken, daß es zur Zeit zweifelhaft erscheint, ob diese Schrift nicht aus mehreren zusammengezogen ist. Dositheos, Patriarch von Jerusalem (gest. 1715), giebt in seinem *Τόμος ἀγάτης*, Jassy 1898, S. 490—493 unter dem Titel: *Τοῦ Ψέλλου πρὸς Μιχαὴλ τὸν Κομνηνὸν κεφάλαια θεολογικὰ ἕνδεκα* eine Schrift, die sich mit den 13 ersten Kapiteln der *διδασκαλία παντοδαπή* fast deckt. Kapp. 1—9 sind bei Migne und Dositheos gleich. Kapp. 10 und 11 enthalten dasselbe wie Kap. 10 bei Dositheos. Dann folgt das 13. Kapitel von Migne, als 11. bei Dositheos. Nach des letzteren Worten

in der Einleitung hat er aber nicht etwa eine Veränderung in dem von ihm Vorgefundenen vorgenommen. Doch spricht sachlich nichts dagegen, daß die Fassung der Schrift bei Migne ursprünglich ist. Die Byzantiner liebten es, in loser Form mit kurzen Abschnitten über die verschiedensten Dinge in einer Schrift zu handeln. So ist die *διδασκαλία* eine Art von Kompendium wissenschaftlicher Belehrung über die Fachausdrücke in der Dogmatik, sowohl bei der Theologie (Trinitätslehre) und Christologie, wie der Anthropologie und Ethik. Dann erhalten auch die Metaphysik, die Astronomie und die Kosmologie ihr Recht. Der platonische Standpunkt herrscht, so weit er überhaupt in Betracht kommt. Den Anfang macht aber ein orthodoxes Glaubensbekenntnis, in dem gegen die Lateiner gelehrt wird, daß der Geist ewig nur vom Vater ausgeht, dagegen der Welt durch den Sohn mitgeteilt wird.

Seltsam berührt auch die dogmatische Belehrung des Kaisers Michael Dukas über Trinität, Christologie und die sieben allgemeinen Synoden in politischen Versen (bei MSG a. a. O. S. 811—818). Das Stück über die Synoden kommt nach Krumbacher auch häufig allein vor. Von Interesse wäre es, die bei Sathas V S. *πδ'* angemerkte *ἀπόδειξις ἀπὸ διαφόρων λόγων τῆς Κυρίου ἐνσωματώσεως* kennen zu lernen. Der Zusatz: „*ἐστάλη πρὸς τὸν σουλτάνον ἀπὸ τοῦ βασιλέως*“ zeigt, daß wir es mit einem apologetischen Werke gegen den Islam zu thun haben. Dem philosophischen Gebiete nähern sich verschiedene Abhandlungen. Zuerst die *περὶ ὁρισμοῦ τοῦ θανάτου* (MSG a. a. O. S. 915—920). Man hat das Gefühl, als ob der Allmacht Gottes darin etwas das Gebiet verkürzt würde. Mit der heidnischen Dämonologie beschäftigt sich der kurze Artikel *Τίνα περὶ δαιμόνων δοξάζουσιν Ἕλληνες* (MSG a. a. O. S. 875—882). Sorglich stellt er seine korrekte, weil der Kirchenlehre konforme, Meinung in der Sache voran. Rein philosophischen Inhalts sind die Stücke: *Δόξαι περὶ ψυχῆς* (MSG a. a. O. S. 1029—1076), wo wesentlich die Ansichten Platons und Aristoteles zur Frage kommen, und der Kommentar *εἰς ψυχογονίαν τοῦ Πλάτωνος*. Diese sowie andere würden aber bei genauerem Studium der Theologie des Psellus zu berücksichtigen sein. Von den geistlichen Reden unseres Helden ist fast nichts veröffentlicht. Denn die Rede auf seine Mutter, die schon oben erwähnt wurde, und die für seine Biographie Wertvolles enthält, sowie die Rede auf seine unerwartet verstorbene Tochter Styliane (bei Sathas V, 31—87) kann man nicht den geistlichen Reden zurechnen. Und doch sind geistliche Reden in großer Zahl handschriftlich von ihm aufbewahrt. Schon die Angaben der Texte: Jo 1, 1; Jo 4, 23; Lc 12, 49; Jo 5, 17; Lc 22, 18; Jo 1, 51; Lc 2, 52; Phi 2, 7; Mt 12, 31; Mt 24, 42, die man aus den Angaben von Sathas V S. *ξ* schließen kann, zeigen, daß in diesen Reden manch edles Problem angefaßt ist. Daneben stehen noch eine Menge anderer Betrachtungen über Themata aus dem Alten Testament, über Worte der Väter u. a. Schade, daß für die Byzantiner nicht eben solches Interesse geherrscht hat, wie für die abendländischen Scholastiker. Daß Psellus sich auch als Dichter versucht hat, haben wir schon oben gesehen. Daß er den Vers aber auch zu rücksichtslosem Spott gebraucht, der keinen Respekt vor der Kirche erkennen läßt, zeigt das Gedicht gegen seinen früheren Klosterbruder Jakobos, der ihn wegen seines schnellen Verlassens des Klosterlebens angegriffen hatte. Das Lied hat ganz die Gestalt eines Kirchenliedes, enthält aber Schmähungen des Jakobos, die wenig zu der Stimmung eines Kirchenliedes passen. Ich citiere den ersten Vers, zugleich zur Kenntnis des damaligen griechischen Mönchtums: *Μέθοι καὶ πότοι καὶ χοροί, Ἰάκωβε, ἡ σὴ πανήγυρις, καὶ σὺν ποτῷ κρότοι, καὶ τρυφαὶ καὶ χάριτες, ὀρχίσματα καὶ κύμβαλα, καὶ βοτρύων ἐκθλίψεις, καὶ ῥάγες ληνοβατούμενοι καὶ κοιλίαι πίθων πληρούμεναι* (Sathas V S. 177). Etwas versöhnt mit diesem maßlosen Ausbruch der beleidigten Eitelkeit der Sinn des Psellus für das Volkstümliche, den bei ihm man nicht vermuten sollte. Freilich ist es nicht ganz sicher, ob wir es hier wirklich mit Liebe zum Volkstümlichen zu thun haben. Michael Psellus ist nämlich der erste oder einer der ersten Byzantiner, die die Sprichwörter des Volks für moralische Belehrung verwendet haben. Auch hierzu hat Sathas interessante Veröffentlichungen gemacht (V, 544 ff.). Das auch uns geläufige „*Ἀπὸ σαλὸν καὶ μεθυστὴν ἀκούσεις ἀλήθειαν*“ wendet Psellus z. B. schließlich: „*Ἡμῖν δ' ἀλλ' οὗτοι κήρυκες εἶεν τῆς ἀληθείας, κἂν Ἰουδαῖος βλασφημῇ, κἂν Ἕλλην ἀντιλέγῃ.*“ Das harmlose *Ὅπου πολλὴ ἀγάπη, ἐκεῖ καὶ πολλὴ μάχη* findet er im Leben der Protoplasten bewahrheitet, die zuerst eine große Liebe zur Schlange hatten. Dann kam es zu der Feindschaft zwischen deren Samen und des Weibes Samen. Sagt ein scherzhaftes Wort: „*Ὡς εὕρῃς τὸν καιρὸν φάγε καὶ τὸν λαγών*“, so ist darin nach Psellus eine Deutung auf Paulus angezeigt, der alles allen geworden ist, damit er alle gewinne.

Hiermit ist Psellus einer der Begründer oder Neubegründer einer besonderen Litteraturgattung geworden, wie Krumbacher in seinem geistreichen Buch: „Mittelgriechische Sprichwörter, München 1893" weiter ausgeführt hat. Vgl. auch Byzant. Litteraturgeschichte^2, S. 905.

Was Psellus sonst geschrieben, gehört nicht hierher. Es ist dafür auf Krumbacher zu verweisen. Genannt sei nur noch sein Geschichtswerk Ἡ Χρονογραφία, die die Zeit von 976—1079 umfaßt und von Sathas IV S. 3—299 und neuerdings in der Sammlung von Prof. Bury 1899 herausgegeben ist (Byz. Zeitschr. IX, 492). Genannt seien auch seine zahlreichen Briefe, die namentlich bei Sathas V sich finden. **Ph. Meyer.**

Pseudepigraphen des Alten Testaments. — *Zur Litteratur im allgemeinen.* 1. *Texte, Originale und Uebersetzungen.* Fabricius, Codex pseudepigraphus V T.^{2} I—II, 1722—23; Gfrörer, Prophetae Veteres pseudepigraphi 1840; Hilgenfeld, Messias Judaeorum, 1869; Fritzsche, Libri apocryphi V T. 1871; Bissell, The Apocrypha of the Old Test. 1880; Zöckler, Die Apokryphen nebst einem Anhang über die Pseudepigraphenlitteratur, 1891; Winter und Wünsche, Die jüdische Litteratur seit Abschluß des Kanons I, 1894; Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des ATs, 1—2, 1900; Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen 1904; ders., Handbuch der neutestamentlichen Apokryphen, 1904.

2. *Einleitung.* Dillmann, Pseudepigraphen des ATs in der 2. Aufl. dieser RE; Reuß, Geschichte der hl. Schriften ATs^2 1890; Deane, Pseudepigrapha: An account of certain apocryphal sacred writings of the Jews and early Christians 1891; Thomson, A critical review of apocalyptical Jewish literature 1891; de Faye, Les apocalypses juives 1892; König, Einl. ins AT, 1893, 491 ff.; Strack, Einl. ins AT^4, 1895; Cornill, Einl. ins AT$^{3.4}$ 1896; Schürer, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi^3 III, 1898. Die Artikel: Apocalyptic Literature in Cheyne-Blacks Encyclop. Bibl.; Hastings Dictionary of the Bible und Apocalypse in The Jewish Encyclop. I, 1901 (von Singer).

3. *Inhalt und Zweck* (mit Ausschluß der gelegentlich alttestamentliche Pseudepigraphen berücksichtigenden neutestamentlichen Einleitungs- und religionsgeschichtlichen Litteratur). Aus der in Schürers Gesch. d. jüd. Volkes^3 II, 1898 vor § 29 stehenden Litteraturübersicht seien hier hervorgehoben bezw. als Ergänzung dazu genannt: Corrodi, Gesch. des Chiliasmus 1781; Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung d. Johannes, 1. Aufl. 1832, 2. Aufl. 1852; Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils, 1838; Hilgenfeld, Die jüd. Apokalyptik, 1857; Langen, Das Judentum in Palästina zur Zeit Christi, 1866; Ewald, Gesch. d. Volkes Israel V^3, 1867; Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte^2, 1873; Vernes, Histoire des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à l'empereur Hadrien 1874; Drummond, The Jewish Messiah, 1877; Smend, Die jüd. Apokalyptik ZatW 1885, 222 ff.; Sack, Altjüd. Religion 1889; Thomson, Books which influenced our Lord and his Apostles, 1891; Gunkel, Schöpfung und Chaos 1894; O. Holtzmann, Neutestamentliche Zeitgeschichte, 1895; ders., Das Ende des jüd. Staatswesens (in Stades Gesch. des Volkes Israel II, 273 ff.); Bousset, Antichrist, 1895; ders., Apokalyptik, RE^3, I, 612 ff.; Hühne, Die messianischen Weissagungen des jüdischen Volkes bis zu den Targumim, 1899; Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten VI, 1899; Winckler und Zimmern, Die Keilinschriften u. d. Alte Test. von E. Schrader, 3. Aufl. mit Ausdehnung auf die Apokryphen, Pseudepigraphen und das Neue Test., 1902; Bousset, Die Religion des Judentums, 1903; Perles, Boussets Rel. d. Judent., 1903; Bousset, Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum, 1903; Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, 1903; Baldensperger, Die messian. apokalypt. Hoffnungen des Judent. (= Selbstbewußtsein Jesu^3) 1903; Friedländer, Geschichte der jüd. Apologetik, 1903; Weinel, Apokalypsen (s. unter 1 Hennecke 199 ff.) 1904. Vgl. auch die Artikel Eschatology in Hastings Dictionary of the Bible und in der Encyclop. Bibl. von Cheyne-Black.

I. *Prolegomena zur Einführung in die Pseudepigraphen des ATs.* 1. *Name und Begriff.* Pseudepigraphen des ATs pflegt man in der protestantischen Kirche eine Reihe biblischartiger Schriften zu nennen, die vorübergehend und in einzelnen Kirchengemeinschaften mehr oder minder großes Ansehen genossen, aber, so weit wir wissen, weder in die griechischen Bibelhandschriften (außer Ps. Sal., Test. XII Patr. u. Test. Jobi), noch in die lateinische Kirchenbibel (außer IV Esra) aufgenommen worden sind. Die von der Unechtheit des Verfassernamens hergenommene Bezeichnung ist nicht ganz glücklich. Denn einerseits sind z. B. kanonische Bücher wie Dt, Pr, Prd, Da Pseudepigraphen und finden sich solche auch unter den Apokryphen des ATs z. B. Ba, Brief Jer., Wei und andererseits trifft streng genommen auf Werke wie das Martyrium Jesajas das Merkmal der Pseudonymität nicht zu. Da aber die pseudepigraphische Form wenigstens den meisten dieser Schriften eignet und für sie wenn auch nicht das wichtigste, so doch eins der nicht unwesentlichen Merkmale ist und Pseudonymität überhaupt den ganzen Zeitraum, dem dieses Schrifttum angehört, charakterisiert, so behält der jetzt übliche Name immerhin gewisses Recht und guten Sinn.

Man unterscheidet Pseudepigraphen des A und NTs, rechnet aber zu den ersten nicht etwa alle jüdischen Pseudepigraphen und zu den anderen alle christlichen, sondern versteht unter Pseudepigraphen des ATs überhaupt alle die Schriften, die einer alttestamentlichen Person unterschoben sind, oder sie betreffen, mögen sie nun jüdischer oder christlicher Herkunft sein. Den Titel neutestamentliche Pseudepigraphen reserviert man dann für die Evangelien, Apostelgeschichten, Apostelbriefe und Apokalypsen, die unter christlicher Fahne segeln, ersetzt ihn aber besser, da eine Mittelklasse zwischen Apokryphen und Pseudepigraphen, der der Name Apokryphen zukäme, hier nicht vorhanden ist, durch den Namen „Apokryphen des NTs"

2. Gegenwärtiger Stand der Forschung. Das Studium der Pseudepigraphen hat früher meist als besonderes Steckenpferd einzelner, oft mit kopfschüttelnder Verwunderung angestaunter Gelehrten gegolten. Erst mit dem durch die Tübinger Schule angeregten Interesse für das Spätjudentum als einer Vorstufe des Christentums, hat sich die wissenschaftliche Arbeit energischer der biblischen Pseudepigraphenlitteratur zugewendet. Hervorragende Pionierarbeiten sind seit Beginn und besonders seit Mitte des verflossenen Jahrhunderts in Textpublikationen geleistet worden, an denen Dillmann, der Verfasser des Artikels „Pseudepigraphen" in der 1. und 2. Aufl. dieser RE, mit am meisten beteiligt war. Das moderne Komplement zu dem noch immer sehr nützlichen Cod. pseudepigraphus von Fabricius 1713 ff. ist das dreibändige Werk von Schürer (Geschichte des jüd. Volkes[3], 1898—1901), besonders der 3. Band, der den guten Durchschnitt unseres heutigen Wissens von den Pseudepigraphen, obgleich für manchen hie und da etwas zu reserviert, widerspiegelt. Marksteine in der Erforschung der Pseudepigraphen bedeuten die im Verein mit andern Gelehrten von Kautzsch 1900 und Hennecke 1904 gebotenen Übersetzungen, mit zum Teil vortrefflichen Einleitungen und Anmerkungen. Letztere beide Werke führen die Forschung in natürlicher Weise über die in Schürers Standwerk niedergelegten Ergebnisse teilweise hinaus. Durch die aufblühende orientalische Philologie, besonders die Assyriologie, ist es in den letzten Jahrzehnten möglich geworden, den Ursprung einzelner in den Pseudepigraphen wiederkehrender Stoffe zu prüfen; besonders hat Gunkel die Resultate der Assyriologie in diesem Sinne geschickt verwendet. Aber die Frage nach der Herkunft der apokalyptischen Stoffe bedarf besonderer Vorsicht und ist vielfach noch gar nicht spruchreif. Das Spätjudentum ist eine viel zu komplizierte Größe, als daß sie nur von einer, etwa von der babylonischen Ecke aus betrachtet werden kann. Persien, das Späthellenentum und Ägypten haben ihre Kulturströme in das Sammelbecken der jüdischen Apokalyptik entsendet — der Entmischer ist noch nicht da! Und schließlich ist die Entlehnungsfrage oder die Urgeschichte der in die jüdische Apokalyptik gedrungenen Fremdkörper nicht die Hauptsache bei dem Studium der Pseudepigraphen.

3. Gegenstand und Charakter. Die im Folgenden näher zu besprechenden Schriften sind sämtlich, soweit jüdischer Herkunft, Produkte des Spätjudentums, gehören also, wie das im einzelnen sub II zu zeigen ist, in die Zeit der syrischen Religionswirren bis zum letzten großen Aufstand gegen die Römer (170 v. bis 135 n. Chr.). Obwohl dieser Zeitraum volle 3 Jahrhunderte umspannt und der konkrete Anlaß für die Entstehung der einzelnen Schriften oft wechselt, so weisen sie doch einen weitgehenden Konsensus innerer und äußerer Merkmale auf. Es sind zumeist Kampfschriften mit doppelter Front. Es handelt sich um eine Auseinandersetzung mit dem Heidentum außerhalb und innerhalb des Judentums. Beiden gegenüber werden die Rechte und Interessen des wahren Judentums vertreten. Das Losungswort ist die ἀμιξία, die פְּרִישׁוּת 2 Mak 14, 38 die strenge Absonderung von den Heiden. Anderseits sucht man gerade die Heiden ins Judentum herüberzuziehen, das daher für die Zwecke der Propaganda in den verlockendsten Farben geschildert wird. So lassen sich die Pseudepigraphen, als Ganzes angesehen, als nationale Theodiceen und Apotheosen des dem Untergang zueilenden Judentums bezeichnen. Mit dem apologetischen Zweck steht in engstem Zusammenhange der andere, die Gläubigen zum Ausharren in dem väterlichen Glauben zu ermutigen. So sind manche Pseudepigraphen überwiegend, andere nur schichtweise Trost- und Mahnreden an die Gerechten in Israel. Aber was nun den Inhalt dieses wahren Judentums nach unseren Pseudepigraphen konstituiert, ist in vieler Hinsicht dem älteren Judentum und gar dem vorexilischen Israel gegenüber ein Novum. Eine der Voraussetzungen des Spätjudentums, die es mit der unmittelbar vorhergehenden Epoche teilt, ist das Gesetz, das es wiederum trennt von der vorexilischen Zeit. Seitdem die Toleranz der heidnischen Machthaber der jüdischen Gemeinde aufgehört und das jüdische Gesetz die Spottlust und Verfolgungssucht der Hellenen erregt hat, ist der fromme Jude bereit, für es zu leiden, ja zu sterben.

Die Blutprobe für das Gesetz ist gegenüber der ersten Hälfte der nachexilischen Zeit etwas Neues. Der Lohn des Gesetzes ist die Seligkeit der Endzeit, an der die verstorbenen Gerechten, besonders die Glaubensmärtyrer durch Auferstehung teilnehmen. Enthüllungen über die Endzeit bilden nun den hauptsächlichsten Gegenstand der Pseudepigraphen, danach heißen die meisten dieser Schriften: Apokalypsen, d. h. Offenbarungen über das Ende und werden Pseudepigraphen und Apokalypsen häufig geradezu als Synonyma gebraucht. Mit gutem Recht, denn wie eben gesagt, sind die meisten der erhaltenen Pseudepigraphen eigentliche Apokalypsen und selbst da, wo das haggadisch-midraschartige oder das philosophische Element überwiegt, fehlt es nicht an endzeitlichen Aufschlüssen. Ohne hier die Unterschiede in der Ausgestaltung des eschatologischen Bildes in den einzelnen Schriften näher wiedergeben zu können, soll wenigstens das allen Charakteristische und der Unterschied von der am nächsten verwandten älteren prophetischen Hoffnung und das Gemeinsame mit ihr hervorgehoben werden. Die bescheidene Zukunftshoffnung der Hauptvertreter der vorexilischen Prophetie ist jetzt zu einer riesengroßen Illusion geworden. Das Exil und die immer unheimlicher anschwellende Weltmacht haben das rapide Wachstum gefördert. Wenn wir Fl. Josephus **bell. jud. VI**, 5, 4 trauen dürfen, so würden der jüdischen Idee vom Untergang der Heidenmacht die im ganzen Orient verbreiteten Weissagungen vom baldigen Sturz der Römerherrschaft durch einen aus dem Orient stammenden Retter mit entgegengearbeitet haben. Hatte ein Jesajah nach dem Läuterungsgericht über Jerusalem eine Wiedergeburt Judas in den Grenzen des Davidischen Reiches erhofft (Jes 1, 26), so wird in den Apokalypsen der griechischen und römischen Weltperiode das Hellenen- oder Römertum endgiltig von dem Judentum abgelöst. Unverkennbar liegt hier eine stark vermehrte Auflage der alten volkstümlichen Erwartungen vom Jom Jahwe zur Zeit des Amos vor. Mit dem Exil, das die äußere Katastrophe über Israel bringt, dringt die von Amos und den in seinen Bahnen gehenden Propheten bekämpfte national-chauvinistische Hoffnung auch in die, später kanonisch gewordene, Prophetie ein und läßt die Jes 40 ff., Hag, Sach und Joe von Jerusalem als zukünftigem Zentrum der Welt träumen, erfüllt nun auch die Apokalyptiker mit dem Wahn der ewigen Erhebung des Judentums zur Zeit des heftigsten Zusammenpralls mit den Heiden und bereitet so das äußere Ende des jüdischen Volkes vor, das auch innerlich inzwischen ein anderes Israel geworden war. Mit dem Exil war auch die Volksseele gebrochen, man hängte sich schließlich an das Gesetz und hoffte durch dieses Mittel auf ein Wiederaufleben der guten alten Zeit — sie blieb aus — Israel bekam seine alte Freiheit nicht wieder, es blieb ein Gast im eigenen Heim, die makkabäische Freiheitsperiode war nur ein kurzer Traum. So bemächtigte sich vieler der Zweifel an der alten nationalen Kraft, die zudem durch den täglichen Kontakt mit den Heiden immer mürber geworden war. Die frühere derbe Diesseitsfreudigkeit findet keinen äußeren Halt mehr und weicht dem Verlangen nach anderem Brot fürs tägliche Dasein. So treibt auch das Spätjudentum in jene Jenseitsstimmung hinein, die die ganze ausgehende alte Zeit charakterisiert und das schönste, wenn auch gefährlichste Erbgut der antiken an die moderne Welt geworden ist. Diese Jenseitsstimmung greift in die nationalen Zukunftsbilder der Apokalyptik ein, sie vergeistigend, sie hie und da ganz verdrängend, oder mit ihnen unentwirrbar sich mischend, oder unvermittelt neben sie tretend. So träumt und spekuliert man nun von dem Ende des jetzigen Äon und hofft auf den vom Himmel kommenden neuen Äon, man redet von dem ewigen und seligen Leben, das den aus den Enttäuschungen und Bitterkeiten des Daseins Erlösten hinfort beschieden sein wird (Weinel bei Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen S. 200 f.). Der Himmel, einst von den Israeliten mit diskreter Scheu betrachtet und nur für wenige Bevorzugte geöffnet, ist jetzt das Ziel und die Heimat ganzer Kreise von Frommen. Aber es ist ein anderer Himmel als der alte, es ist der immer mehr spiritualisierte neue Himmel, von dem schon Jes 40 ff. die Rede ist. Jetzt gehört noch die Welt den Heiden, sie ist das Reich des Bösen — der Gott Israels, seit der Zeit der großen Propheten als der alleinige Herr Himmels und der Erde erkannt, hat sich für jüdisches Empfinden sozusagen auf sein Altenteil zurückgezogen, er läßt die Welt durch Engel regieren, er duldet die Herrschaft des Bösen und läßt sie ihren Gipfel erreichen. Aber dieser Dualismus, der in keiner Apokalypse fehlt, ist in der Endzeit überwunden. Denn alsdann ist Satan mit seiner Anhängerschaft zur Hölle gestürzt oder für immer beseitigt, auf das Reich der Finsternis folgt das Reich des Lichtes, es beginnt die ewige Herrschaft Gottes und seiner himmlischen Scharen, denen sich das fromme und auserlesene Israel beigesellt. Schließlich kommt es auch auf diesem Wege zu einer Ehrenrettung und Verherrlichung Israels, darüber kommt selbst **IV** Esra die sympathischste und philosophischste aller Apokalypsen nicht hinaus,

aber der Begriff Israel hat etwas Schillerndes, es ist eine Art höheres als das bloße fleischliche Israel, jedenfalls bedeutet Israels endzeitlicher Triumph über die Heiden einen Triumph des Guten über das Böse. Nur in den wenigsten Apokalypsen spielt der himmlische, präexistente Messias eine hervorragende Rolle bei der Weltkatastrophe, im allgemeinen tritt er hinter Gott zurück. Zur Befriedigung des durch die letzten Drangsalsperioden Israels besonders geweckten Verlangens nach einer neuen und besseren Welt bot sich den von ihm ergriffenen Kreisen eine uralte, von den verschiedenen Zentren der antiken Kultur von jeher schon und jetzt aus uns noch nicht erkennbaren Ursachen besonders stark Propaganda machende mythologische Naturphilosophie an, die als esoterisches Wissen gepflegt und mit dem Reiz des Geheimnisvollen umwoben, alle Rätsel der Vergangenheit und Zukunft, des Anfangs und des Endes zu lösen versprach. Auch im Judentum fanden sich Jünger, die in jene große Bewegung der Geister hineingerissen wurden, die später in der Gnosis ihren Zenith erreichen sollte. Wie einst Saul kurz vor seinem Ende von der heidnischen Zauberin in Endor sich das Schicksal künden ließ, so lauschen jetzt die Apokalyptiker am Ausgang der Geschichte Israels auf die Offenbarungen heidnischer Mantik und lassen sich Antwort geben auf die bangen Fragen nach der Zukunft Israels. Als gelehrige Schüler fremder Meister erleben sie nach äußerer Vorbereitung (z. B. Virginität, Fasten u. dgl.) in der Verzückung neue, wenn auch an die alten Muster sich schließende Enthüllungen, die sie nachher bei der Niederschrift ihrer Gesichte stilisieren und aus dem immer umfänglicher gewordenen Schatz oft unverstandenen, und auch von uns nicht weiter deutbaren geheimnisvollen Wissens ausschmücken, daher auch der musivische Charakter vieler Apokalypsen. So hat die Apokalyptik jene halb heidnischen, halb monotheistischen phantastischen Bilder erzeugt, die von jeher mit Recht als eins der besonderen äußeren Merkmale der Apokalypsen gegolten und den Abscheu des nüchternen modernen Menschen gegen jene bizarre Litteratur erregt haben. Daher auch der häufige Symbolismus der Apokalypsen, das Geheimthun mit Rätselnamen, Zahlen, Tierbildern u. s. w. Die Apokalyptik ist das propagandistische Mittel der neuen Lebensweisheit geworden. Übernommen, um die Unruhe des Gemüts zu befriedigen, macht sich die fremde Geheimweisheit in einzelnen Apokalypsen wucherpflanzenartig breit, daß sie statt den Interessen des Herzens zu genügen, eher der Eitelkeit des von der unwissenden, aber neugierigen Menge wie ein höheres Wesen angestaunten Geheimwissers Vorschub leisten. So liest sich der äth. Henoch z. B. wie ein Buch der großen Wunder in Natur und Geschichte, das oft mehr der Neugier statt der Erbauung dient. Aber derartige Bücher entsprachen dem Geschmack der Zeit für das Groteske. Das neue Zungenreden konnte eben nur Gehör finden, wenn es in der Weise der älteren Prophetie geschah. Pseudonymität, von alters in Israel geübt, und vielleicht überhaupt eins der charakteristischen Merkmale der gesamten, im Zeichen der Apokalyptik stehenden Schriftstellerei des alexandrinischen Zeitalters war daher die gegebene Form der Apokalypsen. Durch den sich immer fester ausbildenden Kanon heiliger Schriften war festgestellt, welche Stimme in Israel Anspruch auf Autorität besaß. So hüllte sich nun die neue Prophetie in den Mantel der alten und konnte so vielleicht auch besser bei den Machthabern, besonders den Bedrückern des jüdischen Volkes dem Verdachte der politischen Agitation entgehen. Gelegentlich scheut sich der Apokalyptiker selbst nicht, in altheidnischer Maske aufzutreten: vgl. die Sibyllinische Dichtung. Die Anlehnung an uralte Autoritäten war auch durch den Anspruch der Apokalypsen, uralte Weisheit vorzutragen, geboten: thatsächlich steckt ja in dem apokalyptischen Mischmasch ein Stück uralter, freilich heidnischer Lehre. In Wirklichkeit sind die biblischen Namen nur Decknamen für irgend eine esoterische Jüngergemeinde, die vielleicht den biblischen Helden als Ordensheiligen verehrte. Für das Gefühl der großen Menge war der biblische Name der Garantieschein für die Wahrheit und Kirchlichkeit der Weissagung. Man beglaubigt näher den alten Seher für die Gegenwart, indem man ihn mit einem übermenschlichen Wissen ausstattet, ihn Wunder verrichten läßt, vor allem indem man ihm eine Reihe eklatant erfüllter Weissagungen in den Mund legt, so daß die Leser seiner Schrift ihm auch da Glauben schenken, wo für sie selbst die Zukunft beginnt. Der Wendepunkt der in Futurform gebotenen Vergangenheitsschilderung zur wirklichen Zukunftsschau ist die Gegenwart des Verfassers und für uns der Ausgangspunkt zur Bestimmung der Abfassungszeit seiner Schrift. Was der Apokalyptiker vortragen will, ist höchste Lebensweisheit. Daher kann sie nur von oben selbst stammen. Alle seine Worte und Bilder hat er selbst in der Verzückung in höheren Regionen geschaut, sie abgelesen von den himmlischen Tafeln — denn alles Werden und Sein ist im Himmel vorausbestimmt und vorausgebildet —, er hat sie auf seinen Reisen durch Himmel, Lüfte, Erde

und Unterwelt erlauscht, Engel haben ihm das Mitgeteilte zugeraunt und sind auch die Interpreten der Bilder und Gesichte. Auch die alte Prophetie bedient sich gelegentlich solcher Mittel, das dort gelegentliche ist aber hier die Regel; Ezechiel, Haggai und Sacharja bilden die Übergänge zu der neuen Form des Weissagens. Der neue Prophet muß endlich nachweisen, warum gerade erst mit ihm das Ende kommt, er muß deshalb die Zeichen nennen, die für das Nahegerücktsein der Weltkatastrophe sprechen. Die Angabe der Gründe für das bisherige Ausgebliebensein der längst fälligen Erfüllung ist mit eine der unerläßlichen Aufgaben des Apokalyptikers. Nach dieser Seite hin können die Apokalypsen Prolongationsscheine der ausstehenden Erfüllung genannt werden, ohne damit freilich das Hauptmerkmal zu treffen. Unter Zusammenfassung der obigen Ausführungen läßt sich sagen: Apokalypsen sind in Form von Geheimnissen und unter der Maske eines berühmten Namens der Vergangenheit gebotene Enthüllungen über die bisher ausgebliebene, aber jetzt sicher bevorstehende selige Endzeit, mit der an das gegenwärtig von den Heiden geplagte Israel die ewige Herrschaft über seine Feinde und damit der definitive Triumph des Guten über das Böse kommt. Die Apokalyptik will selbst die Nachfolgerin der älteren Prophetie sein und ist es auch thatsächlich, sie setzt fort die ältere Verkündigung von dem Endgericht und der dann folgenden Heilszeit mit der Richtung auf das Transzendentale und Universale, ohne freilich beides schon rein zum Durchbruch zu bringen. So bildet sie zeitlich und sachlich eine Übergangsepoche. Hier konnte dann das Evangelium einsetzen mit der als seliges Geheimnis verkündeten frohen Botschaft vom Heil der neuen Zeit für alle Völker und Menschen.

4. Interesse. Unser Interesse an den jüdischen Apokalypsen kann verschieden sein. Man kann die Apokalypsen vom kultur- und religionsgeschichtlichen Standpunkt aus lesen. Dann machen sie uns zunächst quellenmäßig mit den religiösen, sittlichen und sonstigen Vorstellungen des Spätjudentums bekannt, durch die kanonischen Schriften des AT erhalten wir noch kein abschließendes Bild, die pseudepigraphische Litteratur ergänzt es in vieler Hinsicht. Die halbheidnischen Unterströmungen fließen nirgends stärker und deutlicher als gerade hier. Das Judentum ist doch weit rezeptiver gewesen, als man früher annahm. Eine Art Rückschlag ist erst erfolgt, als die offizielle Synagoge nach den Ereignissen von 135 n. Chr. die Apokalypsen von sich schüttelte und auf das Gesetz von neuem sich festnagelte. Es wäre aber verkehrt, die Periode von 170 v. bis 135 n. Chr. statt aus ihren Stimmungen, lediglich vom Standpunkt des Talmudismus aus zu beurteilen, wie nur zu häufig von jüdischer Seite her geschieht. Die Religion der älteren Synagoge ist nun aber auch der Mutterschoß der Kirche geworden. Wer direkt vom A zum NT kommt, wird sich hier vielfach in eine ganz andere Welt versetzt glauben. Die Stränge der Entwickelung scheinen durchschnitten. Hier füllen die Pseudepigraphen die Lücke. Die ganze neutestamentliche Begriffswelt ist in der jüdischen Apokalyptik vorbereitet; vielfach stimmt das technische Material völlig überein. Der Inhalt wird teils direkt übernommen, teils vertieft, teils in sein Gegenteil gesteigert, aber immer bleibt er die Voraussetzung. Die innere Verwandtschaft zwischen der urchristlichen Weltanschauung und der der Apokalypsen ließ die Christen nach jenen Schriften greifen, um sich an ihnen auf der Erde zu orientieren und über sie hinaus nach dem Himmel zu schauen. Das Hoffen und Sehnen der folgenden Jahrhunderte hat sich bei den Christen im wesentlichen von den Gedankenkreisen der Apokalypsen befriedigt gefühlt. Worte, Bilder und Gedanken auf Kathedern, Kanzeln, in den Malereien der Dome und Paläste, in Lied und Tondichtung bezeugen dem Kundigen den gewaltigen Einfluß jener Litteratur bis ins tiefe Mittelalter, ja bis in unsere Gegenwart hinein. Die naive christliche Volksfrömmigkeit von heute zehrt vielfach noch von den Himmels- und Höllenvorstellungen des Spätjudentums. Je mehr die moderne Forschung den Zusammenhang gerade jener apokal. Schriften mit einer für uns zum Teil untergegangenen, zum Teil durch den glücklichen Spaten des Archäologen uns wieder entdeckten altorientalischen Kulturwelt erkannt hat, desto kräftiger schließt sich der Ring, der unsere Gegenwart mit der ältesten Vergangenheit zusammenhält. Und doch ist dieser Ring nicht etwa nur eine äußere lästige Fessel, die, wenn sie als solche erkannt wäre, einfach von uns zerbrochen werden könnte.

Schließlich haben aber die Apokalypsen nicht bloß unserem Kopf, sondern auch unserem Herzen noch etwas zu sagen. Der moderne Mensch mag mit überlegenem Lächeln auf das durch die Naturwissenschaft schon längst beseitigte jüdisch-christliche Himmels- und Weltbild schauen: Eins bleibt doch darin für ihn wahr: Das sichere Vertrauen auf den Sieg der Gerechtigkeit über die Bosheit, das mit Elementargewalt die meisten der jüdischen Pseudepigraphen durchtönt, findet in der Brust jedes Widerhall, der seinen Platz

noch nicht jenseits von Gut und Böse gefunden hat. Wir brauchen deshalb nicht blind für die Verfasser jener Schriften Partei zu nehmen und das Gute nur bei Israel und das Böse außerhalb zu suchen — der Nationaldünkel Israels geht uns nichts an — aber dahinter steht das sich Sehnen nach dem Guten, für es kämpfen, der Sünde entsagen, ja selbst für sie leiden zu wollen: das ist allgemein menschlich und hat bleibenden Wert, auch noch für unsere und alle folgende Zeit. Die Endzeit bringt dem Apokalyptiker Ruhe und Seligkeit — auch hier streifen wir die zeitliche und nationale Hülle ab: weder lockt uns der jüdische Himmel, noch schreckt uns die jüdische Hölle, aber darin wiederum wissen wir uns mit den Apokalyptikern eins, daß wir mit ihnen nicht verzichten auf die Hoffnung nach Ruhe und Stille für die durch die Errungenschaften und Genüsse der Kultur unbefriedigte Menschheit. Für uns wie für jene Männer bleibt die wahre Seligkeit ein überirdisches Geschenk, das höher ist als alle Vernunft. Wir denken uns die Gefilde der Seligen in anderen Umrissen und Farben, der Geschmack wechselt, das Verlangen nach höchster Ruhe bleibt, ihm hat der Apokalyptiker in seiner Weise Ausdruck gegeben. Er setzt Himmel und Hölle in Bewegung, er will das Zeitrad schneller schwingen, bis es ganz stillesteht, das Ende kommt und der neue Weltmorgen anbricht: kindliches, phantastisches Beginnen für den, dem die Ewigkeit der Welt und die eiserne Gesetzmäßigkeit aller Zeitläufte feststeht — und doch kennt auch er ein Ende. Wenn bei ihm der Bußruf: Zurück, ehe es zu spät ist, noch Anklang findet, so weiß er auch, daß es ein Ende giebt! Behalten wir so mit den jüdischen Apokalypsen innere Fühlung, um wie viel näher müssen uns die christlichen stehen? Die ersteren haben auch für uns noch einen Eliasberuf.

5. Überlieferung der Texte. Die Zahl der jüdischen und christlichen Pseudepigraphen muß einst sehr groß gewesen sein. Die jüdische Legende läßt allein den schreibseligen Henoch (Slav. Henoch 23, 6. 68, 2) 366 Bücher, die muslimische nur 30 verfassen. In der Apokalypse Esra Esr. XIV, 46 werden von den 24 kanonischen Schriften des AT 70 Geheimschriften unterschieden, eine runde Zahl, die später für diese Schriftgattung stereotyp wurde. Warum hat sich von dieser einst so verbreiteten und beliebten Litteratur relativ nur so wenig erhalten? Mindestens zweimal ist eine schwere Krisis über sie hereingebrochen (Gunkel, Esra bei Kautzsch S. 333). Israel ist an seiner Eschatologie schließlich zu Grunde gegangen. Die national-religiöse Hoffnung auf ein jüdisches Weltreich, das den Heiden den Garaus macht, zerrann an den harten Thatsachen von 70 und 135 wie ein Traumbild. Als sich ein neues Israel dann sammelte, war sein Stab in der Fremde die Tora Mosis. Es entsagte eine Zeit lang der messianischen Hoffnung, die es um den letzten Schein politischer Freiheit gebracht hatte. Die Darangabe war um so leichter, als inzwischen wie die LXX, so auch die jüdisch-apokalyptische Litteratur in griechischer Übersetzung in die Hände der jungen Christengemeinde geraten war und von ihr in christlichem Sinne verwendet wurde. Aus diesem Grunde sind die hebräischen Originale untergegangen — ein glücklicher Zufall und Entdeckertalent schenkt uns vielleicht dieses oder jenes noch einmal wieder! Nicht minder schwer war die andere Krisis. Den philosophisch gebildeten griechischen Theologen blieb die vielfach den Apokalypsen als Knochen und Fleisch dienende orientalische Mythologie nicht verborgen. Man verwarf die ans Heidentum erinnernden Geheimschriften. Der Anklang und die Nachahmung, die viele davon in häretischen Kreisen gefunden hatten, begünstigten nur das Verwerfungsurteil. So fegte der griechische Geist die Apokalypsen aus der Kirche und scheuchte sie in die entlegeneren Grenzen der christlichen Gemeinschaft. So wurde z. B. Abessinien ein Unterschlupf und Dorado für die von dem vornehmen Zentrum verstoßene niedere Litteratur, die hier nicht blos als ehrwürdige Reliquie konserviert wurde, sondern bis in unsere jüngste Gegenwart hinein neue Schößlinge trieb, wie u. a. die von Littmann (Americ. Journal of Semitic languages 19, 83 ff.) veröffentlichten zwei modernen abesinischen Apokalypsen zeigen. Durch die hochkirchliche Degradation der apokalyptischen Schriften erklärt es sich, daß die griechischen Übersetzungen so dünne gesät sind und nur barbarische Afterversionen ins Lateinische, Armenische, Arabische, Syrische, Koptische und Äthiopische sich erhalten haben mit zum Teil recht verwildertem Texte.

6. Anordnung. Die methodische Frage der Anordnung des Stoffes liegt wie bei der Einleitung ins A oder NT. So verlockend es wäre, eine Geschichte der Pseudepigraphen in kontinuierlicher Erzählung zu bieten, so ist es aus mancherlei Gründen auch hier geratener, über die kritischen Vorarbeiten statistisch zu berichten, die an den einzelnen Schriften vorgenommen worden sind und so die Bausteine vorzubereiten für den Aufbau einer Geschichte des Spätjudentums (s. d. A. Einleitung ins AT Bd V[3] dieser

NE). Es bietet sich schon in religionsgeschichtlichen Resumés Gelegenheit genug, die Bedeutung der einzelnen Schriften für die Gesamtentwickelung des Judentums hervorzuheben. Im Anschluß an die Stoffteilung des alttestamentlichen Kanons, die im allgemeinen auch von Dillmann (in der 2. Aufl.) befolgt worden ist, läßt sich auch für die alttestamentlichen Pseudepigraphen die Gruppierung in poetische, prophetische, historische und philosophische Pseudepigraphen einigermaßen rechtfertigen.

II. Ursprung und Wesen der einzelnen Schriften. A. Poetische Pseudepigraphen. 1. Die Psalmen Salomos. Zur Litteratur. a) Die griechische Uebersetzung: De la Cerda, Adversaria sacra, 1626; Fabricius, Cod. pseudep.[2] I, 914 ff.; Hilgenfeld, ZwTh 1868, 134 ff.; ders., Messias Judaeorum, 1869; Geiger, Der Psalter Salomos, herausgegeb. u. erklärt 1871; Fritzsche, Libri apocr. V T., 1871; Pick, Presbyterian Review 1883, 775 ff.; Ryle und James, *Ψαλμοὶ Σολομῶντος*, Psalms of the Pharisees commonly called the Psalms of Solomon, the text newly revised from all the Mss. edited, with introduction, english translation etc., 1891; Swete, The old Testam. in Greek III[2], 1894; v. Gebhardt, *Ψαλμοὶ Σολομῶντος*. Die Psalmen Salomos zum erstenmale mit Benützung der Athoshandschriften und des Cod. Casanatensis herausgegeb. (Texte u. Unters. z. Gesch. d. altchristl. Litt. XIII, 2) 1895.

b) Uebersetzungen von a: Migne, Dictionnaire des apocr. I, 1856, 939 ff.; Geiger s. a. Hilgenfeld, ZwTh 1871, 383 ff.; Wellhausen, Die Pharisäer und Sadduzäer, 1874, 131 ff.; Pick s. a. Zöckler, Die Apokryphen, 1891; Jacquier, L'Université Catholique XII, 1893, 97 ff.; Ryle und James s. a. Kittel (Kautzsch, Apokr. u. Pseudepigr. II, 1900, 127 ff.); Perles, Die Erklärung der Psalm. Sal. (Oriental. Litteraturzeit. 5, 1902, Nr. 7—10, auch separat).

c) Historisch-kritische Fragen. Delitzsch, Kom. über den Psalter, 1. Aufl. II, 381 f.; Geiger s. a. Carrière, De psalterio Salomonis, 1870; Wellhausen s. b. Stähelin, JdTh 1874, 203; Lucius, Der Essenismus, 1881, 119 ff.; Pick s. a. Girbal, Essai sur les psaumes de Salomon, 1887; Ryle und James s. a. Levi, Les dix-huit bénédictions et les Psaumes de Salomon (Rev. des étud. juives XXXII, 1896, 161 ff.); Frankenberg, Die Datierung der Psalmen Salomos (Beihefte zur ZatW) 1896; Peyrollez, Le psautier de Sal. (Rev. de Théol. et de Phil., 1899, 493 ff.); Kittel s. a. Winckler, Jason und die Psalmen Salomos (Altor. Forsch., 2. Reihe, Bd 3, 556 ff.).

1. Der Text. Die 18 griechisch erhaltenen Psalmen Salomos (*ψαλμοὶ* [*ψαλτήριον*] *Σολομῶντος*), die in den griechischen Bibeln mit abgeschrieben wurden, z. B. im Cod. Alex. (wo sie einst hinter den klement. Briefen standen) und in den alttestamentlichen Kanonsverzeichnissen bald zu den Antilegomenis, bald zu den Apokryphen gezählt werden, waren lange verschollen und erfuhren erst 1626 durch den Jesuiten De la Cerda ihre (aus dem Wiener Kodex geflossene) editio princeps, die auch die Grundlage für die Ausgaben von Hilgenfeld 1868/9, Geiger 1871, Fritzsche 1871 und Pick 1883 blieb, bis sie durch die auf bessere Handschriften gestützte Ausgabe von Ryle-James 1891 und Swete 1894 überholt wurde, der die abschließende von Gebhardts 1895 folgte. Auf der editio princeps ruht auch die Übersetzung Wellhausens 1874, auf dem von Gebhardtschen Text die Kittels 1900. Daß die Lieder ursprünglich hebräisch, aber nicht griechisch, verfaßt, vielmehr erst für die Zwecke der jüdischen Diaspora bezw. der Kirche ins Griechische übersetzt worden sind, folgt weniger aus den vielen Hebraismen des griechischen Textes, die sich noch einigermaßen aus der Zweisprachigkeit des Verfassers erklären ließen, als vielmehr daraus, daß sie nach Art der kanonischen Psalmen mit *διάψαλμα* (= סֶלָה) z. B. 17, 31 versehen sind, was auf Verwendung der Lieder beim synagogalen Gottesdienste weist, und ganz besonders aus den zahlreichen, namentlich von Wellhausen, Ryle-James und Perles 1902 nachgewiesenen Uebersetzungsfehlern, die sich eben nur durch Zuhilfenahme eines hebr. Originals beheben lassen. Der für das genauere Verständnis der Psalmen an und für sich nötige Versuch Frankenbergs 1896, sie ins Hebräische zu retrovertieren, ist als mißlungen anzusehen. Besseres wäre von der Veröffentlichung der handschriftlich in Leipzig vorhandenen Rückübersetzung Delitzschs zu erwarten (Kittel, S. 130).

2. Inhalt und Abfassungszeit. Daß die Psalmen nicht auf Salomo selbst zurückgehen, konnte schon beim ersten Bekanntwerden des Inhalts nicht zweifelhaft sein. Von den beiden Möglichkeiten, daß die Lieder auf Salomo bezw. in seinem Namen gedichtet, oder erst nachträglich ihm zugeschrieben seien, ist die letztere wahrscheinlicher, da der Text nirgends einen Hinweis auf Salomo enthält. Die Überschrift „Salomo" wird sich aus dem Bedürfnis erklären, für die neue Sammlung einen berühmten Namen der klassischen Antike zu besitzen, wobei Salomo wegen 1 Kg 5, 12 allein noch in Betracht kam, da „David" für den kanonischen Psalter bereits vergeben war. Obgleich letzterem nach Form und Inhalt nahe verwandt und wie dieser farblos, eintönig und volkstümlich,

läßt sich doch der historische Hintergrund des salomonischen Psalters aus den drei konkreter gehaltenen Liedern 2, 8 und 17 erkennen, die ihrerseits mit den meisten übrigen Liedern im wesentlichen das gleiche kulturelle, sittliche und religiöse Gepräge zeigen. Der Kern der Sammlung stammt aus der Zeit des Sturzes der makkabäischen Herrschaft durch Pompejus, dessen Ende in Ägypten dem oder den Verfasser(n) der Lieder bereits bekannt ist. Denn niemand anders als Pompejus ist der *ἄνθρωπος ἀλλότριος γένους ἡμῶν* 17, 7 der *παίων κραταιῶς . ἀπ' ἐσχάτου τῆς γῆς* 8, 15, der Gottlose 17, 11 und Sünder, der mit dem Widder die festen Mauern Jerusalems berennen, Heiden auf den Altar Jahwes steigen 2, 1f., die Führer und alle Weisen in der *βουλή* hinrichten 8, 20, die Söhne und Töchter der Stadt ins Abendland (*ἐπὶ δυσμῶν*) und die Obersten des Landes zum Triumph (*εἰς ἐμπαιγμόν*) fortführen ließ 17, 12, bis ihn selbst das verdiente Schicksal in Ägypten erreichte, wo sein Leichnam in den Wogen der brandigen Küste umhertrieb 2, 26f. Die Fürsten des Landes, die dem wider Jerusalem ziehenden Fremden freudig entgegengingen, ja selbst die Thore der Stadt ihm öffneten, 8, 16f., hernach aber als Gefangene ins Abendland geschleppt wurden 17, 12, sind Aristobul II. und Hyrkan II., von denen der erstere nebst seiner Familie, darunter seine Söhne Alexander und Antigonus dem Sieger nach Rom folgen mußten. Endlich hat jetzt Gott das thronräuberische 17, 8 und tempelschänderische Geschlecht der Makkabäer 8, 11 heimgesucht und mit ihnen ihren sündigen Anhang, die Weisen im Rat 8, 19, das sind die Sadduzäer. Die Gegenpartei, die durch den Mund des Psalmisten ihrem Entsetzen über die Sittenlosigkeit und Gottvergessenheit der Stadt vor der Einnahme durch die Heiden 2, 1ff. 8, 8ff. 17, 15ff. und ihrer Freude an den das gerechte Regiment Gottes bekundenden Strafgerichten über die Gottlosen 2, 15ff. 8, 23ff. 17, 10 Ausdruck giebt, sind die Pharisäer, denen je länger je mehr über die weltlichen Ziele der Makkabäer die Augen aufgingen und sich hinweg von den die Legitimität in dem Beruf zum Thron und am Altar verachtenden hasmonäischen Priesterkönigen sehnsüchtig nach dem echten messianischen Könige, dem die Heiden züchtigenden, die Bösen im eignen Volk vertilgenden, die Seinen aber gerecht regierenden Sohn Davids 17, 21ff. richteten. Der vom pharisäischen Standpunkt beleuchtete Gegensatz zwischen Sadduzäern und Pharisäern kennzeichnet auch die übrigen Lieder. Jene sind die Sünder, die Menschenknechte (*ἀνθρωπάρεσκοι*) 4, 7f., die durch gottlose Reden die Frommen schlangengleich (*ὡς ὄφις*) berücken 1, 9 (vgl. auch 12, 1ff.), in ungerecht erworbenem Reichtum schwelgen 1, 4, der gröbsten Sittenlosigkeit 4, 1ff., besonders der Unzucht frönen 2, 11. 13. 8, 8f. und das Heiligtum entweihen 1, 8f. Ihnen gegenüber sind die Pharisäer wie unschuldige Lämmer, (*ὡς ἀρνία ἐν ἀκακίᾳ*) 8, 23, die Heiligen Gottes (*οἱ ὅσιοι τοῦ θεοῦ*) 8, 23, die Gerechten (*δίκαιοι*) 3, 3 u. ö., die Aufrichtigen 14, 1; statt Menschen dienen sie allein Gott, ihrem Könige 5, 19 u. ö., sie begnügen sich mit einem Mittelmaß (*μέτριον*) in Gerechtigkeit erworbener Güter 5, 17, sind heiter und zufrieden (*εὐδοκία μετὰ ἱλαρότητος*) mit ihrem Lose 16, 12, nennen sich gern auch die Armen (*πτωχός, πένης*) 5, 2, 11. 10, 6. 15, 1. Ihrem Haß gegen die Sadduzäer machen sie in bittersten Verwünschungen Luft 4, 7, 19ff. Gottes beständig zu gedenken 3, 3 und ihm zu psalmieren, ist des Frommen höchste Lust 15, 2. Sind doch die Frommen Gottes erklärte Lieblinge. Gewiß: Gott ist gerecht seit Weltbeginn 8, 7 Er kennt die innersten Regungen des menschlichen Herzens 9, 3 und vergilt jedem streng nach seinem Thun. Ist auch jedem Menschen sein Schicksal genau vorherbestimmt, 5, 4, so handelt doch jeder nach des eigenen Herzens Wahl und Willen (*ἐν ἐκλογῇ καὶ ἐξουσίᾳ τῆς ψυχῆς ἡμῶν*) 9, 4. Den Pompejus hat Gott bestraft, weil er seines eigenen Glückes Schmied zu sein wähnte 2, 28ff. Aber nur seiner Knechte gedenkt Gott in Gnade 10, 4. Freilich müssen die Gerechten allezeit nach ihrer Sünde Umschau halten 3, 7, ihrer versehentlichen Sünden (*ἄγνοια*) durch Fasten (*νηστεία*) und Kasteien (*ταπεινοῦν ψυχήν* = עִנָּה נֶפֶשׁ) 3, 8 quitt zu werden suchen. Den Gerechten verwarnt Gott wie einen geliebten Sohn und züchtigt ihn wie einen Erstgeborenen 13, 9. 18, 4. Er straft ihn insgeheim (*ἐν περιστολῇ*) 13, 8 oder schonend 13, 10. Ist doch dieses Strafen überhaupt nur ein Zurechtweisen (*παιδεία* = מוּסָר) zu nennen 13, 10, das gern von den Frommen ertragen wird 3, 4. 10, 1ff. Strauchelt der Fromme, so preist er Gottes Gerechtigkeit 3, 5, während der Gottlose bei seinem Unglück sein Leben gleich verflucht 3, 9. Fromme und Sünder tragen schon jetzt ein Zeichen, das den Herrn sie leicht beim letzten, die endgiltige Vergeltung bringendem Gericht finden läßt 15, 6ff. Nur die Gerechten erben schließlich das ewige Leben 13, 11. 14, 10, an dem die vor dem Endgericht gestorbenen Frommen durch Auferstehung teilnehmen 3, 12. 15, 13, während die Sünder für ewig zu Grunde gehen 3, 11. 15, 7ff. Diese Bevorzugung

wird den Gerechten zu teil, weil sie Abrahams Samen sind 9, 9 und Gottes Namen bei ihnen wohnt 7, 6, vor allem aber weil sie in der *δικαιοσύνῃ προσταγμάτων αὐτοῦ* wandeln 14, 2. Treuer Gesetzesdienst garantiert das am Leben bleiben, das Gerettetwerden beim Endgericht 14, 2. Für diese verheißene Gnadenzeit 7, 10. 18, 5 möge Gott seinen Gesalbten 18, 5ff., den rechten Davididen senden, der selbst rein von Sünde 17, 36 nicht auf Roß und Reiter, Gold und Silber, sondern allein auf den Herrn als auf seinen König sich verlassend 17, 34, Jerusalem von den Peinigern säubert, die übermütigen Sünder wie Töpfergeschirre zerschlägt und mit eisernem Szepter ihre Kraft zertrümmert 17, 23f. und über das mit der jüdischen Diaspora vereinte heilige jüdische Volk Ps 11. 17, 26 in Jerusalem gerecht herrscht, die Heiden im Zaume haltend und sie zur Bewunderung der Herrlichkeit seines Reiches antreibend 17, 25f. Selig, wer in jenen Tagen leben wird 18, 6! Das sind unverkennbare Züge des pharisäischen Weltbildes. Da sämtliche Lieder den gleichen Hintergrund verraten und somit auch in ungefähr der gleichen Zeit entstanden sein werden, die sich nach dem Urteil der meisten neueren Forscher nach den Liedern 2. 8 und 17 als die Zeit zwischen 65—40 v. Chr. bestimmt, so sind ältere und jüngste Versuche, die Lieder auf Antiochus Epiphanes Zeit zu beziehen (Ewald, Gesch. Isr. [3]IV, 92, Frankenberg, Winckler, der 2, 26—29 auf Jason deutet), oder gar auf die Eroberung Jerusalems durch Ptolemäus I. im Jahre 320 (Ewald, Proph. d. A. Bundes [2]III, 269) wenig bestechend. An Herodes zu denken (Movers, Wetzer und Weltes Kirchenl. [1]I, 340; Delitzsch, Kom. über den Psalter [1]II, 381f.; Keim, Gesch. Jesu v. Nazara I, 243), zwingt noch nichts in den Liedern. Los von den Zielen der von Gott selbst dem Untergang geweihten Hasmonäer und zurück zu den messianischen Idealen des gesetzesstrengen Judentums ist die Devise des salomonischen Psalters. Wenn auch für die Charakteristik der Sadduzäer nicht objektiv, sondern zu sehr vom Standpunkt der Gegner verdunkelt, ist die kleine, vielleicht nicht unversehrt erhaltene Liedersammlung doch ein sehr wichtiges Denkmal für das Selbstkonterfei des dem neutestamentlichen Zeitalter nahegerückten pharisäischen Judentums im palästinensischen Mutterland, für das als Heimat der Lieder ihr Inhalt, ihr ursprünglich hebräisches Sprachgewand und ihr liturgischer Gebrauch spricht.

2. Ob mit dem Constit. Apost. VI, 16 erwähnten Pseudepigraph *Δαβίδ* der bekannte überschießende 151. Psalm der LXX *εἰς Δαυεὶδ ὅτε ἐμονομάχησεν τῷ Γολιάδ* oder eine größere Schrift gemeint ist, läßt sich nicht mehr entscheiden.

3. Die Sibyllinen sind nach der S. 229 230 gegebenen Begrenzung des Stoffes hier auszuschließen. Enthalten sie doch von jüdischen und christlichen Schriftstellern dienstbar gemachte heidnische Prophetie. Es wird deshalb hier auf den A. Sibyllen, sibyllinische Bücher verwiesen.

B. Prophetische Pseudepigraphen. a) Apokalypsen. 4. Der äthiopische Henoch. — Zur Litteratur. 1. Der Text. a) Die griechischen Bruchstücke: Mai, Patrum nova biblioth. II (Cod. Vat. 1809 = Hen. 89, 42—49), 1855; vgl. Gildemeister, ZdMG 1855, 621ff. u. v. Gebhardt, Merx Archiv 2, 1872, 243. Die Syncellus-Citate (ed. Dindorf) s. auch bei Dillmann, Das Buch Henoch 82ff. u. Flemming-Radermacher, D. Buch Henoch 24ff. D. Fund von Akhmim: Bouriant (Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique franç. au Caire IX, 1 et 3, 1892/3), Fragments du texte grec du livre d'Énoch et de quelques écrits attribués à St. Pierre; Lods, Le livre d'Hénoch fragments grecs découverts à Akhmim publ. avec. les variantes du texte éthiopien trad. et annot., 1902; Dillmann, Ueber den neugefundenen griechischen Text des Henoch-Buches (SBAW 1892, 1039ff. 1079ff.); Charles, The book of Enoch, 1893, 326ff.; Bensly, Academy, 1893 11. Febr. 130; Lods, L'évangile et l'Apocalypse de Pierre avec un appendice sur les rectifications à apporter au texte grec du livre d'Hénoch 1893, 111ff.; Swete, The old test. in Greek III[2], 1899, 789ff.; Flemming-Radermacher (D. griech.-christl. Schriftsteller d. ersten drei Jahrhunderte, 5. Bd.), D. Buch Henoch 1901 (d. griech. Text von R.).

b) Ein lat. Fragment: Charles a. a. O. 372ff.; James, Texts and Studies ed. by Robinson II, 3, 1893, Apocrypha anecdota.

c) Der äthiop. Text: Laurence, Libri Enoch versio Aethiopica, 1838; Dillmann, Liber Henoch aethiopice ad 5 cod. fidem ed. c. variis lectionibus, 1851; Flemming, Das Buch Henoch, Aeth. Text (TU z. Gesch. der altchristl. Litt. NF VII, 1) 1902.

d) Uebersetzungen zu c: Laurence, The book of Enoch .. now first translated from an ethiop. ms., 1821; Hoffmann, Das Buch Henoch, 1833—38; Dillmann, Das Buch Henoch übers. 1853; Migne, Dictionnaire des apocr. I, 1856, 393ff.; II, 1858, 223ff.; Schodde, The book of Enoch. transl., 1882; Charles, The book of Enoch transl., 1893; Cramer (= Hen. 46, 1—6. 62, 1—16. 90, 5—38 in Dalman, Worte Jesu, 287ff., 1898); Beer (in Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr. II, 1900), 217ff.; Flemming-Radermacher, Das Buch Henoch 1901.

e) Zur Sprache des Originals: Hallevi, Recherches sur la langue de la rédaction primitive du livre d'Énoch (Journ. Asiatique 1867, 352 ff.); Goldschmidt, D. Buch Henoch aus dem Aethiop. in die ursprüngliche hebr. Abfassungssprache zurückübers., 1892; Wellhausen, Skizzen und Vorarb. VI, 1899, 241.

f) Zur Geschichte der Ueberlieferung: Außer Fabricius und Schürer s. Lawlor, Early citations from the Book of Enoch (Journal of Philology XXV, 1897, 164 ff.); Hayman, The Book of Enoch in reference to the New Test. and early christ. antiquity (Bibl. word). Juli 1898, 37 ff.).

2. Kritische Fragen. De Sacy, Journal des Savants, 1822; Hoffmann, Henoch bei Ersch u. Gruber II, 5, 1829; Wieseler, D. 70 Wochen und die 63 Jahrwochen d. Daniel, 1839; Krieger, Beiträge zur Kritik und Exegese, 1845; Hofmann, Ueber die Entstehungszeit des Buches Henoch (ZdmG 6, 1852, 87 ff.); Dillmann s. 1 d; Ewald, Abhandl. über d. äthiop. Buches Henokh Entstehung, Sinn und Zusammensetzung, AGG 1853—55, Bd 6, 107 ff.; Weiße, Die Evangelienfrage, 1856 ff.; Köstlin, Ueber die Entstehung d. Buches Henoch (Theol. Jahrbücher 1856, 240 ff.); Volkmar, Beiträge zur Erklärung des Buches Henoch nach dem äthiop. Texte (ZdmG 14, 1860, 87 ff.); ders., ZwTh 4, 1861, 111 ff. 422 ff.; 5, 1862, 46 ff.; ders., Eine neutestl. Entdeckung u. deren Bestreitung oder die Geschichtsvision des Buches Henoch im Zusammenhang, 1862; Hilgenfeld, ZwTh 3, 1860, 319 ff.; 4, 1861, 212 ff.; 5, 1862, 216 ff., 15, 1872, 584 ff.; Dillmann in dieser RE[1] XII, 308 ff.; [2]350 ff.; Geiger, Jüd. Zeitschr. für Wissenschaft und Leben 3, 1864/5, 196 ff.; Sieffert, Nonnulla ad apocryphi libri Henochi originem et compositionem etc., 1867; Philippi, D. Buch Henoch, sein Zeitalter und sein Verhältnis zum Judasbriefe, 1868; Wittichen, Die Idee des Menschen, 1868; v. Gebhardt, Die 70 Hirten des Buches Henoch und ihre Deutungen mit besonderer Rücksicht auf die Barkochba Hypothese (Merx Archiv 2, 1872, 163 ff.); Tideman, De apocalypse van Henoch en het Essenisme (Theol. Tijdschrift 1875, 261 ff.); Lipsius, Enoch in Smith and Wace Dictionary of christ. biogr. II, 1880, 124 ff.; Wieseler, Zur Abfassungszeit d. Buches Henoch (ZdmG 1882, 185 ff.); Peter, Le livre d'Hénoch, 1890; De Faye, Les apocal. juives, 1892, 28 ff. 205 ff.; Hilgenfeld, Der Menschensohn-Messias (ZwTh 1892, 445 ff.); Dietrich, Nekyia, 1893, 216 ff.; Réville, Le livre d'Hénoch (Revue des étud. juives 27, 1893, 3 ff.); Büchler, Das Zehnstämmereich in der Geschichtsvision des Henochbuches (Monatsschrift für Gesch. und Wiss. d. Judent., 39, 1895, 11 ff.); Eerdmans, De uitdrukking „zoon des menschen" en het boek „Henoch" (Theol. Tijdschr. 1895, 49 ff.); van Manen, De zoon des menschen by Henoch (ebda. 263 ff.); Lietzmann, Der Menschensohn, 1896; Clemen, Die Zusammensetzung des Buches Henoch u. s. w. (ThStK 1898, 211 ff.); Wellhausen, Skizzen u. Vorarb., 6, 1899, 187 ff. Vgl. auch d. Art. Enoch von Charles in Hastings u. Littmann in Singers S. 229, 24 f. genannten Wörterbüchern; Fiebig, Der Menschensohn, 1901; Gaster, The logos ebraicos in the Magical Papyrus and the book of Enoch (Journal of the Asiat. Soc. 1901, 109 ff.); Harris, An unobserved quotation from the book of Enoch (The Expos. 1901, 194 ff.); ders., A further Note on the use of Enoch in 1 Peter (ebda. 346 ff.); van Loon, Eschatologieën van den Hasmonieentijd volgens het Boek Henoch (Theol. Tijdschr. 1902, 421 ff.); Clermont-Ganneau, Mount Hermon and its God in an inedit. greek inscr. (Palestine-Explor. Fund 1903, 231 ff.).

1. Überlieferung. Das im Judasbrief V. 14 und 15 citierte Buch Henoch (= Hen. 1, 9), das bereits ganz oder stückweise dem Verfasser der Jubiläen bekannt war, auch in den Testamenten der 12 Patriarchen, ferner in der Esra- und Baruchapokalypse und im Barnasbrief erwähnt wird, genoß in der alten Kirche einst großes, obgleich nie direkt kanonisches Ansehen (Fabricius [2]I, 160 ff., Lawlor, Schürer [3]III, 203 ff.), bis es im Abendland durch Hieronymus unter die Apokryphen gedrängt wurde, während es in der griechischen, speziell alexandrinischen Kirche noch lange sehr geschätzt blieb, wie teils das durch den Byzantiner Syncellus (ca. 800) aus dem alexandrinischen Chronisten Panodorus (ca. 400) geschöpfte griechische Fragment (= 6, 1—9, 4; 8, 4—10, 14; 15, 8—16, 1) teils und besonders der aus dem 8. Jahrhundert stammende griechische Fund (= 1, 1—32, 6), vom Jahre 1886/7 zu Akhmim in Ober-Ägypten, bestätigt, um dessen Text sich besonders Bouriant, Dillmann, Lods 1892, Charles 1893, auch abgedruckt bei Swete 1899, und Radermacher 1901 bemüht haben. Seitdem galt das Werk als verschollen, bis im 18. Jahrhundert die erste Kunde von seinem Vorhandensein in Abessinien nach Europa drang. 1773 erwarb Bruce drei Handschriften. 1838 erfolgte die editio princeps des äthiop. Textes durch Laurence, der 1821 schon die englische Übersetzung desselben, worauf Hoffmann 1833 fußt, vorangegangen war. Die beiden Werke von Dillmann, 1851 der äthiop. Text und 1853 die deutsche Übersetzung, der 1882 Schodde folgte, bildeten fast ein halbes Jahrhundert die Grundlage für alle Henochforschungen und sind erst durch die auf besseres Handschriftenmaterial gebauten Übersetzungen von Charles 1893, Beer 1900 und Flemming 1901, der auch 1902 den äthiop. Text neu edierte, bei Seite gedrängt. Wertvolle Vorarbeiten Dillmanns für eine Neuausgabe des äthiop.

Textes sind übrigens handschriftlich vorhanden. Während niemand seit Bekanntwerden des äthiop. Textes gezweifelt hat, daß dieser auf einen griechischen zurückgehe, den Volkmar (ZdmG 14, 131 f.) und Philippi (D. Buch Henoch 1868, 121 ff.) überhaupt als Original ansehen wollten, ist noch nicht genügend aufgehellt, ob der griechische Text eine hebräische oder aramäische, oder eine nach beiden Idiomen partienweise wechselnde Vorlage voraussetze. Das von Goldschmidt 1892 veröffentlichte hebr. Henochbuch ist im wesentlichen eine Rückübertragung ins Hebr. nach der deutschen Übersetzung Dillmanns. Hebräische Citate aus unserem Henochbuch und Parallelen dazu hat Jellinek (bet ha-Midrasch II—V) besprochen. Zu den oben schon erwähnten griechischen Stücken kommt noch hinzu der von Mai bekannt gemachte griechische Text Hen. 89, 42—49. Ein lateinisches Fragment, das mehr ein freier Auszug als eine wirkliche Übersetzung ist, hat der Entdecker James 1893 veröffentlicht.

2. Inhalt. Nach seinem jetzigen Bestande läßt sich das äthiopische Henochbuch etwa in die drei Hauptteile zerlegen: 1. eine Einleitungsrede über das nahe Weltgericht Kap. 1—5; 2. die Hauptmasse Kap. 6—105, sich wieder zusammensetzend a) aus dem angelologischen Buch Kap. 6—36 (Erzählungen über den Fall der Engel, ihre vorläufige und endgiltige Bestrafung 6—11; Henochs Traumgesicht über die erste und zweite Bestrafung der Engel und ihrer Kinder 12—16; Beschreibung der von Henoch in Begleitung von Engeln gemachten Reisen 17—36, in Doppelbericht 17—19 u. 20—26 vorliegend); b) dem messiologischen Buch 37—71 (die „drei Bilderreden" H.s, nämlich 38—44 die Hierarchia coelestis; 45—57 das messianische Gericht, seine Folgen für Gerechte und Ungerechte, Person und Amt des messianischen Richters; 58—69 die Seligkeit der Gerechten im Himmel; 70 und 71 Henochs Versetzung ins Paradies und Aufnahme als „Menschensohn"); c) dem astronomischen Buch 72—82 (Kalendarisches; Auflösung der Weltordnung in der letzten Zeit infolge der Sünde der Menschen; Rückkehr Henochs nach seiner irdischen Wohnung); d) dem Geschichtsbuch 83—90 (2 Traumgesichte: H. schaut das Sintflutgericht 83/4 und die Entwickelung der Geschichte Israels von Adam bis zum Kommen des messianischen Reiches 85—90 [die 70 Hirtenvision]) und e) den Paränesen 91—105 (91, 1—11 [18—19] und 93. 91, 12—17 die 10 Wochenvision; 92. 94—105 Ermahnungen u. Warnungen, Wehrufe über die Sünder, Trostworte für die Frommen); 3. der Schluß 106—108 (106—107 Wunder und Zeichen bei der Geburt Noahs; 108 letzte Mahnreden Henochs). Was das äth. Henochbuch bietet, ist eine Art philosophia naturalis atque spiritualis, eine Übersicht über die Geheimnisse aller Dinge, der seienden und der künftigen, in Natur und Geschichte. Zugleich erhalten wir auch Nachrichten über das Leben und Schicksal H.s. Wohl keine Figur des hebr. Altertums ist der Träger so mannigfacher apokalyptischer Stoffe geworden als gerade Henoch. Denn schließlich soll ja all seine profunde Einsicht in den Urgrund von Himmel, Erde und Unterwelt und in die Rätsel der Geschichte ihn als den treffsichersten Enthüller der Endzeit dokumentieren. Das Interesse an der kommenden Weltwende, die Henoch als „Menschensohn" Kap. 70—71 gewissermaßen selbst mit herbeibringt, hält die vielen scheinbar disparaten Stoffe zusammen. Das Nachbild Enmeduranki̇s, des babylonischen Weisen der Urzeit (vgl. Winckler-Zimmern, Keilinschr. u. AT, S. 540), ist Henoch für das Spätjudentum der eigentliche Seher der Endzeit geworden und hat als jüdisches Vorbild dem katholischen Dante vorgearbeitet.

3. Komposition und Integrität. Was wir im äthiop. Henoch besitzen, sind Hauptteile und Bruchstücke davon, was sich allmählich um „Henoch" kristallisiert hat. Hie und da sind die Anwachsflächen und Linien und auch die Bruchstellen noch sichtbar. Auch Bestandteile ähnlicher Stoffe haben sich angesetzt. So gehören zu einem dem „Henoch" in mancher Hinsicht verwandten Noahkreise die Kap. 6—11 (vgl. 10, 1), 60 (vgl. 60, 8), 65—69, 25 (vgl. 65, 1), 106—107; vielleicht auch 39, 1. 2ª, 54, 7—55,2. In Kap. 6—11 sind zwei Erzählungsgruppen verschmolzen, die nicht intakt sind (Beer 225). Das andere gehört der Hauptsache nach zu dem Henochkreise. Auf den doppelten Reisebericht 17—36 war oben schon aufmerksam gemacht. Es werden zum Teil die gleichen Wunderdinge beschrieben, hinsichtlich der Form unterscheiden sich beide Berichte (Köstlin, Dillmann 2. Aufl. dieser RE). Wie es scheint, läßt sich auch für die Bilderreden nach dem Doppelnamen des Messias (der Auserwählte und der Menschensohn) und den beiden angeli interpretes eine Textscheidung vornehmen. Da bei Kap. 37, 1 eine neue Buchüberschrift vorliegt, in der Henochs Genealogie wie die einer bisher unbekannten Person bis auf Adam zurückgeführt wird, so werden die Bilderreden einst nicht bloß einen besonderen mündlichen Traditionsstoff, sondern auch ein schriftliches Ganzes

für sich gebildet haben. Da Henoch ferner in den Bilderreden durchaus vom „Menschensohn" unterschieden ist, werden die Kap. 70 u. 71, in den H. mit ihm identifiziert wird, eine selbstständige — gegen die Christen gerichtete?? — Tradition befolgen. In dem astronomischen Buch scheinen die Kap. 76—77 für sich zu stehen. Hinter 82, 9—20 fehlt der Schluß. 82, 9—20 würden besser vor 79 stehen. Da in Kap. 81 das Ende der Reisen H.s berichtet wird, läßt sich im allgemeinen sagen, daß das astronomische Buch den Abschluß der Reiseberichte bilden soll, womit nicht gesagt sein soll, daß diese sich durchweg organisch in jenem fortsetzen. Die Visionen 83—90 versetzen uns in die Zeit vor der Verheiratung Henochs zurück. 91—105 wollen den Eindruck erwecken, letzte Ermahnungen H. zu sein, wozu 108 ein Nachtrag ist. Kap. 1—5 lassen sich gut als Einleitung zum ganzen Buch verstehen: Henoch hat den gefallenen Engeln und den durch sie verführten Menschen das Endgericht bei der Weltkatastrophe zu verkünden. So schließt sich bequem der Bericht über den Fall und die Strafe der Engel an Kap. 12—16, den der verwandte Passus aus dem Noahkreis sich vorgeschoben hat. Kap. 17—82 dienen dem Nachweis, wie Henoch auf Reisen über Länder, Berge und Meere, durch Himmel und Hölle einen unvergleich weiten Wissenshorizont sich aneignete, der ihm die Perspektive für seine Zukunftsschau lieferte. Wie bei IV Esra stehen erst gegen Ende die Geschichtsvisionen 83—90, zu denen auch eigentlich die 10 Wochenapokalypse zu ziehen ist. Wie bei Baruch und Esra machen auch bei Henoch den Beschluß letzte Ermahnungen. Nach der Analogie von IV Esra, Baruch und Ass. Mosis, slav. Henoch sollte man als sinngemäßes Finale die definitive Entrückung Henochs (Kap. 70/71) erst zu allerletzt erwarten. Jedenfalls ist es jetzt ein kompositioneller Mißgriff, daß Henochs letzte Himmelfahrt bereits Kap. 70/71 erzählt ist, während sie 81, 7 erst nach Jahresfrist erfolgen soll. Haben Kap. 70 u. 71 vielleicht einen andern Bericht verdrängt? Die einzelnen noch erkennbaren Traditionen des Henochbuches würden demnach sein A. aus dem Henochkreise: 1. Kap. 1—5; 2. Kap. 12—16; 3. Kap. 17—19; 4. Kap. 20—36; 5. Kap. 37—69; 6. Kap. 70 u. 71; 7. Kap. 72—82; 8. Kap. 83—84; 9. Kap. 85—90; 10. 93; 91, 12—17; 11. 91, 1—11 (18, 19); 92; 94—105; 12. 108. Davon sind Nr. 5 u. 7 nicht einheitlich. B. aus dem Noahkreise: 13. Kap. 6—11; 14. 39, 1—2a? 54, 7—55, 2? 60; 65—69, 25; 15. 106 u. 107. Zusammengesetzt ist Nr. 13. (Ähnlich O. Holtzmann, Charles, Clemen.) Auf einen historischen Faden gereiht berichtet unsere Apokalypse zu Nutzen der Zeitgenossen der Weltwende über H.s in Begleitung mit Engeln unternommene Reisen, seine Visionen, letzte Ermahnungen und Himmelfahrt. Wie viel für die Lücken und Unordnung des jetzigen Textes auf Konto der Zwischenübersetzungen oder schon der ursprünglichen Redaktion der mannigfachen Überlieferungen zu setzen ist, läßt sich bis jetzt nicht sagen. Ebensowenig ist Genaueres über die litterarische Verschmelzung der Noahstoffe mit den Henochstoffen zu entscheiden.

4. Abfassungszeit. A. Die Henochtraditionen. Zu den ältesten Schichten dürfte die 10 Wochenapokalypse 93, 1—14 + 91, 12—17 gehören. Da von dem Auftreten der Makkabäer noch keine Rede ist, könnte die mündliche oder schriftliche Ausprägung dieses Abschnittes noch vor 167 v. Chr. fallen. Zeitlich am nächsten steht die 70 Hirtenvision. Mit den „Hörnern" 90, 9 sind gewiß die Makkabäer gemeint. Was ebenda u. ff. von dem einen großen Horn berichtet wird, trifft entweder auf Judas Makkabäus (Lücke, Langen, Schodde, Charles), oder Johann Hyrkan (Dillmann, Ewald, Köstlin, Schürer) zu, so daß die Kap. 85—90 entweder vor 160 oder in die Anfänge der Regierung Joh. Hyrkans (135—104) zu setzen sind; letzteres deshalb, weil unser Verfasser einer der jüdischen Altfrommen, mit der makkabäischen Erhebung noch sympathisiert und es erst gegen Ende der Regierung Hyrkans zum Bruch der Chasidäer mit den Makkabäern kam. In spätere Zeit führen die Mahnreden 91, 1—11 (18, 19). 92. 94—105. Der erbitterte Parteikampf, in dem die einen die Totenauferstehung 102 f., Sünde und Gericht leugnen 98, 7. 100, 10, das Gesetz fälschen 99, 2, auf Gold und Silber vertrauen 94, 7. 97, 7 und dem Götzendienst huldigen 99, 7, während die anderen treue Anhänger des Gesetzes sind, tobt zwischen Sadduzäern und Pharisäern. Da der Verf. seinem Herzen Luft macht in einer Zeit, da die von ihm vertretene Sache der Pharisäer am Boden liegt, die Herrschenden den Gegner begünstigen und die bei ihnen Schutz suchenden Pharisäer noch mit unterdrücken, so wird man mehr an die Zeit des Alexander Jannäus (104—78) als an die erste Konfliktsperiode zwischen Makkabäern und Pharisäern gegen Ende der Herrschaft Joh. Hyrkans zu denken haben. An und für sich wäre ja auch die Zeit des Herodes denkbar, der ja die Pharisäer viel schikanierte; sie ist aber dadurch ausgeschlossen, daß Herodes auch mit den widerspenstigen Sadduzäern kurzen Prozeß machte. Was noch, abgesehen von den Bilder-

reden, aus dem Henochkreise stammt, bes. die kosmogonischen und kosmologischen Spekulationen haben ihre älteren Parallelen an gewissen Partien von Hiob, Proverbien und Jes. Sirach und erklären sich aus dem vielleicht durch griechische Einflüsse und die im Anschluß an altorientalische Weisheit aufgekommene neuorientalische Naturphilosophie, geweckten jüdischen Interesse an den Geheimnissen der oberen und unteren Welt in der Zeit des Ueberganges des Früh- zum Spätjudentum. Die Eingangsrede 1—5, ferner Kap. 83—84 und der Nachtrag 108 haben den Tenor der übrigen Mahnreden. Für Kap. 108 an essenische Herkunft zu denken (Dillmann 2. Aufl. d. RE., Köstlin, Cornill), liegt kein besonderer Anlaß vor. Oder ist das sich Kasteien 108, 7 etwas spezifisch Essenisches? Zu den jüngeren Schichten, aber auch noch in die Zeitnähe der Mahnreden gehören die Bilderreden Kap. 37—69, die im Unterschied zu der in den übrigen Henochabschnitten befolgten Chronologie des samaritan. Pentateuchs der Chronologie der LXX sich anschließen (Dillmann 2. Aufl. d. RE., Charles u. a.). Die hier öfter genannten Könige, die den Herrn der Geister und seinen Gesalbten leugnen 48, 10 und in der Endzeit aus der jüdischen Gemeindeversammlung gestoßen werden 46, 8, die jetzt von ihnen gehindert wird 53, 5—6, sind einheimische Könige und die mit ihnen verbundenen Mächtigen 38, 5 sind eben wieder die Sadduzäer. Von einer Kollision mit dem römischen Weltreich ist keine sichere Spur zu entdecken. Dazu stimmt, daß der seit Ez 38 traditionell gewordene letzte Angriff der widergöttlichen Weltmacht gegen Jerusalem 56, 5 ff. durch die Parther und Meder erfolgt, deren bedrohliche Haltung gegen Vorderasien in die Zeit zwischen der untergehenden griechisch-syrischen und der emporkommenden römischen Weltmacht in Palästina fällt. So wird man für die Bilderreden noch vor 64 v. Chr. (Köstlin, Sieffert, Dillmann 2. Aufl. d. RE. u. a.) stehen bleiben und nicht bis in die Regierungszeit des Herodes (Lücke, Schürer, Baldensperger[3] u. a.) herabgehen. Bei der von einzelnen Forschern z. B. Hilgenfeld, Volkmar, König, Cornill, behaupteten christlichen Herkunft der Bilderreden bleibt das Fehlen spezifisch christlicher Züge (z. B. Hindeutung auf die historische Person Jesu, seinen Kreuzestod, Auferstehung u. dgl.) unbegreiflich. Der frühere Versuch Boussets (Jesu Predigt 106), die Menschensohnstellen als christliche Interpolationen zu beseitigen, wäre etwa erlaubt, wenn dieser messiologische Terminus christliches Sondergut wäre. (Zu dem „Weibessohn" der jüngeren äth. Handschriften 62, 5 s. Charles u. Beer z. St.) Die christliche Herkunft des ganzen Henochbuches konnte nur aus dogmatischer Befangenheit wegen des Citats Juda 14 u. 15 (z. B. von K. v. Hofmann, Weiße und Philippi) behauptet werden und in der unüberlegten Meinung, daß die rabiate Intoleranz der Mahnreden 94—105, bes. das dem Gegner den Hals abschneiden 98, 12 für einen Christen passe! B. Über die dem Noahkreis entlehnten Stücke, die meist angelologischen und kosmologischen Inhalts sind, wird wie über die verwandten Henochabschnitte zu urteilen sein: sie sind Geisteserzeugnisse des beginnenden Neujudentums, wozu nur stimmt, daß ein Noahbuch ähnlichen Inhalts schon von den Jubiläen 10, 13. 21, 10 benützt wird. Die hier vorgetragene Ansicht über die Entstehungszeit des Henochbuches unterscheidet sich von dem u. a. von Dillmann (2. Aufl. d. RE.) und Schürer vertretenen Konsensus der meisten Forscher hauptsächlich darin, daß für die Hauptmasse, d. i. im allgem. das Ganze ohne die Bilderreden und die Noahstücke, ältere und jüngere Traditionen hervorzuheben versucht worden ist. Als Ort der Entstehung wird Palästina anzusehen sein — vielleicht der Norden, an die dortigen Berge knüpft sich u. a. die Sage von dem Fall der Engel.

Mag auch das Wann und Wie der Endzeit in den verschiedenen Abschnitten des H. verschieden bestimmt sein, dort die Jugendzeit des makkab. Regiments das glückliche Exordium, hier das Greisenalter der gleichen Herrschaft die trübe Folie der sehnlich herbeigewünschten Endzeit sein, die hier mehr sinnlich und zeitlich, dort mehr geistig und ewig beschrieben ist, — von den ursprünglichen Lesern des ganzen Buches wurden die Differenzen übersehen oder umgedeutet: Das ganze Werk wurde jedenfalls verstanden als ein Nachschlagebuch über alle Rätsel der Zeit und Ewigkeit. „Henoch" war die apokalyptische Bibel des Judentums im Zeitalter Jesu. Mit Recht: keine der Apokalypsen hat eine so großartige Szenerie und ein so bunt bewegtes Leben und Treiben darin als gerade Henoch. Der Glaube an das jüdische Weltreich ist noch ungebrochen, der Zweifel an der Heilssicherheit der Auserwählten noch nicht erwacht — noch ist die Katastrophe, die Zerstörung Jerusalems durch die Heiden außer dem Gesichtskreis. IV Esra ist psychologisch feiner, aber auch einseitiger; vor allem fehlt hier trotz aller krampfhafter Bejahung die freudige Zuversicht zu dem Heil der Endzeit, der Glaube daran ist erschüttert. Dazwischen liegt eben die mit dem Evangelium, zu dem die Zerstörung Jerusalems wie zu der Weissagung der

alttestl. Propheten das Korrelat bildet, in das Judentum gekommene schwerste Krisis. Aber gerade für das Evangelium ist die durchgängige Lehre der Henochapokalypse, daß die Endzeit das Gericht über die Dämonen und die von ihnen verführten Menschen bringt, das kräftigste Echo.

5. Der slavische Henoch. — Die an den Namen „Henoch" gehefteten Traditionen haben noch einmal einen litterarischen Niederschlag gefunden in dem auf ein griechisches Original (vgl. 30, 13) zurückgehenden slavischen Henoch. Der slavische Text war bereits 1880 von Popov und in kürzerer Recension 1884 von Novakovitsch herausgegeben, wurde aber weiteren Kreisen erst bekannt durch die englische Übersetzung von Charles und Morfill (The book of the Secrets of Enoch 1896) und die deutsche Übersetzung von Bonwetsch (D. slav. Henochb., AGG NF I, 3, 1896); vgl. auch Kozak, JprTh 18, 1892, 132f.; Harnack, Gesch. d. altchr. Lit. I, 1893, 913f. II, 1897, 564. Der slavische Henoch ist nicht ohne sachliche und formale Abhängigkeit von dem äthiopischen entstanden: Kap. 4—21 erzählen H.s Reisen durch die 7 Himmel. 22—38 H. darf vor Gott selbst treten und wird über die Schöpfung, die Geschichte von Adam bis Henoch und die Sintflut belehrt. Es folgen 39—66 Lehr- und Mahnreden; Kap. 67: H.s Himmelfahrt und 68 ein Rückblick auf sein Leben (s. Schürer [3]III, 209ff.; Charles in Hastings Dictionary of the Bible, I, 708ff.). Der 1. Teil entspricht dem Itinerarium des äthiop. Henoch; zu dem Hintritt des sl. Henoch vor Gott s. äth. H. 12—16; zu 39—66 vgl. die Mahn- und Lehrreden des äth. H. und zu sl. H. 67 vgl. äth. H. 70/71. Die relativ größte materiale Berührung mit dem äth. H. findet sich im 1. Abschnitt. Die Hauptmasse des Buches ist jüdisch, doch muß an christliche Überarbeitung gedacht werden. Da der Opferdienst 59, 1f. 61, 4. 62, 1 (Schürer) noch besteht, und 51, 4 der dreimalige tägliche Tempelbesuch empfohlen wird, so müssen wir mit der Abfassungszeit noch vor 70 n. Chr. stehen bleiben. Die von Charles und Bonwetsch angenommene Benützung des slav. H. in den Testamenten der XII Patriarchen wird von Schürer, ThLZ 1896, 349 ff. und Gesch. d. jüd. Volkes [3]III, 213 bestritten.

6. Die Himmelfahrt Mosis. — Zur Litteratur: 1. Der latein. Text u. die Uebersetzungen desselben. Ceriani, Monumenta sacra et profana I, 1, 1861, 55ff.; Hilgenfeld, Clementis Romani epistulae (Nov. Testam. extra canonem recept. I) 1866 und 1876; Volkmar, Mose Prophetie und Himmelfahrt u. s. w., 1867; Schmidt und Merx, Die assumptio Mosis mit Einl. u. s. w., hrsgb. (Merx Archiv, 1868); Fritzsche, Libri apocr. 1878; Charles, The assumption of Moses Translated from the latin sixth century Ms. etc., 1897; Clemen (in Kautzsch, Apokr. und Pseudep. II, 1900, 311ff.); ders., Die Himmelfahrt des Mose, 1904; Versuch e. Rückübers. ins Griech. von Hilgenfeld, ZwTh 1868 und Messias Jud. 1869.

2. Historisch-Kritisches: (vgl. S. 229); Ewald, GgA 1862 und 1867; Hilgenfeld, ZwTh 1867; Rönsch, ebda. 1868, 69, 71, 74, 80, 85; Philippi, Das Buch Henoch, 1868, 166ff.; Colani, L'Assomption de Moïse (Rev. de Théol. 1868); Carrière, Note sur le Taxo de l'Assomption, ebda. 1868; Wieseler, Die jüngst aufgefundene Aufnahme Moses u. s. w. (JdTh 1868, 622ff.); Geiger, Jüd. Zeitschr. f. Wiss. u. Leben 1868; Heidenheim, Beiträge z. bess. Verständnis der Ascensio Mosis (Vierteljahrschr. für deutsche und engl. theol. Forschung und Kritik 4, 1871, 63ff.); Stähelin, JdTh 1874; Lucius, Der Essenismus 1881, 111ff.; Loeb, Le Taxo de l'Assompt. de Moïse (Extr. de l'Univers israél. 35, 2); Wieseler, *Θασοί* und Taxo (ZdmG 1882); Rosenthal, 4 Apokr. Bücher aus der Zeit und Schule R. Akibas, 1885; Hilgenfeld, ZwTh 1886, 98. 99; Cassel, Harmageddon, 1890; Stearns, Notes on Ass. Mosis IX. (Journ. of Bibl. Lit. 19, 53 ff.).

1. Text und Überlieferung. Eine *Ἀνάληψις Μωϋσέως*, assumptio oder ascensio Mosis kannte man vor dem Funde Cerianis 1861 aus Origenes de princip. III, 2, 1, wonach die im Br. Jud. 9 berührte Sage vom Kampf Michaels und Satans um den Leichnam Mosis diesem Buch entlehnt ist, und aus Nachrichten anderer Kirchenväter (vgl. Schürer [3]III, 219ff.). Daß das von Ceriani in der Ambrosiana zu Mailand entdeckte große Stück in altlateinischer Übersetzung mit der *Ἀνάληψις Μωϋσέως* identisch sei, folgt aus dem aus unserer Schrift stammenden Citat Gelasii Cyziceni Comment. actor. conc. Nicaeni II, 18, das sich bei Ceriani 1, 14 findet. Nach Ceriani haben Hilgenfeld 1866 und 1876, Volkmar 1867, Schmidt und Merx 1868, Fritzsche 1871, Charles 1897 und Clemen 1900 u. 1904 die Schrift herausgegeben bezw. übersetzt. Eine Retroversion ins Griechische, aus dem der lateinische Text geflossen ist, gab Hilgenfeld 1868/9. Für das Original selbst ist hebräischer oder aram. Ursprung zu vermuten, bis jetzt aber nicht sicher bewiesen.

2. Inhalt. Im 120. Jahre seines Lebens, 2500 Jahre nach der Schöpfung, also um die Mitte der auf 5000 Jahre berechneten Weltdauer, übergiebt Mose dem Josua

diese geheimnisvolle Schrift Kap. 1, in der er ihm den Gang der Geschichte Israels vom Einzug in Palästina bis zur Aufrichtung des messianischen Reiches voraussagt (Kap. 1—10). Alsdann beruhigt Mose den über den baldigen Hingang Mosis trauernden und an seiner eignen Kraft verzagenden Josua. Israel werde zwar wegen seiner Sünden viel zu leiden haben, aber nie untergehen (Kap. 11—12). Der Schluß, der von Mosis Himmelfahrt (vgl. 1, 15. 10, 11ff.) und von dem Streit Michaels und Satans um die Leiche Mosis (11, 7. Br. Jud. 9) gehandelt haben muß, fehlt. Was die uns erhaltene Schrift bietet, ist nur das „Testament Mosis“ Nun werden in den Apokryphenverzeichnissen (vgl. Schürer 221) eine *διαθήκη Μωϋσέως* und eine *Ἀνάληψις Μωϋσέως* unterschieden. Das obige Citat aus den Akten des Konzils von Nicäa (= Ceriani 1, 14) nennt als Quelle die *Ἀνάλ. Μ.* — Die verschiedenen Titel sind nur Namen für die beiden Hälften des gleichen Werkes, von dem wir durch Ceriani bis jetzt nur die erste Hälfte wieder besitzen, während aus der anderen zumeist die Citate der Kirchenväter stammen.

3. Abfassungszeit. In dem apokalyptischen Geschichtsabriß 6, 1 ff. werden unter den boshaften und das Allerheiligste schändenden Priesterkönigen des höchsten Gottes (Fl. Jos., Antiq. XIV, 6, 2; Ps 110; Gen 14, 18) deutlich die Hasmonäer geschildert. Der freche König, aus nichtpriesterlichem Geschlecht, der ihnen folgt und 34 Jahre regiert, ist natürlich Herodes der Große. Der mächtige König des Abendlandes, der 6, 8 f. unter der Regierung der Söhne des Herodes mit seinen Kohorten in Palästina einrückt, einen Teil des Tempels verbrennt und einige Juden kreuzigt, ist der Legat von Syrien Quintilius Varus als Beauftragter des Augustus (Schürer I³, 421). Da es nun 6, 7 von den Söhnen des Herodes heißt, daß sie kürzer als ihr Vater herrschen werden, der Verfasser jedenfalls also nicht das Ende des Philippus und Antipas erlebt haben kann, da beide länger als Herodes regierten, der Zug des Varus endlich 4 v. Chr. fällt und 7, 1 „von da ab die Zeiten zu Ende gehen“, so wird die Schrift bald nach dem Tode des Herodes geschrieben sein (so z. B. Ewald, Dillmann, Charles, Schürer, Clemen, Baldensperger³). Weil der Anbruch der messianischen Zeit erst Kap. 10 beschrieben wird und in Kap. 7—9 noch ausführliche, aber durch mehrere lückenhafte Zeilen arg verdunkelte Schilderungen der letzten Drangsale und der Gesinnungsart der Zeitgenossen des Endes dazwischen stehen, so haben viele Forscher hier eine Fortsetzung der Geschichtsübersicht über die Zeit des Varus herunter gefunden. Sie rücken deshalb, indem sie die fast unlesbaren Zahlenbruchstücke in Kap. 7 verschieden ergänzen und deuten, die Entstehungszeit der Asc. zwischen die Jahre 44—45 (Hilgenfeld, P. W. Schmidt, Kompos. d. Offenb. Joh. 32), oder 54—64 (Schmidt und Merx), Fritzsche und Lucius in das 6. Jahrzehnt, Baldensperger (früher) und Briggs zwischen 50—70, Langen und Rosenthal bald nachher, Hausrath und Cassel unter Domitian, Philippi und Steck (Galaterbr. 235) ins 2. Jahrhundert, Volkmar, Keim, Kolani zwischen 137—138. Aber der Verlaß auf die verstümmelten Zahlen in K. 7 ist zu gewagt und K. 8—9 gehen wahrscheinlich auf die Zukunft, in der alle frühere Not noch überboten werden wird. Einen sicheren Anhalt für die Datierung giebt nur K. 6.

4. Geistesart des Verfassers. Der Verfasser verwirft die Hasmonäer und Herodier (K. 6), er macht aber auch den Pharisäern die heftigsten Vorwürfe (K. 7). Man hat ihn für einen Essener (Schmidt und Merx, Lucius) oder Zeloten (Ewald, Dillmann, Schürer und viele andere) gehalten — aber 2, 6. 4, 8 ist die Anerkennung der Opfer für einen Essener ganz unpassend und in der Zukunftsschau K. 10 findet sich nichts spezifisch Essenisches. Für einen Zeloten wiederum wäre der Levite Taxon, der K. 9 (vgl. auch 3, 11) samt seinen 7 Söhnen als leuchtendes Beispiel stiller Ergebung und jedes Verzichts auf persönliche Rache gerühmt wird, nicht nach seinem Geschmack. Baldensperger³ (S. 12) nennt ihn einen messianischen Pietisten, Friedländer (S. 170 Anm. 2) — was ungefähr auf das Gleiche kommt — einen frommgläubigen Nationaljuden, beides ist nicht viel verschieden von dem pharisäischen Quietisten, für den ihn Baldensperger (früher) und Charles erklären — in jeder der 3 Gestalten kann er die Pharisäer seine Freunde nennen (vgl. Clemen zu 7, 4), er sympathisiert mit ihnen, soweit sie dem väterlichen Gesetz treu bleiben — er verurteilt aber zugleich ihre auch im NT Mt 23, 25; Lc 11, 39 gerügte Heuchelei und Völlerei: Clemen (S. 315) nennt ihn darum einen pharisäischen Quietisten und Rigoristen. Unser Autor ist ein Gesinnungsgenosse des Verfassers des Danielbuches. Herodes, der Nachfolger der entarteten hasmonäischen Sippe scheint für ihn die Rolle des Antiochus Epiphanes übernommen zu haben. Aber schon ist die Hilfe von oben nah. Das bisherige gottlose Regiment ist zwar ein Präludium für noch Schlimmeres, aber dann beginnt die Herrschaft Gottes. Über all dieses seinen

Freunden die Augen zu öffnen und ein bußfertiges, demütiges und gesetzestreues Israel zu sammeln, das der großen Gnadenzeit würdig ist, ist der nähere Zweck, den unser Schriftsteller verfolgt.

Esraapokalypsen. 7. IV. Esra. — 1. Die Uebersetzungen. a) Lateinisch: Fabricius, Cod. pseudep. V. T. II, 1723, 173 ff.; Sabatier, Bibliorum sacrorum Lat. versiones antiquae III, 1743, 1069 ff; van der Vlis, Disputatio critica de Ezrae libro apocrypho vulgo quarto dicto, 1839; Volkmar, Handb. d. Einl. i. d. Apokr. II, 1863; Hilgenfeld, Messias Judaeorum, 1869; Fritzsche, Libri V. T. pseudep. selecti, 1871; Bensly, Missing fragment of the latin translation of the fourth book of Esra, 1875; Wood, Journal of Philol. VII, 1877, 264 ff.; Bensly-James, The fourth Book of Ezra, the latin version edit. from the Mss. by R. Bensly, with an introduction by M. R. James (Robinson, Texts and Studies III, 2) 1895. Vgl. dazu Wellhausen, GgA 1896, 10 ff.

b) Syrisch: Ceriani, Monumenta sacra et profana I, 2, 1866, 99 ff.; ders., Monum. etc. V, 1, 1868, 4 ff. und ders., Translatio Syra Pescitto V. T. ex cod. Ambros. photolithographice II, 4, 1883, 553 ff.

c) Aethiopisch: Laurence, Primi Esrae libri, qui apud Vulgatam appellatur quartus, versio Aethiopica, nunc primo in medium prolata et Latine Angliceque reddita, 1820; Hilgenfeld, Messias Judaeorum, 1869; Dillmann, Biblia V T. aethiopica, V: libri apocryphi, 1894; Basset, Les Apocryphes Éthiopiens trad. en franç. IX: Apocalypse d'Esdras, 1899.

d) Arabisch: 1. Ockley in Whistons Primitive Christianity IV, 1711; Ewald, AGG XI, 1863; Steiner, ZwTh 1868, 426 ff. 2. Ewald a. a. O.; Steiner a. a. O. 396 ff.; Gildemeister, Esdrae liber quartus arabice e cod. Vat. nunc primum ed. 1877.

e) Armenisch: Armen. Bibel, 1805; Ewald, Nachr. d. GGG 1865, 504 ff.; Hilgenfeld, Messias, 1869; Samml. altteстl. Apokryphen, 1896.

f) Moderne Uebersetzungen: Assenburg, Das Buch, so in der lat. Bibel genannt wird, das 4. Buch Esdrä, 1598; Migne, Dictionnaire des Apocryphes I, 1856, 570 ff.; Volkmar s. unter 1 a; Ewald, AGG 11, 1862/3; Bissell, The Apocrypha of the A.T., 1880; Lupton (Wace's Apocrypha), 1888; Zöckler, Kurzgef. Komm. z. d. hl. Schriften AT, 1891; Gunkel, Das 4. Buch Esra (Kautzsch, Apokr. und Pseud. 1900, II, 331 ff.); auch separat: Der Prophet Esra 1900.

2. Historisch-Kritisches: Corrodi, Gesch. des Chiliasmus, 1781; Gfrörer, Gesch. des Urchristentums, 1838; Hilgenfeld, ZwTh 1858. 60. 63. 67. 70. 76. 86. 88; ders., Die Propheten Esra und Daniel, 1863; Volkmar, Das 4. Buch Esra und apok. Geheimnisse, 1858; Gutschmid, Die Apokalypse des Esra, ZwTh 1860 (= Gutschm., Kl. Schriften II, 211 ff.); Ewald s. 1 d; Le Hir, Du IVe livre d'Esdras (Etud. bibl. 1869); Wieseler, Das 4. Buch Esra nach Inhalt und Alter (ThStK 1870); Renan, L'apocalypse de l'an 97 (Revue des deux monds 1875); Rosenthal, 4 apokr. Bücher, 1885; Dillmann, Ueber d. Adlergesicht in d. Apokal. d. Esra (SBA 1888, 215 ff.); Kabisch, Das 4. Buch Esra auf s. Quellen untersucht, 1889; De Faye, Les apocal. juives, 1892; Clemen, ThStK 1898; Wellhausen, Skizzen u. Vorarb. VI, 1899, 215 ff.; Hilgenfeld, Noch einmal der Adler des Esra-Propheten, ZwTh 1899; Preuschen, Ardaf 4. Esr 9, 26 und der Montanismus, ZwTh 1900; Gunkel, Der Prophet Esra, Christliche Welt 14, 46 und PJ. 1900; Veit, D. Proph. Esra, Christl. Welt 14, 1087 ff.; Asmussen, Das Adlergesicht im 4. Esrabuch (Monatsschr. für Gesch. und Wiss. des Judent.) 1900; Schiefer, Die religiösen und ethischen Anschauungen des 4. Esrabuches, 1901; ders., Das Problem der Sünde im 4. Esrab., ZwTh 44, 321 ff.

1. Text und Überlieferung. Der Name „Vierter Esra" stammt aus der lateinischen Kirche, die die kanonischen Bücher Esr und Neh als I. und II. Esra, das apokryphe Buch Esr als III. Esra, bezw. — so z. B. in der Handschrift von Amiens — Esr und Neh als I. Esra, 4. Esra Kap. 1—2 als II. Esra, das apokryphe Buch Esra als III. Esra, 4. Esra Kap. 3—14 als IV Esra und 4. Esr Kap. 15—16 als V. Esra zählt. Ursprünglicher scheint die Bezeichnung Ἔσδρας ὁ προφήτης oder Ἔσδρα ἀποκάλυψις zu sein (Schürer ³III, 244). Erhalten ist das Buch in lateinischer, syrischer, äthiopischer, doppelter arabischer und in armenischer Übersetzung.

Der sehr verderbte lat. Vulgärtext, hinter dem NT oft gedruckt, wurde von Fabricius nach der ersten arab. Version, seit Sabatier 1743 bes. nach dem Cod. Sangermanensis (und nach 2 anderen lat. Cod.) 1839 von van der Vlis, 1863 von Volkmar, 1869 von Hilgenfeld und 1871 von Fritzsche revidiert und herausgegeben. Das zwischen 7, 35 u. 36 infolge des zuerst von Gildemeister bemerkten Ausschneidens eines Blattes im Cod. Sangerm., der sämtlichen früheren Ausgaben und auch dem Vulgärtexte zu Grunde lag, fehlende große Stück wurde 1875 von Bensly nach der Handschrift von Amiens und 1877 von Wood nach der großen Bibel von Alcala veröffentlicht. Auf Grund des Cod. Sangerm. und 3 anderer Codd. hat Bensly eine neue, alle früheren Ausgaben und Übersetzungen beseitigende Textherstellung geliefert, die 1895 nach seinem Tode von James

veröffentlicht worden ist. Über Desiderata dieser Ausgabe s. Schürer 247. Unter dem Titel **Confessio Esdrae** ist das Stück 8, 20—36 oft selbstständig übersetzt und handschriftlich erhalten.

Die syrische Übersetzung ist von Ceriani 1866 lateinisch (in Hilgenfelds **Messias** wiederholt) und 1868 und 1883 im Urtext herausgegeben. Die äthiopische Version wurde 1820 von Laurence im Original, und in lat. und engl. Übersetzung ediert, die Prätorius für Hilgenfelds **Messias** berichtigte, und 1894 von Dillmann auf Grund neueren handschriftlichen Materials in kritischer Ausgabe, auf der die Übersetzung Bassets 1899 beruht. Von zwei voneinander unabhängigen arabischen Übersetzungen ist die eine nach einem **Cod. Bodleianus** 1711 von Ockley ins Englische (und danach unter Steiners Beihilfe von Hilgenfeld ins Lateinische) übertragen und 1863 von Ewald im Original herausgegeben worden, die andere in dem arab. Auszug eines **Cod. Bodleianus** von Ewald, deutsch von Steiner, vollständig aber erst 1877 von Gildemeister nach einem **Cod. Vat.** arabisch und lat. veröffentlicht worden. Die armenische Übersetzung wurde in der armen. Bibel von 1805 gedruckt und von Petermann für Hilgenfeld ins Lateinische übersetzt. Sie ist auch in die von den Mechitaristen 1896 herausgegebene Sammlung von alttestl. Apokryphen aufgenommen.

Alle diese Übersetzungen gehen auf einen griechischen Text zurück, wie dies u. a. der Sprachcharakter besonders der lat. Übersetzung beweist. Daß aber das Griechische nicht die Originalsprache des Werkes ist, hat nach dem Vorgang Älterer und bes. Wellhausens (Skizzen und Vorarb. **VI**, 234 ff.), Gunkel (333) gezeigt, der die Varianten 8, 23 **testificatur** des Lat. (**Syr. Aeth. Ar.**[1] **Arm.**) und *μένει εἰς τὸν αἰῶνα* **Const. Apost.** 8, 7 (und **Ar.**[2]) aus einem לְעֵד bezw. לָעַד zu lesenden hebr. Original erklärt. Dem hebr. Grundtext des 4. Esra ist es ähnlich wie dem des Henoch gegangen: er ist verschollen und hat sich nur in barbarischen Afterübersetzungen aus dem Griechischen fortgepflanzt. Diese bekunden neben den Citaten der Kirchenschriftsteller (Schürer 244 f.) die große Verbreitung und Beliebtheit des Werkes in der alten Kirche. Als prophetische Schrift geschätzt, obgleich vom offiziellen Kanon ausgeschlossen, wurde es bis ins Mittelalter benützt und citiert — Columbus folgerte aus 4. Esra das Vorhandensein der neuen Welt (Basset 23)! —, ist in der Vulgata im Anhang gedruckt und selbst in deutsche Bibelausgaben der Katholiken, Lutheraner und Reformierten gedrungen. Von den Übersetzungen selbst ist jedenfalls Lat. am treuesten, nach ihr kommen Syr. und Äth. Ar.[2] fußt auf einer andern, aber von der 1. griechischen beeinflußten, griechischen Übersetzung. Die Übersetzungen in moderne Sprachen von Volkmar 1863, Ewald 1862/3, Zöckler 1891, Migne 1856, Bissell 1880 und Lupton 1888 sind von der Gunkelschen 1900 überwunden. Für die Herstellung einer kritischen Übersetzung leistet die von Hilgenfeld (**Messias Jud.**) versuchte Rückübersetzung ins Griechische noch immer gute Dienste.

2. Inhalt. Die im Jahr 70 erfolgte Zerstörung Jerusalems 10, 21 ff. durch die Römer, die unter Edom 3, 15 f. 6, 7—10 gemeint sind, hat den zeitgeschichtlichen Anlaß zur Entstehung der Esraapokalypse gegeben. Die dem jüdischen Gemüt schier unfaßliche Katastrophe durch allgemeine Erwägungen begreiflicher und durch Aufrollung lichter nationaler Zukunftsbilder erträglicher zu machen, ist das Ziel, das dem Verfasser vorschwebt. Deshalb läßt er den Esra 30 Jahre nach der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer 3, 1. 29, die das Vorbild der durch die Römer ist, 7 Visionen empfangen, wovon die 1.—3. mehr die Spekulation, die 4.—6. mehr die Darstellung der letzten Dinge betreffen, während die 7. den Schluß der Lebensgeschichte Esras und zugleich die Genesis unserer Apokalypse berichtet.

1.—3. Vision (3, 1—9, 25): Israels gegenwärtiges Elend ist nur ein besonders schmerzliches Beispiel für die Tragik des allgemeinen Menschenloses. Seit Adams Fall ist der Hang zum Bösen dem Menschen ins Herz gelegt und seitdem sind Leiden und Tod der Sünde Sold (3, 4 ff.). Aber Israels Unglück ist schwerer als seine Schuld. Denn warum dürfen die Heiden, die doch nicht besser als Israel (3, 28. 31), sondern vielmehr für Nichts geachtet sind (6, 57), Gottes auserwähltes Volk zertreten 3, 32. 5, 23 ff.? Der Verfasser verzweifelt, das Rätsel der nationalen Katastrophe zu lösen 4, 22 ff. Ist schon die Welt mit ihren Wundern dem menschlichen Verstand ein Geheimnis (4, 5 ff. 5, 36 f.), um wie viel weniger kann dieser die letzten Ursprünge der Sünde und ihre Folgen, geschweige gar das Elend Israels ergründen (4, 11. 21. 5, 34 ff.)! Besser darum, nie geboren sein, als Vernunft besitzen, die doch nichts nützt, und mit Bewußtsein dem Elend und Tod entgegenzutreiben (4, 12. 5, 35. 7, 64). Schließlich läßt das Bedürfnis nach Trost den Verf. doch eine Antwort finden. Der kommende Äon bringt die Erkenntnis

1, 26. Dann wird es sich zeigen, daß Gott trotz allem jetzigen Ungemach sein Volk noch liebt 5, 33. So beschäftigt den Verf. nun lebhaft die Frage nach dem Wann des Endes. Es tritt zur bestimmten Zeit ein 5, 48. Es ist nahe 4, 44 ff., doch heißt es sich noch gedulden. Denn erst muß das Böse in der Welt ganz reif geworden und die Zahl der Auserwählten erfüllt sein 4, 28 ff. 4, 36. Gott allein, kein Christus, bringt die Endzeit 6, 6, in der dann das römische Weltreich 5, 3 von dem jüdischen abgelöst sein wird 6, 9. Allerlei schreckhafte Zeichen am Himmel und auf Erden und mancherlei Plagen der Menschen sind die Geburtswehen des neuen Weltalters 5, 1 ff. 6, 21 ff. 9, 3. Nur wenige werden seine Segnungen genießen 7, 15 ff. Denn die ganze Welt liegt im Argen. Darüber fließen die Thränen des Verf.s, es erbarmt ihn der vielen Verurteilten. Wäre es nicht auch an Gott, seinen Geschöpfen zu verzeihen 7, 132 ff.? Aber die Sünder haben ihr Schicksal, beim Endgericht verdammt zu werden, reichlich verdient, da sie trotz der ihnen von Gott verliehenen Vernunft und des ihnen geoffenbarten Gesetzes gottlos gehandelt haben 7, 72 und das letzte Gericht muß ein Gericht nicht des Erbarmens 7, 33 ff., sondern der Gerechtigkeit sein; auch jede Fürbitte ist darum umsonst 7, 102 ff. Während er in furchtbaren Farben die siebenfache Gewissenspein malt, die die Sünder nach ihrem Tode zu gewärtigen haben (7, 80—87), bis ihm schließlich selbst vor seinen Bildern graut, so daß er nicht mehr daran zu denken wünscht (9, 13), wird ihm selbst die tröstliche Verheißung zu teil, daß er zu den Geretteten gehöre 8, 47 ff., deren siebenfache Freuden nach ihrem Hinscheiden unbeschreiblich sind 7, 91—99.

In der 4. Vision (9, 26—10, 59) wird Esra durch das um ihren in der Hochzeitsnacht verstorbenen Sohn klagende Weib, das sich plötzlich in eine wieder erbaute Stadt verwandelt, darüber belehrt, daß die Trauerzeit Zions bald vorüber und Jerusalem dann wieder gebaut sein werde. In dem 5. Gesicht (10, 60—12, 50) sieht Esra einen Adler mit 12 Flügeln, 3 Häuptern und 8 kleinen Gegenflügeln aus dem Meere steigen und über die Erde fliegen. Nachdem die 12 Flügel und 6 Gegenflügel geherrscht haben und verschwunden sind und nur noch 1 Adlerhaupt und 2 Gegenflügel übrig sind, verkündet ein mit Gebrüll aus dem Wald stürzender Löwe dem Adler das Gericht, das ihm den Garaus macht. Während der Löwe diese Worte an den Adler richtet, verschwand das letzte Haupt, dem auch die beiden letzten Gegenflügel rasch folgen. Nach der zugefügten Deutung ist der Adler das letzte der 4 Weltreiche von Da 7 und der Löwe der Löwe aus Juda oder der Christus, der die Weltmacht bricht. In der 6. Vision (13, 1—58) führt ein Sturm aus dem Meere einen Menschen herauf, der mit den Wolken des Himmels fliegt. Als sich viele Menschen zum Kampf wider ihn rüsten, fliegt er auf einen großen Berg und verbrennt seine Feinde durch den Feuerhauch seines Mundes; alsdann schart sich ein anderes friedliches Heer um ihn. Nach der folgenden Deutung ist der Mann aus dem Meere Gottes Sohn, der Welterlöser, der seine Feinde durch sein Wort vertilgt und die verlorenen 10 Stämme und die aus dem übrigen Gebiete Israels rettet. In der 7 Vision erhält Esra den Auftrag, das Volk zu belehren und sich auf sein Ende vorzubereiten, da er von der Erde entrückt werden soll. Auch soll er durch 5 Männer 40 Tage niederschreiben lassen, was ihnen befohlen wird. So wurden 94 Bücher geschrieben, das sind die 24 kanonischen (an Stelle der verbrannten Thora [4, 23. 14, 21], zu der überhaupt alle Schriften des Kanons gezählt sind) und 70 Geheimschriften. Alsdann wurde Esra, der „Schreiber der Wissenschaft des Höchsten“ entrückt 14, 49—50.

3. Charakter. Wie in älteren Apokalypsen werden auch die unseren Verfasser beunruhigenden Fragen und Bilder im Zwiegespräch von einem Engel beantwortet und gedeutet. Hier thut es Uriel. Wie weit die bisweilen von schwungvollen Natur- und Gerichtsschilderungen 7, 39 ff. 9, 3, kurzen Sinnsprüchen 8, 46. 9, 15 u. ö. und anmutigen, an die Parabeln in Evangelium und Talmud erinnernden Legenden (9, 38 ff.) angenehm interludierten Visionen bloße rednerische Einkleidungen, oder wirkliche Erlebnisse sind, läßt sich im einzelnen nicht genauer feststellen — die litterargeschichtlichen Beziehungen der einzelnen Apokalypsen zueinander und zu den übrigen zeitgenössischen isr.-jüdischen und fremden Schriften sind uns noch zu unbekannt, noch weniger wissen wir von der Geschichte der bloß in mündlicher Tradition weiter wuchernden herrenlosen Stoffe, die von dem oder jenem Apokalyptiker beschlagnahmt wurden oder in den Gemeinbesitz vieler übergingen. Aber im allgemeinen wird man auch Esra zu den patriotischen Visionären rechnen können, wie sie spontan ein wichtiges geschichtliches Ereignis, besonders eine wie die über Israel im Jahre 70 n. Chr. hereingebrochene nationale Katastrophe hervorzubringen pflegt. Das auf Kommando in Verzückung Fallen, dem 7tägiges Fasten 5, 20 ff. 5, 35 ff. oder Kräuteressen 9, 26 ff. 12, 51 ff. voraufgeht, erinnert freilich stark an die

handwerksmäßige Kunst der Prophetenjünger zur Zeit Sauls. Obgleich die Wut gegen die Feinde seines Volkes weniger hoch als bei andern kontemporären patriotischen Sehern des Judentums emporschäumt (vgl. 7, 81ff.), so ist doch auch Esra durch die Ereignisse von 70 von dem phantastischen jüdischen Hochmute noch nicht kuriert. Um der Juden willen ist die Welt geschaffen und darum müssen sie auch ihre Herren sein 6, 59. 7, 11. Esra pocht weiter auf die Liebe Gottes zu seinem Volke — ist sie jetzt scheinbar unterbrochen, so wird sie in der Endzeit um so stärker sein: sie zeigt sich darin, daß nach dem Bankerott des Römerreiches die jüdische Weltära beginnt — wie tief steht doch dieser phantastische Träumer von politischer Großmacht des Judentums unter einem Amos! Jeremia auf den Trümern Jerusalems bleibt für alle Zeiten eine rührende und erschütternde Gestalt — Pseudo-Esra in gleicher Umgebung würde der Künstler uns hauptsächlich als einen Illusionär vor Augen zu malen haben und ihn so nur momentweise unserer herzlichen Teilnahme empfehlen können. So oft sich auch Esra und Paulus in ihren religiösen Spekulationen miteinander berühren, beide z. B. von der Verderbtheit der menschlichen Natur und der Ohnmacht des Gesetzes reden, auch auf die Heiden Rücksicht nehmen (Gunkel 342/3), so darf doch nicht übersehen werden, daß im Centrum der Gedanken und Interessen Esras die nationale Theodice und damit die Apologie des Judentums steht. Esra überwindet die durch die nationale Katastrophe in ihm geweckte weltschmerzliche Stimmung durch die Hoffnung auf den kommenden jüdischen Weltäon — ein Paulus wird durch das Unvermögen, sich selbst aus der Gewalt der Sünde zu befreien, zur Verzweiflung an sich selbst und zu der Hoffnung auf das durch Jesu Tod eröffnete allgemeine Gottesreich getrieben. Jenen macht eine äußere, diesen eine innere Erfahrung zum pessimistischen Grübler — beide klammern sich an die Zukunft — jenen läßt sie, wenn auch nicht mehr voll, seines Judentums wieder froh werden, diesem beschert sie die Seligkeit der Kinder Gottes. Während bei Paulus mit der Freudigkeit der ihm widerfahrenen Gnade die Zuversicht des persönlichen Zeugnisses der alten Propheten wieder auflebt und ihn zum begeisterten Herold des Evangeliums in griechischer Weltsprache an alle Menschen macht, schlüpft Esra unter die schützenden Flügel des die Öffentlichkeit scheuenden revolutionären Okkultismus und der pseudonymen Schriftstellerei, die in nationaler Sprache an esoterische Volkskreise des Judentums sich wendet 14, 46.

4. Abfassungszeit. Wie schon gesagt, ist die Voraussetzung unserer Schrift die Zerstörung Jerusalems durch die Römer im Jahre 70. Pseudoesra hat das Ereignis selbst erlebt 5, 35. 10, 48. Wie viele Jahre später er zur Feder griff in der sicheren Erwartung der baldigen Auflösung der Römerherrschaft, läßt sich leider trotz der mancherlei, für uns aber dunklen, zeitgeschichtlichen Hinweise nicht erraten. Unter der „Spreu apokalyptischer Teratologie" 5, 1—12 will Wellhausen (Skizzen VI, 247) in 5, 6 einen versteckten Fingerzeig auf das neronische Gepenst und in 5, 8 auf den Ausbruch des Vesuv im Jahre 79 sehen — das ist an sich möglich — aber mit dem gleichen Recht finden Gunkel (S. 343) und Baldensperger [3] (S. 48) hier keine Zeichen der Zeit, sondern allgemeine apokalyptische Erwartungen. Auf jeden Fall ist die Schrift nicht unter dem unmittelbaren Eindruck der Katastrophe verfaßt; zu der selbstquälerischen Erörterung des Ereignisses gehörte schon ein längeres Anhalten des nationalen Unglückes. Wäre auf 3, 1 ein sicherer Verlaß, so würde die Schrift 3 Dezennien nach der Einnahme Jerusalems abgefaßt sein. Auf diese Zeit führt auch die Adlervision Kap. 11—12. So schwierig auch im einzelnen die Deutung ist, so steht seit Corrodi (Gesch. d. Chiliasmus 1781) für die meisten Forscher jetzt fest, daß der Adler das römische Weltreich ist. Von den beiden anderen Erklärungen, wonach der Adler auf das römische Reich von Romulus bis Cäsar (Laurence, van der Vliß, Lücke [2]), oder auf das ptolemäisch-seleuzidische Reich nebst Cäsar (Hilgenfeld) zu deuten sei, scheitert die erste daran, daß die römische Geschichte vor Cäsar interesselos und das römische Reich erst ein Weltreich seit Cäsar war, die andere aber daran, daß sämtliche Herrscher einem Reiche angehören müssen. Der erste Flügel ist Cäsar, der 2., der am längsten herrscht, ist Augustus. Die Wirren um die Zeit der Mitte des Reichs beziehen sich dann auf die Ereignisse nach Neros Tod. Die 3 Häupter, unter deren Herrschaft der Frevel seinen Gipfel erreicht, d. h. Jerusalem zerstört wird 12, 25 sind die 3 Flavier: Vespasian, Titus und Domitian. Das mittlere Haupt, das die beiden anderen Häupter sich verband, ist Vespasian, 11, 30, der super lectum et tamen cum tormentis starb 12, 26 (Sueton, Vespas. 24). Das linke Haupt, das von dem rechten verschlungen wird, ist Titus, der von seinem Bruder Domitian ermordet sein soll (Schürer [3]III, 241 unten). Bei der Corrodischen Deutung ist aber bis jetzt niemandem gelungen, von Cäsar bis Domitian die 12 Flügel und bes. die 8 Gegenflügel nachzu-

weisen. Gfrörer, Dillmann (1. Aufl. dieser RE), Wieseler, Schürer, Gunkel u. a. verstehen unter den 12 Flügeln: Cäsar, Augustus, Tiberius, Kaligula, Claudius, Nero, Galba, Otho, Vitellius, Vindex, Nimphidius, Piso, müssen also bereits bekanntere Usurpatoren, die man erst bei den Nebenfedern erwarten sollte, beschlagnahmen, um die Zwölfzahl zu erhalten. Unter diesen Umständen haben Renan, Dillmann (2. Aufl. dieser RE. und dann bestimmt 1888), Clemen und Wellhausen die ansprechende Vermutung Volkmars erneuert, die Flügel und Federn nicht einzeln — der Adler fliegt doch nicht mit einem Flügel! — sondern paarweise zu zählen, so daß die sechs Flügel die 6 Julier, die 4 Gegenfedern Galba, Otho, Vitellius und Nerva — Wellhausen zählt nur 3 Federpaare: Galba, Otho, Vitellius — und die 3 Häupter die 3 Flavier: Vespasian, Titus und Domitian sind; das ist aber gegen den Wortlaut von 12, 14 und 20, der deutlich von 12 + 8 Königen redet und daher erst geändert werden muß. Wie dem nun auch sei: nach 11, 30—35 und 12, 22—28 liegt der Tod des Vespasian und Titus hinter dem Verfasser und wird das Ende Domitians 11, 35 erst von dem Auftreten des Messias 12, 2, 28 erwartet. Danach weist die Adlervision, worauf die Klammer 14, 17 Bezug nimmt, auf das Ende Domitians, paßt also zu 3, 1. Nach Gutschmid, der das Buch aus dem Jahre 31 v. Chr., und le Hir, der es aus dem letzten Viertel des 1. Jahrhunderts nach Chr. sein läßt, ist freilich das Adlergesicht eine jüdische oder christliche Interpolation aus dem Jahre 218 n. Chr. Die 3 Häupter seien Severus, Caracalla und Geta, doch will dann besonders die Zeit der beiden ersten Unterflügel Titus und Nerva nicht zu 12, 21 passen (Schürer 241). Auch Wellhausen (S. 245) hält die Adlervision für einen Anhang. Dafür würde u. a. sprechen, daß nicht die 7tägige Vorbereitungszeit wie bei der 2. 3. 4. und 6. Vision vorausgeht — doch fehlt diese auch bei der 1. Vision (s. aber 6, 35) und bei der letzten. Auch dürfte die Siebenzahl der Visionen, die durch die Ausscheidung des Adlergesichtes zerstört würde, zur originalen Anlage des Buches gehören. Gegen die Versuche von Kabisch 1889 und de Faye 1892, das Buch in mehrere Quellenschriften zu zerlegen, spricht im allgemeinen die Einheitlichkeit des ganzen Kolorits (vgl. Gunkel, ThLZ 1891, 5 ff. und Clemen, ThStK 1898, 237 ff.). Vielleicht führt uns aber eine durch die Gleichsetzung von Salathiel mit Esra 3, 1 gestützte Salathiel-Hypothese doch noch zu der Einsicht in den zusammengesetzten litterarischen Charakter unserer Apokalypse. Als Ort der Abfassung könnte wegen der hebr. Sprache des Originals an Palästina gedacht werden, doch käme ebensosehr auch die Diaspora, vielleicht Rom selbst in Betracht 3, 2. 29. 5, 17. Über das Verhältnis von IV. Esra zu Baruch s. dort.

8. V. und VI. Esra. Mit mancherlei Änderungen und Zusätzen versehen bürgerte sich die jüdische Esraapokalypse in der Kirche ein. Seit der ersten Druckausgabe der lateinischen Bibel vom J. 1462 ist der Text dieses jüdischen Werkes vorn und hinten um je 2 Kapitel christlichen Ursprungs (= 4. Esra 1 u. 2 und 4. Esra 15 u. 16) bereichert worden. Während 4. Esra 1 u. 2, in den Mss. als 2. oder 5. Buch Esra überliefert, bald vor, bald nach 4. Esra stehen, finden sich 4. Esra 15 u. 16 bald als besonderes Buch bezeichnet, bald direkt 4. Esra 3—14 fortsetzend, in allen Handschriften hinter 4. Esra. Mit Weinel (bei Hennecke, NTliche Apokr. 305 ff.) dürfte angebracht sein, 4. Esra 1 u. 2 als 5. Buch Esra und 4. Esra 15 u. 16 als 6. Buch Esra von den andern „Esra"schriften zu unterscheiden. Denn 4. Esra 1 u. 2 ist jedenfalls ein geschlossenes Ganzes für sich und 4. Esra 15 u. 16, wenn auch vielleicht von Anfang als Anhang zu 4. Esra gedacht, hebt sich durch seinen Inhalt stark genug von 4. Esra 1 u. 2 und 4. Esra 3—14 ab, so daß es einen besonderen Titel verdient. — V Esra zerlegt sich in 2 Teile. Der erste (= 1, 5—2, 9) ist eine Drohrede gegen das frühere Volk Gottes, die Juden, die wegen ihrer Undankbarkeit von Gott verstoßen werden. Der andere (= 2, 10—47) ist eine Verheißung an das jetzige Volk Gottes, die Christen, denen das himmlische Reich gehört. Kap. 1 und 2 stehen so auf sich (Ewald, Gutschmid, Volkmar, Weinel) und sind weder mit 4. Esra 3—14, noch mit 4. Esra 15 u. 16 (Hilgenfeld, Fritzsche) zu verbinden. Ursprünglich griechisch geschrieben wie u. a. einzelne stehen gebliebene ins Lateinische cirkumskribierte und mit lat. Endung versehene griechische Wörter beweisen, reiht sich die die alttestamentl. Propheten stark benützende, in kräftiger Sprache verfaßte, an die Stephanusrede in AG und den Barnabasbrief erinnernde kleine Schrift der polemischen Litteratur ein, die einer inneren Auseinandersetzung zwischen Kirche und Synagoge diente. Die Verwandtschaft mit Schriften wie Hermas und Märtyreraktèn der Perpetua und Felicitas (vgl. die Gedanken über das Paradies und den riesengroßen Sohn Gottes 2, 43), die Krönung der christl. Märtyrer und die Abfassung der Schrift in Griechisch empfehlen das J. 200 als untere Grenze für die Entstehung von Esra V. Bis zu jener

Zeit ungefähr wurde in der abendländischen Kirche, der Heimat von Esra V, noch griechisch geschriftstellert, um jene Zeit erlischt auch das Interesse der Kirche an der Synagoge (Weinel). — Esra VI will zeigen, den Heiden zur Drohung 15, 6—16, 35, den Christen zum Trost 16, 36—78, daß die Tage der Drangsal nahe sind. Fehlt auch der Hinweis auf spezifisch Christliches, besonders auf Jesus selbst, so ergiebt sich die christliche Herkunft von Esra VI, abgesehen von der nicht zu unterschätzenden Berührung des 2. Teils mit dem NT, daraus, „daß das Buch augenscheinlich eine Verfolgung schildert, die sich mindestens über die ganze Osthälfte des (römischen) Reiches erstreckt" (Weinel). Danach ist Esra VI zwischen 120—300 n. Chr., vielleicht in Kleinasien geschrieben. Handhaben zur näheren Datierung sind in unserer Schrift, auch nicht in der Erwähnung der Araber und Karmanier (15, 29—30), nicht zu finden (Weinel). Wie bei einzelnen Propheten des ATs z. B. Na die Freude an dem baldigen Gericht über die Bedrücker Israels, dominiert ähnlich in Esra VI das antizipierte Gefühl befriedigter Rache an den Heiden.

9. Logos Esdram. Eine von Tischendorf Apocal. apocr. 1866, 24 ff. unter dem Titel Λόγος καὶ ἀποκάλυψις τοῦ ἁγίου Ἐσδρὰμ καὶ ἀγαπητοῦ τοῦ θεοῦ herausgegebene christliche Esraapokalypse, sehr späten Datums, will die Unabwendbarkeit des göttlichen Gerichts über die Sünder und die sie im Jenseits erwartenden Strafen explizieren (Dillmann, 2. Aufl. dieser RE). — Über noch weitere unter Esras Namen gehende Litteratur s. Lücke[2] 150, Tischendorf ThStK 1851. Syrisch und deutsch ist herausgegeben eine Esraapokalypse über die Herrschaft des Islam von Baethgen, ZatW 1886; s. auch Chabot Rev. Semit. 1894; eine arab. Übers. derselben machte Gottheil, Hebraica 1888 bekannt. Vgl. Schürer [3]III, 245.

Baruchapokalypsen. 10. Die syrische Baruchapokalypse. — Zur Litteratur. 1. Der Text. a) Das griech. Fragment: Grenfell u. Hunt, Egypt-Explorat. Fund, Graeco-Roman Branch. The Oxyrhynchos-Papyri III, 1903, vgl. Deißmann ThLZ 1903 Nr. 22.

b) Der syr. Text: Ceriani, Monumenta sacra et profana V, 2, 1871, 113 ff.; ders., Translatio Syra Pescitto V. T. ex cod. Ambros. sec. fere VI photolithogr. 1876—83, 4. Teil 257 ff.; Der Brief an die $9\frac{1}{2}$ Stämme (= Bar. 78, 1—87): Pariser Polyglotte Bd 9, Londoner Polyglotte Bd 4; Lagarde, Libri V. T. apocryphi syriace 1861, 88 ff.; Biblia sacra juxta versionem simplicem quae dicitur Pschitta, Mosul 1887/8; Charles s. 1c.

c) Uebersetzungen von b: Ceriani, Monumenta sacra et profana I, 2. 1866, 73 ff.; Fritzsche, Libri apocr. V. T. 1871; ders., Libri V T. pseudepigraphi 1871; Charles, The Apocalypse of Baruch translated from the Syriac etc. 1896; vgl. Schultheß, ThLZ 1897, Sp. 238 ff.; Ryssel (bei Kautzsch, Apokr. und Pseudep. II, 1900, 402 ff.).

2. Litterarkritisches. Langen, De apocalypsi Baruch etc., 1867; Ewald, GgA 1867, 1706 ff.; Hilgenfeld, ZwTh 1869; Stähelin, JprTh 1874; Renan, L'Apocalypse de Baruch, Journal des Savants, 1877; Kneucker, Das Buch Baruch, 1879; Hilgenfeld, Die Apokalypse des Baruch, ZwTh 1888, 257 ff.; Kabisch, Die Quellen der Apokalypse Baruchs (JprTh 1892, 66 ff.); De Faye, Les apocalypses juives, 1892; Charles s. 1c; Clemen, ThStK 1898; Wellhausen, Skizzen und Vorarb. VI, 1899, 215 ff.; Ryssel s. 1c. Vgl. auch die Artikel „Baruch" v. Littmann in Singers Jewish Encycl. und Charles in Hastings Dictionary of the Bible.

1. Der Text. Außer dem apokryphen Buch Baruch (s. diese RE[3] Bd I S. 640 ff.) ist unter dem Namen Baruch, des Freundes und Gehilfen Jeremias, noch eine ganze Reihe von jüdischen und christlichen Schriften jetzt bekannt. Die älteste längste und wertvollste und darum hier auch zuerst behandelte ist die von Ceriani in der Mailänder Peschittho-Handschrift entdeckte und von ihm 1871 und 1883 im Original, und schon 1866 in lateinischer Übersetzung veröffentlichte syrische Apokalypse des Baruch. Der am Schluß stehende Brief Baruchs an die $9\frac{1}{2}$ Stämme war schon früher bekannt: er ist bereits gedruckt in der Pariser und Londoner Polyglotte, dann in genauerer Wiedergabe eines Ms. des Brit. Mus. von Lagarde 1861, ferner in der Mosuler Peschittho-Ausgabe und 1897 von Charles auf Grund weiterer Handschriften. Den ganzen lateinischen Text Cerianis hat 1871 Fritzsche wiederholt. Eine neue englische, bezw. deutsche Übersetzung haben 1897 Charles und 1900 Ryssel geliefert. Der syrische Text ist aus dem Griechischen geflossen, wovon jetzt ein Fragment (= 12, 1—13, 2 + 13, 11—14, 3) durch Grenfell und Hunt wieder aufgefunden worden ist. Der griechische Text selbst wird Übersetzung eines hebräischen Originals sein, obwohl der bündige Beweis noch nicht gelungen ist, vgl. Schultheß, ThLZ 1897, Sp. 238 ff. und Ryssel S. 110/11.

2. Inhalt. Im 25. Jahre Jechonjas verkündet Gott dem Baruch den baldigen Untergang Jerusalems Kap. 1—5. Am folgenden Tag erscheinen die Chaldäer vor der Stadt, betreten sie aber erst und deportieren ihre Bewohner, nachdem Engel die Tempelgeräte

geborgen und die Mauern zerstört haben 6—8. Nach siebentägigem Fasten erhält B. den Befehl, auf den Trümmern Jerusalems zwecks weiterer Offenbarungen zu harren, während Jeremia die Gefangenen nach Babel begleitet 9—12. Nach abermaligem siebentägigen Fasten wird B. durch eine Gottesstimme belehrt, daß die jetzt glücklichen Heiden einst das Gericht treffen und Bösen und Guten schließlich der Lohn ihrer Thaten zu teil werden wird. Zion ist jetzt verstoßen, damit schneller das Weltende kommen kann 13—20. Nach einer dritten siebentägigen Fastkur wird dem B. die Ordnung der Zeiten geoffenbart: dem Ende gehen 12 Drangsalsperioden voran, worunter die ganze Erde leiden muß. Danach bricht mit der Erscheinung des Messias eine Zeit herrlicher Freuden an. Der jetzigen Zerstörung Jerusalems wird eine zweite folgen, die bis zum Beginne der seligen Endzeit anhalten wird 21—34. Es folgen Visionen. Die erste von dem Wald, dem Weinstock, der Quelle und der Zeder wird auf die vier einander ablösenden Weltreiche (Babylonier, Perser, Griechen und Römer) gedeutet. Der letzte Fürst des 4. Weltreiches wird durch den Messias beseitigt, dessen Herrschaft währen wird, so lange die Welt besteht 35—46. B. fastet wieder 7 Tage, betet und erhält dann neue Aufschlüsse über die Drangsale der letzten Zeit, die neue Leiblichkeit der auferstandenen Gerechten und das Endschicksal der Seligen und Verdammten 47—52. Die Vision von der aus dem Meere steigenden Wolke, die abwechselnd helle und dunkle Wasser regnet, wird von dem Engel Ramael auf die glücklichen und unglücklichen Zeiten der jüdischen Geschichte von Adam an gedeutet. Das 11. dunkle Wasser ist die Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer, das 12. helle die Zeit des zweiten Tempels. Das letzte dunkle Wasser, das schlimmer als alle früheren ist, bedeutet eine Zeit der fürchterlichsten Heimsuchung. Einige Wenige, die den Schrecken entronnen sind, werden dem Messias überliefert. Der am Ende aufleuchtende Blitz ist der Messias, der die Völker richtet und dann seine ewig währende und segensreiche Herrschaft antritt. B. dankt für die empfangenen Offenbarungen und wird nach letzten Ermahnungen an das Volk angewiesen, sich nach 40 Tagen auf einen gewissen Berg zu begeben, um sich bis zur Ankunft des Messias zur Hinwegnahme von der Erde zu rüsten 53—76. B. ermahnt sein Volk und schreibt auf dessen Bitte 2 Briefe an die Brüder in der Gefangenschaft, den einen an die $9^1/_2$ Stämme Israels im assyrischen, den anderen an die $2^1/_2$ Stämme Judas im babylonischen Exil. Nach Mitteilung des ersten Briefes, den B. durch einen Adler übersendet, bricht der syrische Text ab 77—87. Es fehlt also der 2. Brief und der Bericht von Baruchs Himmelfahrt.

3. Abfassungszeit. Wie IV Esra ist auch die syrische Baruchapokalypse nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus geschrieben. Dafür spricht schon der Eingang: Eine Katastrophe wie die durch die Chaldäer, die für den übrigens 39, 3 aus der Rolle fallenden Verfasser nur eine angenommene Maske ist, ist über Jerusalem nur noch einmal im J. 70 hereingebrochen. Deshalb ist die Beziehung der ganzen Apokalypse auf die Eroberung Jerusalems und die Entweihung des Tempels durch Pompejus (Friedländer 150 ff.) ausgeschlossen. Überdies wird 32, 2—4 deutlich auf die zweite Zerstörung Jerusalems hingewiesen, aus der Israel von allen seinen nationalen Gütern nur seinen Gott und sein Gesetz 77, 13 ff., 85, 3 in die Fremde mitnahm. Aber es ist zu fragen, ob in allen Teilen der Standpunkt nach der Katastrophe vorherrscht. In Kap. 39/40 und 69/70 scheint er vor ihr zu liegen — ich finde hier wenigstens keinen so klaren Hinweis auf das Ereignis von 70 wie etwa in den eigentlichen Visionen IV Esra 10, 44 ff. 12, 25. 13, 36 — und aus diesem Grunde dürften mit Kabisch, de Faye und Charles (Ryssel?) die Weinstock-Cedernvision Kap. 36—40 und die Wolkenvision 53—74, mit den die genannten 4 Kapitel aufs engste zusammenhängen, zu den älteren, von dem Verfasser der B.-Apokalypse unberührt gelassenen und nur im allgemeinen von den Drangsalen und Hoffnungen seiner Zeit verstandenen Traditionsstoffen zu rechnen sein, aus denen sich unsere Apokalypse zusammensetzt. Ihre Entstehungszeit näher zu bestimmen, ist schon oft auf Grund der jedem Leser beider Schriften sofort einleuchtenden großen formellen und sachlichen Verwandtschaft mit IV Esra (vgl. Charles 170 f.) versucht worden. Der Verfasser der einen Apokalypse muß die andere gekannt und benützt haben. Aber wo die Priorität liegt, ist nicht zu entscheiden. Hier steht einfach Geschmacksurteil wider Geschmacksurteil. Ewald, Langen, Hilgenfeld, Renan, Dillmann (2. Aufl. dieser RE), Gunkel u. a. treten für Priorität von IV. Esra — Schürer, Kabisch, de Faye, Charles, Clemen, Wellhausen, Ryssel u. a. für Priorität von Baruch ein. Gewiß ist nur, daß die Erörterung des Problems der Katastrophe bei IV. Esra tiefer und erregter, und auch seine ganze Schrift besser geordnet ist als die B.-Apokalypse. Andere Anhaltspunkte für die Bestimmung der Abfassungszeit als die enge Berührung mit IV. Esra und der allgemeine histo-

rische Hintergrund sind nicht vorhanden. Denn die Zeitangabe 28, 2, die noch Dillmann (2. Aufl. dieser RE) zur Berechnung der Entstehungszeit verwerten wollte, ist viel zu vage, um daraus Rückschlüsse zu ziehen (vgl. Ryssel z. St.). Ist der obere **terminus** die Zerstörung Jerusalems, so ist ein unterer durch Papias gegeben, dessen phantastische Schilderung der Fruchtbarkeit des 1000jährigen Reiches (bei Irenäus V, 33, 3) auf Ap. Bar. 29, 5 zurückgeht. Über die Heimat der Schrift ist nichts Genaueres zu sagen — nach Kap. 77 könnte man an Palästina denken — sicher ist nur, daß der Verf. ein Vertreter des rechtgläubigen Judentums ist.

11. Die griechische Baruchapokalypse. Ob mit dem in den Apokryphen-Verzeichnissen der Stichometrie des Nicephorus und der Synopsis des Ps. Athanasius am Schluß genannten *Βαρούχ* die syr. Baruchapokalypse, oder der Brief an die 9½ Stämme gemeint ist, ist nicht zu entscheiden. Kennen wir doch jetzt noch außer dem Baruch der griechischen Bibel, der in jenen Verzeichnissen zu den kanonischen Büchern gerechnet ist, einige andere Baruch-Schriften. Davon sind die **reliqua verborum Baruchi** besser unter die historischen Pseudepigraphen (Legenden) einzureihen (s. C Nr. 35). Wohl aber gehört hierher die griechische Baruchapokalypse. Origenes **de princ. II**, 3, 6 spricht von einem in einem besonderen Baruchbuch stehenden Bericht **de septem mundis vel coelis** (Schürer ³III, 230 unter 3). In den syrischen Baruchapokalypsen ist darüber nichts zu finden, wohl aber in der von Novakovitsch (18. Band der „Starine") 1886 bekannt gegebenen slavischen Baruchapokalypse, die 1896 von Bonwetsch (das slav. erhaltene B.-Buch, Nachr. d. GGG, Heft 1) ins Deutsche übersetzt wurde. 1897 entdeckte Butler den griech. Text in einer Handschr. d. Brit. Mus., der dann von James (**Apocrypha Anecdota Sec. Series = Texts and Studies ed. by Robinson V**, 1), von einer engl. Übersetzung des slav. Textes durch Morfill begleitet, herausgegeben wurde. Eine deutsche Übersetzung nach dem griech. Texte James' giebt Ryssel (bei Kautzsch, Apokr. u. Pseudep., 1900, II, 446 ff.) unter dem oben beibehaltenen Titel „Die griech. Bar.-Apokalypse" Der slavische Text ist ein Extrakt aus dem griechischen, der selbst wieder eine verkürzte Textgestalt des dem Origenes bekannten Originals darstellt: Origenes spricht von 7 Himmeln, der griechische Text von 5, der slavische nur von 2. Der Inhalt ist kurz dieser: Baruch wird, über Jerusalems Fall weinend, damit getröstet, daß er noch andere Geheimnisse schauen soll. Zu diesem Zweck bereist B. mit einem Engel die 5 Himmel und sieht die Wunder daselbst. Danach kehrt er zu seinem Ausgangsort zurück. Das Ganze erinnert an die Himmelsreise, die Henoch nach dem äthiopischen und besonders nach dem slavischen Henochbuch unternimmt (Ryssel 447). Der Kern der Schrift dürfte jüdisch, und die Stellen christlichen Inhalts (z. B. § 4 Jesus der Weinstock) müssen erst spätere Interpolationen sein. Der **terminus a quo** für die Abfassungszeit ist die dem Verf. bekannte syrische B.-Apokalypse, der **term. ad quem** das Citat des Origenes, so daß unsere Schrift dem 2. Jahrhundert angehört. Ob die Umstempelung der jüdischen Apokalypse zu einer christlichen erst später erfolgte, ist nicht zu sagen. Über weitere B.-Schriften, die sämtlich christlicher Herkunft sind (eine äthiopische Apokalypse des Baruch über die Schicksale der Kirche, besonders der äthiopischen; eine slavische „Vision des B.", verschieden von dem slavischen Text der griechischen B.-Apokalypse; eine lateinische B.-Apokalypse; das Baruchcitat in der **Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani** 17 [Schürer ³III, 230 unter 4]) s. Ryssel 403 f. Während bei dem syrischen Schriftsteller Salomo von al-Basra („Buch der Biene" ed. Budge, **Anecd. Oxon.** 1886, Kap. 37) Baruch mit Zoroaster identifiziert wird, ist B. in einem gnostischen Buch (Hippolytus, **Philosophumena V**, 26—27 [Schürer ³III, 230 unten]) gar ein Engel: Das alles zeugt von der einstmaligen großen Beliebtheit und Verbreitung der „Baruch"-Schriften.

12. Die Apokalypse des Elia. In der sogenannten Stichometrie des Nicephorus wird eine aus 316 Stichen bestehende Schrift *Ἠλία προφήτου* angeführt, die in dem anonymen Kanonverzeichnis *Ἠ. ἀποκάλυψις*, ebenso bei Ambrosiaster und Hieronymus eine Apokalypse, in den **Constit. apost. VI**, 16 und sonst einfach ein Apokryphon heißt (Schürer ³III, 267 ff.) und nach Origenes (**Com. ad Matth.** 27, 9), was Hieronymus bestreitet, die jüdische Quelle für das paulinische Citat 1 Kor 2, 9, nach Epiphanius **haer.** 42 auch für Eph 5, 14 ist, obwohl in dem Hippolytus-Kommentar zu Daniel letztere Stelle auf Jesaja, bezw. bei Euthalius auf ein **Apocr. Jeremiae** zurückgeführt wird. Hieronymus weiß übrigens (**Com. ad Jes.** 64, 4), daß ein 1 Kor 2, 9 ähnlicher Text nicht bloß in der Elia-Apokalypse, sondern auch in der **Asc. Jes.** (11, 34 s. Charles z. St.) steht. Eine hebräische Eliaapokalypse, die von ihrem ersten Herausgeber in die geonäische (nachtalmudische) Zeit, von ihrem zweiten in die Mitte des 3. Jahrhunderts

angesetzt wird, ist 1855 von Jellinek (Bet-ha Midrasch III, XVII, 65 ff.) und 1897 von Buttenwieser (Die hebräische Eliaapokalypse ꝛc.) veröffentlicht worden. Über die von Steindorff herausgegebene „Elias"apokalypse s. unter der folgenden Nr.

13. Die Apokalypse des Zephania. Litteratur: Bouriant, Mémoires publ. par les membres de la Mission archéol. franç. au Caire I, 2, 1885, 260 ff.; Stern, Die koptische Apokalypse des Sophonias (ZÄgSpr. 24, 1886, 115 ff.); Steindorff, Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke der Sophonias-Apokal. Koptischer Text, Uebers. Glossar (Texte u. Unters. herausgeg. v. Gebhardt u. Harnack, NF II, 3, a 1899), vgl. dazu Schürer, ThLZ 1899, Nr. 1; Weinel, Neutestamentliche Apokryphen, 1904, 203 ff.

Das in der Stichometrie des Nicephorus mit 600 Stichen bedachte Werk des *Σοφονίου προφήτου*, das in der anonymen Kanonliste als *Σ. ἀποκάλυψις* aufgeführt wird, ist sonst nur noch dem Clemens Alexandr. (Strom. V, 11, 77) bekannt und enthält nach dem von ihm daraus mitgeteilten Bruchstück ähnlich der ascensio Jesaiae und anderen Himmel- und Höllenreiseschilderungen eine stufenweise Entrückung des Sehers in die Himmel, in deren fünftem er die *κύριοι* genannten Engel schaut. Vielleicht geht aber, wie Schürer anzunehmen geneigt ist, von der in 2 koptischen Dialekten erhaltenen Schrift mit teils sich ergänzendem, teils parallelem Text, sowohl das von Steindorff als anonyme Apokalypse bezeichnete Stück, das eine Reise des Sehers in den Hades und seine Rückkehr daraus schildert, als auch das zweite, von Steindorff auf Grund des die Unterschrift „Elia" tragenden letzten Blattes für die alte Eliaapokalypse gehaltene Stück, das nach einer Bußpredigt von allerlei Kriegen, besonders in Ägypten, dem Auftreten des Antichrist und seiner schließlichen Überwindung durch Henoch und Elias und der Aufrichtung des 1000jährigen Reiches durch den Gesalbten vom Himmel her auf der erneuerten Erde weissagt, auf eine Sophoniasapokalypse zurück. Für die Einheit des 1. Teiles (S. 1—18), von dem Steindorff das erste Blatt (in sahidischem Dialekt) mit der Unterschrift Sophonias als nicht zugehörend abtrennen will, spricht der verwandte Charakter im allgemeinen, und im besonderen, daß die Ermahnung des Engels an Sophonias (1, 12—15 des sahidischen Textes), sich tapfer zu zeigen, um den Ankläger zu besiegen und aus dem Hades zu steigen 12, 12—15 (des achmimischen Textes) fast wörtlich wiederkehrt. Somit dürfte Steindorffs „anonyme Apokalypse" und sein „Sophonias"-Fragment eine Sophoniasap. bilden, die mit der dem Clem. Alex. bekannten Apokalypse irgendwie zusammenhängt. Da nun der 2. Teil, der von Elias in der 3. Person spricht, trotz der Unterschrift keine Eliasapokalypse ist, so könnten beide Stücke Teile eines Werkes, nämlich einer Sophoniasapokalypse sein. Da endlich der 2. Teil wegen seiner mehrfachen Reminiszenzen an das NT ein christliches, kein jüdisches, höchstens ein im christlichen Sinn auf jüdischer Basis überarbeitetes Machwerk ist und Clem. Alexandr. eine jüdische Schrift im Auge hat, so wird die jetzige Gestalt der Steindorffschen Edition, deren Inhalt im allgemeinen dem, was über die Sophoniasapokalypse aus Clem. Alex. bekannt ist, nicht widerspricht, jünger als Clem. Alex. Zeit sein, etwa der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts angehören, als Palmyrener, die mit den Ägypten bekriegenden Königen gemeint sein können, auf kurze Zeit in Ägypten herrschten.

14. Aus einem Apokryphon des Jeremia, hebräisch geschrieben und bei den Nazarenern gebraucht, soll nach Hieronymus (Fabricius ²I, 1103 ff.; Schürer ³III, 272) das Citat Mt 27, 9 stammen, das nach Origenes vielmehr in den secretis Eliae steht (Schürer ³III, 268). Dillmann (2. Aufl. d. RE) hielt für wahrscheinlich, daß diese pseudojerem. Schrift umgekehrt jenem Citat zu Liebe erdichtet worden sei. In der koptischen Bibel (Tattam, Prophetae maiores copt. 1851, I; Erman, NGGW 1880, 434; Schulte, D. kopt. Übers. der vier großen Propheten 1892, 35 vgl. Schürer ³III, 272) und ebenso in der abessinischen (hinter Klagel. und Br. Jer.) findet sich ein angeblich auf Jeremia zurückgehende kurze Prophetie (Dillmann, Chrest. Aeth. 1866, VIII f.; Heider, Die äthiop. Bibelübers., 1902, 46 f.), worin Mt 27, 9 vorkommt. Die sonst auch z. B. von Epiphanius (vgl. Nr. 12) aus einer Apocal. Eliae abgeleitete Stelle Eph 5, 14 soll nach anderen z. B. Euthalius (Schürer ³III, 270) u. Syncellus (Fabric. ²I, 1105) auch aus einem Apocryphon Jeremiae stammen.

15. Unter Nr. 10 erwähnt die Stichometrie des Nicephorus (u. auch die Syn. Athanasii) ein 500 Stichen zählendes Werk *Ζαχαρίου πατρὸς Ἰωάννου*, das in dem anonymen Kanonsverzeichnis einfach *Z. ἀποκάλυψις* heißt. Die Schrift wird ein durch Lc 1, 67 veranlaßtes christl. Apokryphum sein, da gegen *πατρὸς Ἰωάννου* kein Verdacht vorliegt (Schürer ³III, 265).

Unter Nr. 11 nennt die Stichometrie des Nicephorus (u. auch d. Syn. Athan.)

neben Baruch noch 16. Ἀμβακούμ, 17. Ἰεζεκιὴλ καὶ 18. Δανιήλ. Den „Habakuk" hielt Dillmann (2. Aufl. d. RE) für identisch mit griech. Daniel 14, das die Ueberschrift ἐκ προφητείας Ἀμβακοὺμ υἱοῦ Ἰησοῦ ἐκ τῆς φυλῆς Λευί trägt. Hingegen ist nach Dillmann die Gleichsetzung von „Daniel" mit griech. Daniel 1 nicht angebracht, da dieses Stück, wenn besonders gezählt, unter dem Namen Σωσάννα gehe. Einen apokryphen „Ezechiel" scheinen Clemens Rom. u. Clem. Alex zu kennen (Fabricius [2]I, 1118 ff.). Ueber den dem Clem. Alex. bekannten Tragiker Ezechiel s. Schürer [3]III, 373 ff.

19. Die von Syncellus I, 48 erwähnte Apokalypse Mosis, aus der nach ihm Ga 5, 6. 6, 15 entlehnt sein soll (Fabricius [2]I, 838), hat mit den, unter dem gleichen Namen vorkommenden, Jubiläen vgl. Nr. 33 nichts zu thun, da diese im Gegensatz zu Ga 6, 15 eine Verherrlichung der περιτομή sind, vielmehr wird dieses Apokryphon eine nachpaulinische christliche Schrift gewesen sein.

20. Unter 3 ist in den anonymen Kanonsverzeichnis eine Schrift Λάμεχ genannt (Schürer [3]III, 264).

21. Eine 300 Stiche zählende Schrift Ἀβραάμ wird unter 6 in der Stichometrie des Nicephorus (u. bei Ps. Athan.) genannt (Schürer [3]III, 263). Damit dürfte identisch sein die im Jahre 1863 gedruckte, aber erst durch die deutsche Übersetzung Bonwetschs 1897 (Stud. zur Gesch. der Theol. u. Kirche I) Nicht-Slavisten bekannt gewordene slavische Apokalypse Abrahams. Abraham wird darin zum Dank für sein Mißfallen an dem Götzendienst seines Vaters Tarah von dem Engel Jaoel, nach Belehrung über den rechten Opferdienst, auf einer Taube gen Himmel geführt, wo er allerlei Offenbarungen u. a. über die Geschichte seines Volkes empfängt, bis er wieder zur Erde versetzt wird (nach Schürer [3]III, 250). Das Buch ist jüdischer Herkunft, Christliches scheint sich nur in Kap. 29 zu finden. Benützt ist das Werk in den Clement. Rekognitionen, womit ein term. ad quem seiner Entstehungszeit gegeben ist. Verschieden von dieser slav. Apok. Abrahams dürfte sein die nach Epiphan. haer. 39, 5 bei den gnostischen Sethianern gebrauchte ἀποκάλυψις Ἀβραάμ. Über ein dem Origenes bekanntes apokryphisches Buch Abraham, das vielleicht auch Nicetas mit der inquisitio Abrahae meint, s. Schürer [3]III, 251. Von den bisherigen Abrahamsschriften ist endlich noch zu unterscheiden das 1892 in doppelter Recension von James (The test. of Abraham, Texts and Studies II 2) und 1893 von Vassiljev (Anecdota Graeco-Byzant. I) in griechischem, 1897 von Craigi (Menzies Ante Nic. Christ. Library) ins Englische übersetztem Text herausgegebene Testament Abrahams, wovon auch eine slavische (herausgegeb. 1863 von Tichonrawow), rumänische (hrsgb. v. Gaster, Transact. of the Soc. of Bibl. Archaeol. IX, 1887), äthiopische und arabische Übersetzung existiert. Abraham weigert sich hier trotz dem Befehl Gottes zu sterben, bis ihn schließlich der Tod überlistet. Kap. 10—11 (in d. 1. Rec. v. James) ist eine Vision eingelegt, ohne daß dadurch dem Ganzen der Charakter der Legende genommen würde. Das Werk dürfte von einem Juden stammen, wenigstens sind die v. Jam. 50 ff. angeführten christl. Elemente nicht durchschlagend.

b) Testamente oder Vermächtnisse. Vgl. Gen 49; Dt 32. 22. Die von Anastasius Sinaita (7. Jahrh.) in seiner Anagogic. contemplat. in Hexaem. Fabricius II, 83 aus einer διαθήκη τῶν Πρωτοπλαστῶν angeführte Nachricht, daß Adam am 40. Tage seiner Erschaffung ins Paradies gekommen sei, steht auch Jub. 3, 9, weshalb Rönsch (Jubil. S. 274, 477) das Buch der Jubil. mit diesem testam. protoplast. gleichsetzen wollte, sie findet sich aber u. a. ebenso noch in dem von Malan 1882 hrsgb. Book of Adam and Eve I, 74/75 (vgl. Charles, Book of Jubiles 1902 zu 3, 9).

23. Die Testamente der 12 Patriarchen. — Litteratur. 1. Zum Text. a) Der griechische Text: Grabe, Spicilegium patrum I, 1698, 2. Aufl. 1714; Fabricius I, 1713; Gallandi, Bibliotheca veterum patrum I, 1788; Migne, Patrologia graec. II. 1857; Sinker, Testamenta XII Patriarcharum etc., 1869; ders., Test. XII patr., Appendix containing a collation of the Roman and Patmos Mss., 1879. b) Die armen. Uebersetzung gedr. in der 1896 von den Mechitarist. hrsgb. Sammlung von Apokr. d. AT; Conybeare, On the jewish autorship of the Test. of the XII Part. (Jew. Quart. Rev. V, 1893, 375 ff.); ders., A collation of Sinker's text of the Testam. of Reuben and Simon with the old Armenian version (ebd. 8, 1896, 260 ff.); ders., A collation of Armenian texts of the Test. of Judah, Dan., Jos., Benj. (ebd. 471 ff.); ders., The Testam. of Job and the Test. of the XII Patr. (ebd. 13, 1900, 111 ff.); ders., The test. of the XII Patr. Forts. (ebd. 258 ff.); Preuschen, D. arm. Uebers. d. Test. d. 12 Patr. (ZntW 1, 106 ff.); Bousset, Die Test. d. 12 Patr. (ebd. 141 ff. 187 ff.). Uncanonical Writings of the OT found in the Armenian Mss. of St. Lazarus, Issaverdens, 1901, 351 ff. c) Die altslav. Uebers. hrsgb. von Tichonrawow, 1863; Cozak, JprTh 1892, 136; Bonwetsch (Harnacks Gesch. d. altchristl. Litt. I, 915). d) Hebräischer

Text: Gaster, The hebr. text of one of the Test. of XII Patr. (Proceed. of the Soc. of Bibl. Arch. 16, 1894, 33 ff.; vgl. Resch, ThStK 1899, 206 ff.). e) Aramäischer Text: Paß u. Arendzen, Fragm. of an Aramaic text of the Testam. of Levi (Jew. Quart. Rev. 12, 651 ff.); Bousset, Ein aram. Fragment des Test. Levi (ZntW 1, 344 ff.). Ein syrisches Fragm. (Brit. Mus. Cat. of Syriac Mss. Cod. 86180) erwähnt Charles in Encyclop. Bibl. I, 241. f) Uebersetzungen zu a: Die latein. Uebers. des Grosseteste mitget. von Grabe 1698; Migne, Dictionn. des Apocr. I, 1856, 854 ff.; Anonyme deutsche Uebers., Tübingen 1857; Sinker (Ante-Nic. Christ. Library XXII, 1871); Schnapp (Kautzsch, Apokr. u. Pseudepigr. II, 1900, 458 ff. Mit Berücksichtigung der armen. Uebers. IV, 24—26 u. XII, 10—26. Gleichzeitig übers. Kautzsch, Das Testam. Naphthalis nach dem Gasterschen Text 489 ff.).

2. Kritische Fragen. Grabe s. 1a; Nitzsch, Commentatio critica de Test. XII Patr., 1810; Wieseler, D. 70 Wochen ꝛc., 1839, 226 ff.; Dorner, Entwickelungsgesch. d. Lehre von d. Person Christi I, 254 ff.; Ritschl, D. Entstehung d. altkath. Kirche 1. Aufl. 1851, 2. Aufl. 1857, 172 ff.; Kayser, D. Testamente der 12 Patr. (Beitr. z. d. theol. Wissensch., hrsgb. v. Kunitz u. Reuß) 3, 1851, 107 ff.); Vorstmann, Disquisitio de Test. XII Patr. Origine et pretio, 1857; Hilgenfeld, ZwTh 1858, 395 ff.; 1871, 302 ff.; van Hengel, De Testamenten der XII Patriarchen (Godgeleerte Bijdragen 1860); Sinker s. 1a; Geiger, Jüd. Ztsch. f. Wiss. u. Leben, 1869 u. 1871; Schnapp, Die Testamente d. 12 Patriarchen unters., 1884; Pick, The Test. of the XII Patr. (Luther. Rev. 1885); Baljon, De testamenten der XII Patr. (Theol. Studiën 1886); Kohler, Jew. Quart. Rev. 5, 1893; Bousset s. 1 b u. e. Vgl. a. d. A. in d. Wörterbb. von Cheyne-Black, Hasting (Charles) u. Singer.

1. Überlieferung. Origenes citiert (in Josuam hom. XV, 6) ein testamentum duodecim patriarcharum (Schürer ^{3}III, 260). In der Stichometrie des Nicephorus, der Synopsis Athanasii und in dem Montfauconschen Kanonsverzeichnis werden die *Πατριάρχαι* zu den Apokryphen gezählt. Erhalten ist dieses Werk in griechischem Text, der 1698, in 2. Aufl. 1714, von Grabe herausgegeben wurde. Grabes Text wiederholen Fabricius 1713, Gallandi 1788 und Migne 1857 1869 gab Sinker einen sorgfältigen Abdruck der Cambridger Handschrift mit Varianten der Oxforder, 1879 ließ derselbe Nachträge aus den zwei anderen griech. Handschriften folgen. Eine kritische Ausgabe ist von Charles (Book of Jubilees 1902, LXXII) zu erwarten. Die altslavische Übersetzung ist 1863 von Tichonrawow veröffentlicht worden. Die armenische Übersetzung ist 1896 gedruckt, 1893, 1896 und 1900 von Conybeare, 1900 auch von Preuschen und Bousset auf ihren textkritischen Wert untersucht worden. Die Cambridger Handschrift des griech. Textes wurde schon im 13. Jahrhundert von Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln, ins Lateinische übersetzt und seit dem 16. Jahrhundert öfter gedruckt. Neuere Übersetzungen lieferten Migne 1856, ein Anonymus 1857, Sinker 1871, die erste kritische, wenn auch noch viel zu wünschen übrig lassende, Schnapp 1900.

2. Inhalt. Das Werk ist so angelegt, daß die 12 Jakobsöhne der Reihe nach kurz vor ihrem Ende ihren Nachkommen ihre teils rühmliche, teils unrühmliche Lebensgeschichte als Spiegel vorhalten, indem sie sie vor dem Laster des Ahnherrn warnen und ihnen seine Tugend als Strebeziel hinstellen. So warnt z. B. Ruben in Erinnerung an seine an Bilha begangene Schandthat vor Unkeuschheit und Simeon vor dem Neid, der ihn einst gegen Joseph erfüllte; oder so ermahnt Juda zu der im Kampf gegen die Heiden bewiesenen Tapferkeit und Issachar zu der in seinem ganzen Leben bezeugten Herzenseinfalt. Auch werden Gesichte und Voraussagen der Zukunft gegeben. Allen Abschiedsreden gemeinsam ist die Einschärfung der Treue gegen das Gesetz und der Unterwerfung unter Levi und Juda als der geistlichen und weltlichen Führerstämme; der Abfall von beiden bringt das Unheil herbei: Rub. 6, Sim. 5, Lev. 2, Juda 21, Issach. 5, Dan. 5, Napht. 5, Gad 8, Jos. 19. Nur bei Sebulon, Asser und Benjamin fehlen Worte über Levi und Juda. Dafür lesen wir bei Seb. 9 und Ass. 3 ff. Warnungen vor Zerspaltung. Endlich enthalten sämtliche Reden mehr oder minder deutliche, von Schnapp freilich hie und da in zu großem Umfang angenommene Hinweise auf das Erlösungswerk Christi, Benj. 11 spielt deutlich auf den großen Heidenapostel Paulus an.

3. Herkunft und Zweck. Nichteinheitlichkeit. Wegen dieser augenscheinlich einen Christen verratenden Stellen hat man seit J. Nitzsch 1810 lange Zeit das ganze Werk einem Christen zugewiesen und nur über die Schattierung seines Standpunktes gestritten. Man stempelte ihn bald zu einem Juden-, bald zu einem Heidenchristen. Während Nitzsch 1810 ihn näher einen Essener, Kayser 1851 einen Ebioniten, und Ritschl ^{2}1857 einen Nazaräer sein ließen, machten ihn Ritschl^1 und Vorstmann 1857 zum Pauliner, Hilgenfeld 1858 zum Pauliner antijudaistischer Richtung und Dillmann (in der 2. Aufl. d. RE) zu einem in jüdischen Wesen stecken gebliebenen Pauliner. Alle diese Ansichten sind als verfehlt zu bezeichnen. Denn wie schon Grabe 1698 (in der Vorrede zu seiner

Textausgabe, wiederholt bei Fabricius ²I, 503) zeigte und Schnapp fast 200 Jahre später von neuem zeigen mußte, ist das Grundwerk jüdischer Provenienz und beruhen die christlichen Stellen nur auf Interpolation. Denn nur für einen jüdischen Verfasser paßt die Beschränkung des Heils auf Sem (Simeon 6), oder die Aufforderung an die 12 Stämme, sich Levi und Juda unterzuordnen. Wird auch von dem Gesetz meist nur im allgemeinen gesprochen und werden seine Aussagen oft moralistisch gedeutet, so fehlt es doch auch nicht an kasuistischen Bestimmungen z. B. Levi 9 (Schürer ³III, 254), wie sie eben nur einen Juden interessieren können. Ganz anders die Stellen, die spezifisch christlich sind. Hier ist das Heil für alle Völker bestimmt (Sim. 7); die Christologie selbst ist die patripassianische, wie sie im 2. u. 3. Jahrhundert weite Kreise der Kirche beherrscht hat. Dieser doppelte Standpunkt der ganzen Schrift läßt sich eben nur begreifen, wenn die christlichen Stellen, die zuweilen deutlich den Zusammenhang stören und von denen ein Teil in der armenischen Übersetzung noch fehlt oder für die hier ein anderer, auf keinen Christen führender Text steht, spätere Zusätze sind, aus dem Interesse stammend, das jüdische Machwerk durch leise Ummalung für christliche Leser schmackhafter zu machen. Gerade die wiederholte Aufforderung an sämtliche Stämme, sich an Levi und Juda zu schließen, mag den christlichen Interpolator mit dazu bestimmt haben, die vielleicht noch von anderer Seite her betonte Herkunft Christi aus Levi und Juda in den Vordergrund zu stellen. Sollte nicht auch die Lehre vom dreifachen munus Christi an dem als König, Priester und Prophet gefeierten Joh. Hyrkan (Lev. 8. Jos. Antiq. XII, 10, 7. Bell. Jud. I, 2, 8, vgl. Charles z. Jubil. 31, 15) ihre nächste jüdische Parallele haben? Aber auch das jüdische Werk ist nicht einheitlich. Neben den Ruhmesworten über Levi stehen z. B. auch heftige Tadelworte, so Levi 14 ff., Dan. 5 (Schürer ³III, 259). Das Testament Josephs setzt sich aus zwei Paralleltexten zusammen 1—10ᵃ u. 10ᵇ—18. Über weitere Zweifel an der Einheit s. Schürer ³III, 258. Jedenfalls haben die Testamente in der Synagoge schon eine längere Vorgeschichte gehabt, bevor ihre Nachgeschichte in der Kirche begann.

4. Abfassungszeit. Aus den verschiedenen Aussagen über Levi lassen sich einige feste Striche an der Entwickelungsskala dieser Schrift erkennen. Schon Dillmann (Ewalds Jahrbücher 3, 39 f.; Schürer ³III, 256) bemerkte die auffallende Ähnlichkeit der lobenden Aussagen über Levi und Juda mit Äußerungen über die gleichen Stämme in den Jubiläen. Damit sind wir mit all den Stellen, die in den Testamenten zur Unterordnung unter Levi und Juda mahnen, wie in den Jubiläen noch näher zu zeigen ist, in die Zeit der älteren Makkabäer gewiesen. Levi 8 (Ende) ist der von der Glorie des Königs, Priesters und Propheten des Höchsten umstrahlte Sproß aus dem Stamme Levi (nach den oben schon genannten Stellen aus Josephus) Johann Hyrkan (Charles). Was in den Testamenten über Juda Lobendes gesagt wird, hat seine Parallele an Jubil. 31, 18 ff. Die älteren Stücke der Testamente sind ein Parallelwerk zu dem Jubiläenbuch. Auch ihr Verf. ist ein Parteigänger und Lobredner der hasmonäischen Priesterfürsten, um deren Fahne er alle Stämme Israels sammeln will. Wie in den Jubiläen hat auch in den Testamenten Levi (bezw. Juda) sein Recht auf Hegemonie über die anderen Stämme sich durch die mit dem Wiedergewinn der politischen und Religionsfreiheit endenden glücklichen Kämpfe wider die Heiden erworben. Über Übereinstimmungen in einzelnen Zügen der Legende s. Charles, The book of Jub., 1902, LXXII. In den Levi heftig tadelnden Stellen erkennen wir den zwischen den Altfrommen und den Makkabäern perfekt gewordenen Bruch, der in den letzten Zeiten Hyrkans entstand und nachher nicht mehr geheilt werden konnte. Die Sprossen Levis, d. i. die Makkabäer, haben zuletzt durch ihre Schlechtigkeit ganz Israel verführt Lev. 14 ff. Die zwei Könige, denen das in sich gespaltene Israel Sebul. 9 folgt, werden mit Charles für die beiden miteinander um den Thron streitenden Aristobul II. und Hyrkan II. zu halten sein. Auf die gleichen Parteispaltungen wird Juda 22 gemünzt sein. Die Fremden, mit denen gedroht wird, sind die Herodier oder die Römer (Charles). Die Zeit der ersten Liebe zu den Makkabäern hat einer Zeit des glühenden Hasses gegen sie Platz gemacht. Diesen Umschwung in der Stimmung kennen wir auch aus dem äth. Henoch, den Ps. Sal.s und der Ass. Mos. So dürfte die allmähliche Entstehung der Testamente der XII Patriarchen in die Zeit vom letzten Drittel des 2. Jahrhunderts bis zum Jahre 64 v. Chr. fallen. Die u. a. von Schürer ³III, 259 vertretene Ansetzung unserer Schrift in das 1. christl. Jahrhundert dürfte, da Sch. sich neuerdings für den makkab. Ursprung der Jubiläen entschieden hat, auf die Dauer von ihm nicht festgehalten werden können. Für die christl. Interpolationen ist der term. ad quem Irenäus, dem die in unserem Buch vertretene

Anschauung, daß Christus aus Levi und Juda stamme, bekannt ist (vgl. Schürer [3]III, S. 260). Das von Gaster herausgegebene und u. a. von Kautzsch übersetzte hebr. Testament Naphtalis aus der Chronik Jerahmeels, soll nach Gaster das Original und das griech. Testament Naphtali eine Bearbeitung desselben sein — ungefähr das Umgekehrte halten Schürer und Kautzsch für das Richtige. Durch den Gasterschen hebr. Text des Testaments Naphtali wird zwar an und für sich das Vorhandensein einer hebr. Urschrift sämtlicher 12 Testamente noch nicht zweifellos gemacht, sie ist aber im allgemeinen zu vermuten und wird u. a. durch den Übersetzungsfehler des griech. Testaments Napht. 6, 3 *μεστὸν ταρίχων* מָלֵא מֶלַח statt בְּלֹא מַלָּח, wie der Zusammenhang verlangt und die folgende Doppelübersetzung bezw. Korrektur „ohne Matrosen“ bestätigt (Gaster), sehr nahe gelegt.

24. Ueber das **Const. Apost. XI**, 16 erwähnte Apokryphon *τῶν τριῶν Πατριαρχῶν* ist nichts als der Titel bekannt (= Nr. 25 u. 26?).

25. Ueber ein koptisches Testament Abrahams s. Guidi, **Il testo copto del Test. di Abramo (Rendic. d. R. Ac. d. Linc.** 1900 9, 157 ff.).

26. Ein apokryphes Testament Jakobs ist **Decretum Gelasii** genannt Fabricius [2]I, 437/9. Über die kopt. Testamente Jsaaks und Jakobs s. Guidi, **Rendic. d. R. Ac. d. Linc.** 9, 223, deutsch von Andersson, Sphinx VII.

26. Eine *προσευχὴ Ἰωσήφ*, Gebet oder Segen Josephs, ein 1100 Stichen zählendes Werk, das nicht bloß die Apokryphenverzeichnisse nennen, sondern schon Origenes und später Michael Glykas als *παρ' Ἑβραίοις* gebraucht, also jüdisches Apokryphon kennen und Dillmann (2. Aufl. d. RE XII, 362) mit den **Asc. Jes.** 4, 22 citierten „Worten Josephs des Gerechten“ identifizieren möchte, während Nitzsch (ThStK 1830, 228 f.) an Jesua, Jes. Sir. 49, 12 oder gar an Joseph Mt 1, 19 denken wollte, führt nach den Citaten bei Origenes als Sprecher nicht Joseph, sondern Jakob ein, der sich im Stile angelologischer Spekulationen der späteren Kabbala als *ἄγγελος θεοῦ .. καὶ πνεῦμα ἀρχικόν, πρωτόγονος παντὸς ζώου ζωομένου ὑπὸ θεοῦ, ἀρχάγγελος δυνάμεως κυρίου καὶ ἀρχιχιλίαρχος ἐν υἱοῖς θεοῦ* und *ὁ ἐν προσώπῳ θεοῦ λειτουργὸς πρῶτος* bezeichnet (Schürer [3]III, 265 f.).

27. Die bei Nicephorus, Ps. Athanasius und in dem anonym. Kanonverzeichnis genannte *Διαθήκη Μωϋσέως* könnte mit dem Buch der Jubiläen eins sein, das ja eine dem Moses während seines 40tägigen Aufenthaltes auf dem Sinai gegebene Offenbarung sein will. Wenn aber die Stichenzahl dieser *διαθήκη* richtig auf 1100 angegeben ist, müßte es doch ein anderes Werk sein, da die Jubiläen bedeutend umfangreicher sind.

28. Über eine *Διαθήκη Ἐζεκίου* s. Martyrium Jesaja Nr. 34.

29. Über das Testament Adams und Noahs s. Adambücher Nr. 39.

30. In den Akten der nicän. Synode (Fabricius [2]I, 845) erscheint ein Weissagungen auf David und Salomo enthaltendes *βίβλος λόγων μυστικῶν Μωϋσέως*, worüber näheres weiter nicht bekannt ist. Der **apocryphus mysticusque codex**, den Franc. Zephyrus als Citat eines Ungenannten in der **catena in Pentat.** (Fabricius [2]II, 121) anführt, halten Rönsch und Dillmann (XII[2], 363) für identisch mit **lib. Jubil. u. As. Mos.**, welche beide Schriften auch unter den **Apocrypha et Secreta Moysi** des Euodius (**Ep. August.** 259) und unter den *βιβλία ἀπόκρυφα Μωϋσ.* in **Const. Ap. VI**, 16 gemeint sein sollen.

31. **Liber Eldad et Modad** (400 Stichen).

Beer, Eldad und Medad im Pseudojonathan (Monatsschrift für Gesch. u. Wissensch. d. Judentums 1857, 346 ff.); Bacher, Die Agada der Tannaiten I, 88; II, 119 f.

Das unter dem Namen der beiden Männer אֶלְדָּד und מֵידָד (LXX *Ἐλδὰδ καὶ Μωδάδ*) in den Apokryphenverzeichnissen erwähnte und im **Pastor Hermae vis. II**, 3 als eigentliche Weissagungsschrift citierte Buch scheint an Nu 11, 26 ff. sich schließende Geschichten und Prophetien enthalten zu haben. Nach Targum Jonathan z. St. weissagten E. u. M. vom letzten Angriffl Magogs wider Israel. Doch fragt sich, ob dies besonders den Inhalt unseres verlorenen Pseudepigraphs bildete.

32. Für das den **Test. XII Patr.** in der Anlage verwandte und in mancher anderer Hinsicht recht wichtige **testamentum Jobi** (Fabric. II, 799) sei hier wenigstens auf die Texteditionen verwiesen: Mai, **Scriptorum Veter. Nova coll.**, 1833, VII, 180 ff.; James, **The test. of Job (Apoc. Anecd. Sec. Ser. V, 1, Texts a. Stud. etc.**, 1897, LXX ff. und 103 ff.); Conybeare, **The test. of Job etc. (Jew. Quart. Rev.** 1900, 111 ff.).

C. Historische Pseudepigraphen (Legenden, Midrasche). Über die hellenistischen

Juden, die sich damit beschäftigten im 2. und 1. vorchristl. Jahrhundert die alten biblischen Geschichten für griechische Leser, zum Teil für Zwecke der Propaganda unter ihnen, neu zu erzählen und auszuschmücken wie z. B. Eupolemus, Artapanus u. a. s. Schürer ³III, 304 ff.

33. **Die Jubiläen.** — Litteratur. 1. Zum Text. a) Die äth. Uebersetzung: Dillmann, Maṣḥafa kūfālē sive liber Jubilaeorum . aethiopice . primum edid. 1859; Charles (Anecdota Oxoniens. Sem. Ser. VIII), The Ethiopic Version of the Hebrew Book of Jubilees etc. 1895. Vgl. dazu Barth, DLZ 1895, Nr. 31 und Prätorius, ThLZ 1895, Nr. 24. b) Uebersetzungen von a: Dillmann, Das Buch der Jubiläen . übers. (Ewalds Jahrb. d. bibl. Wiss. 1850—51); Rubin, D. Buch d. Jubil. ins Hebr. übers., 1870; Schodde, The Book of Jubilees translat. (Biblioth. sacra), 1885—87; Charles, The book of Jubilees translat. (Jew. Quart. Rev. 1893—95); Littmann, D. Buch d. Jubiläen (Kautzsch, Apokr. und Pseud. des AT), 1900 II, 31 ff.; Charles, The book of Jubilees or the Little Genesis etc., 1902. c) Die lat. Uebers.: Ceriani, Monumenta sacra II, 1, 1861; Rönsch, D. Buch der Jubil. oder die kleine Genesis unter Beifügung des revidierten Textes der in der Ambrosiana aufgef. lat. Fragmente, 1874; Charles s. 1 a. d) Syrisch: (?) Ceriani, Monum. sacra II, 1, S. 9/10; Charles, s. 1 a. S. 183.

2. Kritisches. Treuenfels, Die kleine Genesis (Fürsts Litteraturbl. d. Orients 1846, 1851); Jellinek, Ueber d. Buch d. Jubil. und das Noah-Buch (SAbdr. aus Bet-ha Midr. III) 1855; Beer, D. Buch der Jubil. u. s. Verhältn. zu den Midraschim, 1856; Frankel, Monatsschrift f. Gesch. und Wissensch. d. Judent. 1856; Beer, Noch ein Wort üb. d. Buch d. Jubil., 1857; Dillmann, ZdmG 1857; Krüger, Die Chronologie im Buch d. Jubil., ZdmG 1858; Rönsch, ZwTh 1871; Hilgenfeld, ZwTh 1874; Dillmann, Beiträge aus d. Buche d. Jubil. z. Kritik des Pentat., SBA 1883, 323 ff.; Eppstein, Midrasch Tadsche (Beitr. z. Jüd. Altertumsk.) 1887; ders., Le livre des Jubil. etc. (Rev. des étud. juives, 1890—91); Bacon, Calendar of Enoch and Jubilees (Hebraica 1891—92); Kuenen, Ges. Abhandl. hrsgb. v. Budde 1894, 113 ff.; Singer, D. Buch d. Jubil., 1898 (vgl. Littmann, ZdmG 1899, 368 ff.); Bohn, Die Bedeut. d. Buches d. Jubil. (ThStK 1900, 167 ff.); Oort, Jubileen (Theol. Tijdschr. 1900). Vgl. auch d. A. Jubilees in den Wörterb. von Hasting, Cheyne und Singer von Headlam, Charles, Littmann. Charles, The book of Jubilees, 1902, I -LXXXIX.

1. Text und Überlieferung. Für die Patriarchengeschichte beruft sich Epiphanius (haer. 39, 6) auf ein apokryphes Buch *τὰ Ἰωβηλαῖα* (oder *οἱ Ἰωβηλαῖοι*), das bei ihm sonst sowie bei den Byzantinern Syncellus, Cedrenus, Zonaras und Glycas (*ἡ λεπτὴ Γένεσις* ([die] kleine Genesis), oder bei Didymus von Alexandrien *ἡ Λεπτογένεσις*, bei dem schon genannten Syncellus auch *τὰ λεπτὰ Γενέσεως* und einmal bei Hieronymus (epist. 78 ad Fabiol.) *Μικρογένεσις* heißt. Andere Namen, unter den das gleiche Werk, oder ein Exzerpt aus ihm, wiederum bei Syncellus, ferner bei Nicephorus und Gelasius begegnet, sind *Ἀποκάλυψις Μωϋσέως* und *βιὸς Ἀδάμ, ἡ διαθήκη τοῦ Μωϋσέως*, liber de filiabus Adae (Schürer ³III, 277 ff.). Wie weit die Citate auf direkte oder indirekte Bekanntschaft mit dem fraglichen Pseudepigraph beruhen, ist nicht zu entscheiden. Jedenfalls war es seit dem 13. Jahrhundert verschollen, bis es um die Mitte des vorigen in einer äthiopischen, Maṣḥafa kūfālē d. i. liber Jubilaeorum überschriebenen Afterversion wiedergefunden wurde, die zuerst Dillmann 1859 nach 2, später Charles 1895 nach 4 Handschriften veröffentlichte, indem der erste sowohl, dem sich Schodde 1885—87 anschloß, als auch der andere seiner Textausgabe eine deutsche (1850—51), bezw. englische Übersetzung (1893—1895) vorangehen ließ. Dillmanns im Rahmen ihrer Verhältnisse musterhafte Übersetzung ist durch die auf bessere Hilfsmittel gestützte Übersetzung Littmanns 1900 und eine zweite von Charles 1902 überholt. Bruchstücke einer lateinischen Übersetzung, die ungefähr einem Drittel des äth. Textes entsprechen, wurden von Ceriani in einer Handschrift der Ambrosiana zu Mailand entdeckt und von ihm 1861, später von Rönsch 1874 und Charles 1895 herausgegeben. Letzterer will eine syrische Übersetzung auf Grund des syrischen Fragments Brit. Mus. Add. 12154 fol. 180 erschließen, das laut Titel „die Namen der Patriarchenweiber nach dem bei den Hebräern sogenannten Jubiläenbuch" enthält und zuerst von Ceriani, dann von ihm selbst in seiner äth. Textausgabe veröffentlicht wurde. Jedoch ist die Frage, ob der syrische Text aus einer vollständigen oder auszugsweisen syrischen Übersetzung des Originals stammt, noch nicht spruchreif. Die von Rubin 1870 herausgegebene hebräische Übersetzung ist eine im Auftrag Jellineks nach der deutschen Übersetzung Dillmanns versuchte Retroversion in die Sprache des Originals. Denn sowohl die zur gleichen Zeit wie die äth. Bibelübersetzung und die Übertragung der Apokryphen und übrigen Pseudepigraphen angefertigte äth. Version als auch die etwa 450 n. Chr. anzusetzende latein. sind Töchter einer griechischen, die selbst auf eine hebräische, genauer vielleicht neuhebräische Urschrift weist. Das erste folgt

aus einer Reihe in äthiopischer (z. B. 21, 12; 34, 11) oder lateinischer Transkription erhaltener griechischer Namen und Wörter, sowie aus nur durch Zurückgehen auf ein griechisches Vorbild zu lösenden Mißverständnissen der äth. (z. B. 24, 3; 32, 4) und der latein. Version (z. B. 32, 16; 38, 13). Das andere ergiebt sich u. a. daraus, daß gewisse Fehler der vorauszusetzenden griechischen Übersetzung sich nur durch Zuhilfenahme einer hebr. Vorlage erklären (z. B. 16, 3; 43, 11). Daß ihre Sprache hebräisch, nicht aramäisch war, ist zwar nicht aus 47, 9 zu beweisen, da hier ebensogut ursprünglich aram. לברת wie hebr. לבת (beides = zur Tochter) vom Griechen in לְבֵית bzw. לְבַת (= zum Hause) verlesen werden konnte, wohl aber aus den nur bei hebräischem Texte möglichen Wortspielen 4, 15 und 28. Hinneigung zum neuhebr. Sprachgebrauch findet sich z. B. in dem 10, 8 u. ö. vorkommenden **Mastema** (= Satan), das auf ein מַשְׂטֵימָא führt, oder in dem 2, 29 zu vermutenden רָאוּי (= es geziemt sich). Zu der aus inneren Anzeichen zu erkennenden hebr. Urschrift stimmt das äußere Zeugnis des Hieronymus (Schürer [3]III, 278) und die Forterhaltung so vieler von Treuenfels und Jellinek gesammelter Stoffe in jüdischen Schriften, wodurch die gelegentliche frühere Annahme eines griechischen Originals abgethan ist. Die äth. Version ist im Ganzen zuverlässig und unversehrt; eine größere, vielleicht tendenziöse Lücke weist sie sicher 13, 25 auf. Bisweilen finden sich Wiederholungen z. B. 6, 33. 22, 24. 31, 18—34, 13. Mitunter ist selbst noch im äth. Text (wie im äth. Henoch) die gelegentlich zu Spruch und Lied sich erhebende Diktion des Originals erkennbar z. B. 10, 3. 12, 2—5. 20, 6—10. 37, 20—23. Ueber das Verhältnis des Jubiläentextes zur Genesis s. Dillmann, Beiträge ꝛc. 1883.

2. Gegenstand und Charakter. Der Inhalt läuft parallel der bekannten biblischen Geschichte von der Schöpfung bis zur Einführung des Passahfestes (Gen 1 bis Ex 12). Der Gang der Darstellung ist streng chronologisch. Die ganze Zeit von der Schöpfung bis zum Einzug in Kanaan beträgt 50 Jobelperioden (zu 49 Jahren = 2450 Jahren). In dieses Schema wird jedes Ereignis gereiht. Im Geist und Stil des Midrasch werden die alten Erzählungen durch Einführung neuer Namen und Personen, ja ganzer Legenden bereichert und belebt. Der Verfasser der Jubiläen steht zur Genesis wie der Chronist zu den Büchern Sa und Kg. Er gleicht ihm auch darin, daß er, wo ihm der Text nicht paßt, ihn unterdrückt oder ändert. Wenn der Chronist den David bei der Volkszählung 1 Chr 21, 1 vom Satan versucht werden läßt, so ist es Jub. 17, 16 Mastema, der in Gott dringt, den Abraham auf die Probe zu stellen. Die Jubiläen gehen auf der vom Priesterkodex betretenen Bahn energisch weiter. Während noch Gen 2, 3 den Sabbath erst bei der Schöpfung eingeführt werden läßt, wird Jub. 2, 18 der Sabbath schon vor der Schöpfung von Gott und den beiden obersten Engelklassen beobachtet. Gen 17 wird die Beschneidung zur Zeit Abrahams eingesetzt — Jub. 15, 27 sind bereits die beiden obersten Engelklassen beschnitten geschaffen worden. Das ganze mosaische Gesetz ist nur eine in die Zeit fallende stufenweise Enthüllung dessen, was seit Ewigkeit auf den himmlischen Tafeln steht Jub. 3, 8 ff. 30 ff., vgl. das himmlische Modell für die Stiftshütte Ex 25, 9 u. ö. Das vom Priesterkodex nach Anleitung des Jahwisten und Elohisten fortgesetzte Bestreben, entsprechend der sich verfeinernden Kultur, durch Verschweigen oder Ummodeln der anstößigen Überlieferung die Patriarchengestalten zu ethisieren, erreicht in den Jubiläen einen gewissen Abschluß: So wird die bekannte Notlüge Abrahams Gen 12, 11—13 verschwiegen, oder so gilt Jakob Jub. 35, 12 als durchaus vollkommen und rechtschaffen. Wie Israel schon im AT bei **J E D** und **P** das Ziel der Schöpfung und der Liebling Gottes ist, so ist Israel in den Jubiläen Gott allein, keinen Engeln, wie die anderen Völker, unterthan, Jub. 15, 32. Nicht Jafet, sondern Gott wohnt in den Zelten Sems Jub. 7, 12. Gott ist nicht bloß der Vater Israels, sondern aller einzelnen Kinder Jakobs 1, 28. Zum Zeichen der Gottangehörigkeit empfing Israel die Beschneidung, ein Privileg, das es mit den beiden obersten Engelklassen teilt, mit denen es auch den Vorzug der von Gott selbst beobachteten Sabbathfeier vor anderen Völkern genießt. Wie der jetzige Äon, so ist auch der künftige um Israels willen geschaffen 1, 29. 19, 25. Die besonders von Esra und Nehemia angestrebte Isolierung Israels von den Heiden wird in den Jub. noch dadurch verschärft, daß Israel mit den Heiden auch nicht einmal zusammen essen darf, Jub. 22, 16 — Gen 43, 32! Wer seine Tochter einem Heiden verheiratet, übergiebt sie dem Moloch, Jub. 30, 10! Die Heiden sind von Gott den Geistern preisgegeben, damit diese sie von ihm abtrünnig machen, Jub. 15, 31! Ihren Legitimationsschein, neben die Thora als autoritatives Buch zu treten, stellen sich die Jubiläen selbst dadurch aus, daß sie ein esoterisches Werk Mosis sein wollen. Bisher kannte man nur die Thora, das erste Gesetz, Jub. 6, 22 (vgl. 4. Esr 14, 6 Charles). Daneben hat

aber Mose noch eine Geheimtradition empfangen. Diese setzt sich zusammen aus den schriftlichen Memoiren, die die einzelnen Patriarchen ihren Söhnen hinterließen. Den Anfang damit machte Henoch als der erste, der Schrift und Weisheit lernte 4, 17. Von Henoch geht dann der Strom der Offenbarung über Methusalah, Lamech, über Noah bis Sem 10, 14 -- dann ist er unterbrochen bis Abraham, der erst wieder hebräisch lernen mußte 12, 25 f. Die Fortsetzung ist der Weg über Isaak, Jakob und Joseph. Schließlich erbt Levi die ganze Patriarchenbibliothek, „damit er sie bewahre und sie erneuere für seine Söhne bis auf diesen Tag“ 45, 16. So lassen sich die Jubiläen bezeichnen als eine in Form eines haggadisch-halachischen Supplements zu der Thora und vom levitischen Standpunkt gebotene apologetische Darstellung des Judentums.

3. Abfassungszeit. Der zeitgeschichtliche Anlaß zu diesem Unternehmen läßt sich noch erkennen. Den Hintergrund der Jubiläen bildet eine Zeit, in der die religiöse und nationale Eigenart Israels Gefahr lief, von einer fremden Kultur gänzlich aufgesogen zu werden. Das ist nur einmal der Fall gewesen, nämlich in der griechischen Periode und zwar am heftigsten in der Zeit zwischen 200—160 v. Chr. So erklären sich die erneuten und zum Teil verschärften Bestimmungen über die Beschneidung 15, 11 ff. 26. 28 und die Sabbathfeier 2, 17 ff. als der jüdische Gegenschlag gegen den von Antiochus Epiphanes auf die Spitze getriebenen Versuch, durch Verbot der Beschneidung und Sabbathfeier 1 Mak 1, 45. 48, die Juden, um sie dem griechischen Weltreich einzuverleiben, in das Wesen des Hellenentums hineinzuziehen. Durch Interdiktion des Konnubiums 30, 7 ff., ja selbst des Essens mit den Heiden 22, 16 soll jedwede im Zeitalter des Antiochus begünstigte Berührung des Juden mit dem Fremden wieder unmöglich gemacht werden. Das Gebot die Scham zu bedecken 3, 30 f. richtet sich deutlich gegen die in eben jener Periode bei Jungisrael eingerissene Sitte der Entblößung in den Ringschulen 1 Mak 1, 14. Die Androhung der Todesstrafe auf das Kriegführen (einschließlich der Selbstverteidigung) am Sabbath 50, 12 ist begreiflich als eine Wiederzurücknahme der im Anfang der makkabäischen Erhebung ad hoc geschaffenen Einschränkung der Sabbathheiligung 1 Mak 2, 41. Die Zeit der Demütigung und Ausrottung der Heiden durch die siegreichen Makkabäer spiegelt sich wieder in den glücklich geführten Kämpfen Jakobs und seiner Söhne gegen die Amoriter 29, 10 f. 34, 1 ff. Von hier aus ist verständlich die hochfliegende nationale Begeisterung. Man schwärmt wieder von einem mächtigen jüdischen Weltreich, wie man es schon den Patriarchen verheißen wähnte 32, 18 f. Da es von den Edomitern 38, 14 heißt, daß sie unterjocht wurden und nicht mehr abgefallen sind bis auf diesen Tag (d. h. bis zur Gegenwart des Verf.s), so stehen wir hier diesseits der Zeit der Unterwerfung der Edomiter durch Joh. Hyrkan und noch jenseits der Herrschaft des Edomiters Herodes. In dem Traum Levis von seiner und seiner Söhne Einsetzung „zu Priestern des höchsten Gottes bis in Ewigkeit“ 32, 1 verherrlicht der Verf. die makkabäischen *ἀρχιερεῖς θεοῦ ὑψίστου εἰς τὸν αἰῶνα*. Zwar geht er nicht soweit wie etwa der Verf. der kanonischen Ps 2 u. 110, in einem der gegenwärtigen Makkabäer selbst den Messias zu sehen, läßt er ihn vielmehr doch aus Juda 31, 18—20 hervorgehen, aber Levi wird 31, 14 ff. vor Juda gesegnet und wenn auch nicht in Levi, sondern in Juda die „Hilfe Jakobs und das Heil Israels“ (31, 19) gefunden wird, so sind Levi und seine Söhne doch die Führer und geistlichen Berater Israels 31, 4 ff. In Levis Händen befindet sich auch die Thora implicita 45, 16. Legitimiert sich der Verf. der Jubiläen überall durch seinen streng nomistischen, P hier und da noch überbietenden Standpunkt als Pharisäer reinster Färbung, so ist seine Begeisterung für die Makkabäer nur aus einer Zeit erklärlich, da die weltlichen Interessen der Priesterfürsten sie noch nicht in ihrer Blöße offenbart hatten und der Kampf für die Religion noch das Hauptziel bildete. Es wird sich daher empfehlen, mit Charles an die vielleicht auch am Ende der kleinen Apokalypse 23, 12—31 vorschwebenden glücklichen Jahre der mittleren Regierungszeit des Joh. Hyrkan als Entstehungszeit der Jubiläen zu denken. Was der Verfasser beabsichtigte, war eine Sanktifikation der durch die Makkabäer geschaffenen Situation durch eine Art pharisäisches Regierungsprogramm, das zugleich die gelehrte jüdische Antwort auf die antijüdischen Zersetzungstendenzen der Syrer und durch den Nachweis des überirdischen Ursprungs der jüdischen Sitten ein Palliativmittel gegen etwaigen erneuten Abfall zum Hellenentum sein sollte. So sehr in mancher Hinsicht die Zeit der pharisäerfreundlichen Alexandra (Bousset, Theol. Rundschau 1900, 374 ff.) für die Aufstellung eines solchen Programms günstig gewesen sein würde, so scheint sie doch dadurch ausgeschlossen, daß dann die allenthalben starke Sympathie unseres pharisäischen Autors mit den Makkabäern nicht motiviert genug oder überhaupt aufrichtig sein würde. Man bedenke: es müßte ganz vergessen sein der Bruch der Pharisäer mit den

Makkabäern gegen Ende der Regierung des Joh. Hyrkan und die Schreckenszeit des Alexander Jannäus! Die letzten Hasmonäer können nicht in Betracht kommen: man erinnere sich nur, mit welchen Vorwürfen sie in den Ps Sal.s oder in der Ass. Mos. von dem Autor der Jubiläen gleichgesinnten Männern überschüttet werden. Mit Bohn und übrigens auch schon Langen (S. 84ff.) für die Abfassungszeit der Jubiläen in die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. hinaufzugehen, dürfte u. a. dadurch nicht angebracht sein, daß 38, 14 doch wohl an die definitive Unterwerfung der Edomiter durch Joh. Hyrkan gedacht ist und die eigentliche Wohlfahrt des Landes erst mit Simon anhebt, um unter Hyrkan ihren in den Jubliläen vorausgesetzten Höhepunkt zu erreichen. Aber Bohn (1900) hat das Verdienst, die bis dahin beliebte Ansetzung der Jubiläen in das erste christliche Jahrhundert (Dillmann, Ewald, Schürer, Rönsch und viele andere) zu Gunsten der makkabäischen Herkunft zuerst entwertet zu haben, für die sich jetzt auch im allgemeinen Schürer (ThLZ 1903, Nr. 25) entschieden hat. Keinesfalls nämlich kann, wie bisher meist geschah, die Bekanntschaft der Jubiläen mit dem äth. Henochbuch zur Datierung der Jubiläen aus der Zeit des Herodes oder nachher veranlassen, da gerade die jüngeren Partien des Äth. Henoch, speziell die Bilderreden den Jubiläen nicht bekannt sind. Als Ort der Abfassung wird man Palästina vermuten müssen. Entstehung im persischen oder parthischen Reiche anzunehmen (Lagarde, Symmicta I, 52), war der Kunst aus philologischen Quisquilien weittragende abnorme Schlüsse zu ziehen, vorbehalten.

34. Das Martyrium des Jesaja. Litteratur. 1. Zum Text. a) Der äth. Text: Laurence, Ascensio Isaiae vatis opusculum pseudep. etc. 1819; Dillmann, Ascensio Isaiae Aethiopice et Latine etc. 1877; Charles, The Ascension of Isajah etc. 1900. b) Uebersetzungen zu a: Laurence s. 1a; Clemens, Die Offenbarungen der Propheten Henoch, Esra und Jesaja. 3. T. Die Himmelfahrt des Sehers Jesaja, 1850; Jolowicz, Die Himmelfahrt und Vision des Propheten Jesaja, 1854; Migne, Diction. des apocr. I, 1856, 647ff.; Dillmann s. 1a; Basset, Les Apocr. Éthiop. trad. en franç. III. L'Ascens. d'Isaie, 1894; Beer (Kautzsch, Apokr. und Pseud. II, 1900, 119ff.), Das Martyrium des Propheten Jesaja = 2, 1—3, 12. 5, 2—14; Charles s. 1a; Flemming (Hennecke, Neutestamentliche Apokr., 1904, 292ff.), Die Himmelfahrt des Jesaja. c) Der griechische Text: v. Gebhardt, ZwTh 1878, 330ff.; Grenfell und Hunt, The Amherst Papyri etc. Part. I: The Ascension of Isaiah and other theol. fragments, 1900. d) Der lateinische Text: Mai, scriptor. veterum nova collectio III, 2, 1828, 238f., neu eingesehen für Charles (1a) von Mercati; Gieseler, Vetus Translatio Latinae visionis Isaiae, 1832. e) Der slavische Text: Kozak, JprTh 1892, 138f.; Bonwetsch (in Harnacks Geschichte der altchristlichen Litteratur I, 916); ders. bei Charles 1a S. XXV

2. Kritisches. Gesenius, Kom. über d. Jesaja, I, 1821, 45ff.; Nitzsch, ThStK 1830; Engelhardt, Kirchengeschichtl. Abh. 1832, 153ff.; Hoffmann, Jesajas in Ersch und Gruber II, 15, 1838; Movers-Kaulen, Wetzer und Weltes Kirchenlexikon 1847; Bleek, ThStK 1854; Jellinek, Bet-ha Midrasch VI, 1877; Clemen, Die Himmelfahrt d. Jesaja 2c., ZwTh 1896, 388; Zeller, ebda. 558ff.; Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur II, 1897, 714ff.; Clemen, Nochmals der Märtyrertod des Petrus in d. Asc. Jes., ZwTh 1897, 455ff. Vgl. auch die Art. in den Bibellex. bezw. Encyklopädien von Smith-Wace, Hasting, Cheyne-Black und Singer.

1. Überlieferung. Origenes erwähnt wiederholt eine apokryphe jüdische Schrift, in der das Martyrium Jesajas erzählt werde (Harnack, Gesch. d. altchristl. Litt. I, 854ff.; Schürer [3]III, 283), Epiphanius und Hieronymus nennen ein Ἀναβατικὸν Ἡσαΐου bezw. eine ascensio Jesaiae. Das Montfauconsche Kanonsverzeichnis citiert eine Ἡσαΐου ὅρασις, die noch im 11. Jahrhundert dem Euthymius Zigabenus bekannt ist. Im Anfang des 12. Jahrhunderts spricht Georgius Cedrenus von einer Διαθήκη Ἐζεκίου. 1566 erwähnt Sixtus Senensis eine 1522 zu Venedig gedruckte lateinische Übersetzung der visio Jesaiae (= 6—11 des äth. Textes ohne 11, 2—22), die 1832 von Gieseler wiederentdeckt und publiziert wurde. Zwei Bruchstücke einer altlat. Übersetzung der ascensio (= 2, 14—3, 13 und 7, 1—19 des äth. Textes) gab 1828 Mai heraus. Inzwischen war 1819 durch die von Laurence aus einer äthiopischen Handschrift veröffentlichte ascensio Jesaiae ein näherer Einblick in die unter verschiedenen Namen kursierenden pseudojesajanischen Schriften ermöglicht worden. Die lat. Übersetzung Laurences ist abgedruckt bei Gfrörer 1840 und ins Deutsche bezw. Französische übersetzt von Jolowicz 1854 und Migne 1856. Es folgte 1877 Dillmanns mit lat. Übersetzung versehene kritische Ausgabe des äth. Textes. Dieser liegt der Übersetzung Bassets 1894 und Beers 1900 (= 2, 1—3, 12 und 5, 2—14), der auch den von Gebhardt 1878 in Form einer christlichen Heiligenlegende bekannt gemachten griechischen Text heranzog, zu Grunde. Endlich hat Charles 1900, an den sich Flemming schließt, den äthiopischen Text und die

oben erwähnten lat. Texte neu revidiert herausgegeben und zugleich die für sie von Bonwetsch ins Lateinische übertragene slavische Übersetzung der visio (= 6—11) und das große griechische Fragment 2, 4—4, 4, das Grenfell und Hunt 1900 herausgaben, benützt. Der äthiopische Text ist aus einer griechischen Vorlage geflossen, für die selbst, was den Text des eigentlichen Martyriums Jesajas betrifft, ein hebr. oder aram. Original anzunehmen sein dürfte.

2. Inhalt. Kap. 1: Im 26. Jahre Hiskias sagt Jesaja die Gottlosigkeit Manasses voraus. 2: Nach Hiskias Tode ergiebt sich Manasse dem Dienste Satans. Jesaja flüchtet mit seinen Genossen in die Einsamkeit. 3, 1—12: Ein gewisser Belchira denunziert den Propheten bei Manasse, daß er gegen König und Volk agitiere. 3, 13—4, 22: Belchira war zu dieser Verleumdung durch Satan angestiftet, der dem Jesajas wegen der Weissagung von der Erlösung durch Christus zürnte. 5: Manasse läßt den Jesaja zersägen, der bis zum Tode standhaft bleibt. 6: Im 20. Jahre Hiskias hat Jesaja eine Vision. 7—10: Ein Engel führt den Propheten bis zum 7. Himmel. Hier erfährt Jesasa, daß Christus im Auftrag seines Vaters zur Welt herabsteigen wird. Alsdann kehrt Jesaja, vom Engel begleitet, zum Firmament zurück. 11: Von da schaut Jesaja die Geschichte Jesu von seiner Geburt bis zu seiner Himmelfahrt, worauf der Engel in den 7. Himmel, Jesaja aber in seinen irdischen Leib zurückkehrt. Wegen dieser Vision wird Jesaja durch Manasse zersägt.

3. Komposition. Aus dieser Inhaltsübersicht erhellt, daß das jetzige Buch aus zwei verschiedenen Bestandteilen sich zusammensetzt 1. einer rein jüdischen Schrift (= 2, 1—3, 12 und 5, 2—14), die den Märtyrertod Jesajas unter Manasse erzählt, und 2. der rein christlichen ascensio oder visio (= 6, 1—11, 43). Nach Dillmanns Analyse, die die meisten folgenden Forscher gebilligt und die äußeren Zeugnisse: der griechische Legendentext, die von Gieseler veröffentlichte altlateinische und die slavische Übersetzung bestätigt haben, wurden 3. beide Stücke von einer christlichen Hand verbunden, die als Einleitung Kap. 1 (ohne 1, 3—4[a]) und als Schluß 11, 42—43 zufügte. 4. Noch späteren Ursprungs sind 1, 3—4[a]. 3, 13—5, 1 (fehlt bei v. Gebhardt). 5, 15—16. 11, 2—22 (fehlt bei v. Gebhardt, Gieseler und in der slavischen Übersetzung) und 41. Der Versuch von Charles, in Kap. 1 nur 1, 2[b]—6[a] und 13[b] als redaktionelle Zuthat, 11, 2—22 aber als ursprünglichen Bestandteil anzusehen, wird von Schürer (ThLZ 1901 Nr. 6) zu Gunsten der Dillmannschen Analyse damit abgewiesen, daß, was nach Charles von Kap. 1 restiere, als Einleitung recht überflüssig sei und daß bei 11, 2—22 der Eindruck der Ergänzung bleibe, die durch die Textüberlieferung bestätigt werde. 3, 13—4, 18 identifiziert Charles mit der von Cedrenus erwähnten *Διαθήκη Ἐζεκίου*.

4. Entstehungszeit und religionsgeschichtliche Bedeutung. Die vielleicht von iranischen Sagenelementen beeinflußte Legende vom Martyrium Jesajas (Beer 122), die als Schrift möglicherweise schon dem Verfasser des Hebräerbriefes (Hbr 11, 37) und Justinus Martyr (dial. c. Tryph. 120) bekannt war, womit ein terminus ad quem für ihre Entstehungszeit gegeben wäre, wogegen ein solcher a quo fehlt, knüpft an 2 Kg 21, 16 und gehört in das Kapitel des schon im AT wuchernden Prophetenmidrasch, der dann im christlichen Altertum und Mittelalter, besonders in der Form der Heiligen- und Märtyrerlegende zu üppiger Blüte gedeihen sollte. Geschichten wie die vom Zeugentode Jesajas mögen besonders seit der Zeit der syrischen Religionsverfolgung von Mund zu Mund gegangen sein. Man stärkte sich an ihnen zum treuen Gehorsam gegen das väterliche Gesetz, das man selbst mit dem Blut zu verteidigen bereit war. Religionsgeschichtlich wichtiger als die jüdische Unterlage des Werkes ist der christliche Teil. Davon scheint der Schlußteil Kap. 6ff. (Weinel, neutestamentliche Apokr., 204ff.), der die Himmelsreise Jesajas schildert und dem ganzen Buch schließlich den Namen gegeben hat, der ältere Zusatz zu sein. Er ist uns besonders deshalb interessant, weil er uns kirchliche Kreise kennen lehrt, die von den aufgekommenen gnostischen und doketischen Ansichten stark beeinflußt sind und denen die Apokalyptik die Brücke zur Gnosis bildet (vgl. 11, 2ff. die Beschreibung der Geburt Jesu — Jesaja schaut den himmlischen Herabstieg und Aufstieg Jesu, beides ein Vorbild für die Wanderung der Seele 10, 2). In dem anderen Teil 3, 13ff. versetzt uns das Auftreten der schlechten Hirten und falschen Propheten in der christlichen Gemeinde frühestens in die Anfänge des 2. Jahrhunderts (Hermas, 12 Apostellehre). Die zerrütteten Zustände in der Gemeindeordnung, wie sie durch die Gnosis (und dann besonders durch den Montanismus) herbeigeführt wurden, sind dem Verf. Zeichen des Endes, da der in den Farben Neros gemalte Antichrist kommt, der als Gott sich anbeten läßt und die Christen verfolgt, bis ihm und seinen Scharen der Herr mit seinen

Engeln das Ende bereitet. 4, 2 will Clemen unter dem Widerspruch Zellers, Harnacks und Schürers ein ältestes Zeugnis des Martyriums des Petrus in Rom finden.

35. **Paralipomena Jeremiae.** Litteratur. 1. Der griechische Text: Menaeum Graecorum, 1609; Ceriani, Monumenta sacra et profana V, 1, 1868, 9 ff.; Harris, The rest of the words of Baruch 1889; Wassiljews Anecdota Graeco-Byzantina I, 1893, 308 ff. 2. Aethiopisch: Dillmann, Chrestomathia aeth., 1866, 1 ff.; Prätorius, ZwTh 1872; König, ThStK 1877; Basset, Le livre de Baruch et la légende de Jéremie (Les apocr. éth. trad. en franç. I) 1893. 3. Armenisch: Karapet, Zeitschrift des armenischen Patriarchats 1895. 1896 in der von den Mechitaristen hrsgegeb. Sammlung v. Apokr. 4. Slavisch: Kozak, JprTh 1892, 138; Bonwetsch bei Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur I, 916.

Dem Kern nach jüdisch und erst christlich interpoliert ist das sowohl unter dem Titel **reliqua verborum Baruch** als auch unter dem anderen Titel **reliqua verborum Jeremiae** in die abessinische Bibel aufgenommene Schriftchen, in der es zusammen mit den Jer.- und Baruchschriften abgeschrieben wird. Der doppelte Titel bei den Abessiniern erklärt sich dadurch, daß sie sagen, daß diese **reliqua verborum Jeremiae** im Buch Baruch aufgenommen seien. Der griechische Titel ist *τὰ παραλειπόμενα Ἰερεμίου προφήτου*. Der Inhalt dieses äthiopisch von Dillmann 1866, griechisch im **Menaeum Graecorum** 1609, 1868 von Ceriani, 1889 von Harris und 1893 von Wassiljew herausgegebenen und 1872 von Prätorius, 1877 von König ins Deutsche, 1893 von Basset ins Französische übersetzten Schriftchens, wovon auch eine armenische und eine slavische Recension existiert, ist haggadistisch. Es beginnt wie die syrische Baruchap. mit dem Tage vor der Eroberung Jerusalems durch die Chaldäer und berichtet dann über die Bergung der Tempelgeräte durch Jeremia. Baruch bleibt in Jerusalem, das die Chaldäer erobern; Jeremia zieht mit nach Babylon. Abimelech (= Ebedmelech), von Jeremia noch vor der Katastrophe in den Weinberg des Agrippa nach Feigen geschickt, verschläft dort 66 Jahre die Einnahme der Stadt. Zurückgekehrt findet er alles verändert. Er trifft den Baruch. Dieser erhält von Gott den Befehl, dem Jeremia zu schreiben, daß das Volk, wenn es sich von den Heiden absondere, von Gott nach Jerusalem zurückgeführt werden würde. Ein Adler überbringt dem Jeremia den Brief Baruchs samt einer Probe der noch frischen Feigen. Nachdem der Adler sich durch ein Totenerweckungswunder legitimiert hat, führt Jeremia das Volk zurück. Diejenigen Juden, die ihre babylonischen Weiber nicht verstoßen wollen, werden von Jeremia nicht in die Stadt gelassen und gründen, nach einem vergeblichen Versuch, nach Babylon zurückzukehren, die Stadt Samaria. Jeremia fällt in Jerusalem, ein Opfer darbringend, plötzlich wie tot nieder, um in drei Tagen wieder lebendig zu werden und Gott für die Erlösung in Christo zu preisen. Das darüber erboste Volk kann den Propheten erst steinigen, als er es selbst zuläßt. — Sieht man von dem unvermittelten Schluß ab, so zeigt das Ganze ein jüdisches Gesicht. Besonders spricht, wie Schürer [3]III, 286 hervorhebt, dem Ryssel (bei Kautzsch, Apokr. u. Pseudepigr. II, 403) folgt, der Befehl, sich von den Heiden namentlich den Weibern, abzusondern (*ἀφορίζεσθαι*) für jüdischen Ursprung des Ganzen — vgl. dagegen den neutestamentlichen Standpunkt 1 Ko 7, 12 f., 1 Pt 3, 1 (Schürer). Den **terminus a quo** giebt die syrische Baruchapokalypse, die der Verf. der **Paralipomena** benutzt (vgl. Ryssel a. a. O.). Ein genauerer **term. ad quem** ist bis jetzt nicht ermittelt — Harris läßt sie bald nach 136 n. Chr. verfaßt sein — ein allgemeiner ist dadurch gegeben, daß die ursprünglich jüdische Schrift noch von den Christen acceptiert wurde, was an die Wende des ersten, bezw. an die ersten Dezennien des 2. Jahrhunderts denken läßt.

36. Joseph und Aseneth. — Litteratur. Zum Text. 1. Griechisch: Ein Bruchstück bei Fabricius II, 85 ff., vollständig bei Battifol, Stud patristica, Étud. d'ancienne littér. chrétienne 1—2, 1889—1890. 2. Lateinisch: Auszug in Vincentius Bellovacensis, Speculum historiale I, vollständig bei Battifol, 2, 89 ff. 3. Syrisch: Land, Anecdota Syriaca III, 1870; Oppenheim, Fabula Josephi et Asenethae apocrypha e libro syriaco latine versa, 1886. 4. Armenisch: Rev. polyhistoire 43, 1885, 200; 44, 1886, 25 ff. und in der 1896 von den Mechitaristen herausgeg. Sammlung alttestl. Apokryphen; Carrière, Nouv. mélanges orient. publ. par l'École speciale des langues or. viv. 1886, 471 ff. 5. Slavisch: Cozak, JprTh 1892, 136 f.; Bonwetsch bei Harnack, Gesch. d. altchristl. Litter. I, 915. 6. Aethiopisch wahrscheinl. auch handschriftl. vorhanden (Dillmann, Catal. codd. Aeth., Mus. Brit. 82). — Perles, La Légende d'Asnath etc. (Rev. des étud. juives 22, 1891, 87 ff.).

Während der jüdische Midrasch, um die leidige Ehe zwischen einem Juden und einer Heidin zu beseitigen, die ägyptische Priestertochter und Gattin Josephs (אָסְנַת, LXX *'Ασενεϑ*) Gen 41, 45 ff. zu einer Jüdin stempelt, oder noch andere Ausflüchte wählt (Schürer

³III, 290), erzählt der auf jüdische Grundlagen zurückgehende, einst viel verbreitete Roman, daß Aseneth dem Joseph erst zur Frau gegeben worden sei, nachdem sie gleich ihm *ἄρτον ζωῆς εὐλογημένον* gegessen, *ποτήριον* *ἀθανασίας* getrunken und mit *χρίσματι ἀφθαρσίας* gesalbt worden war und läßt den Joseph nach dem mißlungenen Versuch des Sohnes des Pharao, die Aseneth während einer Ausfahrt zu entführen, König werden an Stelle des vor Gram gestorbenen Pharao.

37. Ein den Kampf zwischen Mose und den, dem hebr. Text Ex 7, 8 ff. zwar noch nicht, aber früh schon dem biblischen Midrasch 2 Ti 3, 8 bekannten ägyptischen Zauberern Jannes und Jambres (s. Bd VIII³ S. 587 f. dieser RE) behandelndes apokryphes Buch wird von Origenes (ad Matth. 23, 37 und 27, 9) erwähnt und scheint von Schürer ³III, 292 f. mit dem im decretum Gelasii genannten Buch „poenitentia Jamnis et Mambre“ gleichgesetzt zu werden, während nach Dillmann (Bd XII² S. 365 dieser RE) damit vielleicht dasselbe Buch, vielleicht aber ein anderes gemeint ist, wonach etwa die Zauberer sich schließlich bekehrt hätten. Da Plinius (hist. nat. XXX, 1, 11) den Namen des Jannes doch wohl mittelbar durch ein Werk dieses Titels kennen wird, dürfte, wenn dies das dem Origenes bekannte apokryphe Buch war, die Entstehung des letzteren schon der vorchristlichen Zeit angehören. Vgl. auch Förster, D. lateinisch-altengl. Fragment d. Apokr. Jannes u. Mambres (Arch. f. d. Stud. d. neueren Sprach. CVIII, 1–2, S. 15 ff.).

38. Über Manasses Bekehrung 2 Chr 33, 11 gab es außer dem bekannten apokryphen Gebet Manasses der LXX (vgl. Bd I S. 640 dieser RE) ein Apokryphon, das in jüdischen und christl. Kreisen bekannt war (Fabricius ²I, 1100—1102).

39. Die Adambücher. — Litteratur. Ueber die Adambücher und Legenden überhaupt s. die Litteratur bei Schürer ³III, 289.

Texte und Uebersetzungen. 1. Fürsts Litteraturblatt des Orients, 1850, 705 ff. 732 ff.; Tischendorf, ThStK 1851, 432 ff.; ders., Apocalypses apocryphae 1866 (Apocalypsis Mosis); Ceriani, Monumenta sacra et profana V, 1. 1868, 21 ff.; Le Hir, Étud. bibliques 1869, II, 110 ff.; Meyer, Vita Adae et Evae (AMA, phil. philos. Kl. 24, 3, 1878, 185 ff.); Jagič, Denkschr. d. Wiener Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 42, 1893, 1 ff. Samml. alttestl. Apokr. in armenischer Sprache, 1896; Conybeare, Jew. Quart. Rev. 7, 1895, 216 ff.; Preuschen, D. apokr. gnost. Adamsschriften aus d. Arm. übers. und unters. (Festgruß für Stade); auch separat 1900; Fuchs, Das Leben Adams und Evas (Kautzsch, Apokr. und Pseudep. II, 1900, 506 ff.).

2. Dillmann, D. christl. Adambuch der Morgenländer (Ewalds Jahrb. d. bibl. Wissensch. 5, 1853); Migne, Dictionn. des apocr. I, 1856, 290 ff.; Trumpp, D. Kampf Adams (AMA) 1880; ders., Das Hexaemeron, ebda. 1882; Malan, Book of Adam and Eve translat. from the Eth. text, 1882; Bezold, Die Schatzhöhle, deutsch 1883, syrisch 1888. — Renan, Journ. Asiat. t. 2, 1853, 427 ff.; James, Texts and Studies ed. by Robinson II, 3, 1893, 138 ff.

Ein Midrasch über die Urzeit liegt vor in den sog. Adamsschriften. Diese haben aber noch besonderes Interesse, weil sie uns versetzen in den Kreis der schon im AT (Ez 28, 12 ff.; Hi 15, 7 f.; Pr 30, 4) beginnenden und im NT (z. B. Rö 5, 12 ff; 1 Ko 15, 46) sich fortsetzenden Spekulationen über den Urmenschen. Die aus den ersten Kapiteln der Genesis bekannte Adamsgestalt ist dabei lose mit einer wahrscheinlich fremden Figur, zuweilen auch mit mehreren, kombiniert. Ein jüdisches Adambuch ist dem Talmud bekannt. Ein apokrypher *Ἀδάμ* ist in den Constit. apost. VI, 16 und in dem anonymen Kanonsverzeichnis erwähnt (Schürer ³III, 264).

Eine ursprünglich jüdische Haggada liegt in einer christlichen Bearbeitung vor, nämlich einem griechischen, vielleicht aus dem Hebräischen geflossenen von Tischendorf unter dem irreführenden Titel Apocalypsis Mosis 1866 (und 1868 auch von Ceriani) veröffentlichten und schon 1850 in Fürsts Litteraturbl. ins Deutsche übersetzen Adambuch und in der 1878 von Meyer herausgegebenen, auf einer griechischen Vorlage beruhenden, lateinischen Vita Adae et Evae. Beide Texte, die von Fuchs 1900 in Kautzsch' Pseudepigraphen nebeneinander gestellt sind, entsprechen sich zum Teil wörtlich, enthalten aber jeder von beiden auch ganze Abschnitte, die der andere nicht hat. Sie erzählen von Adams und Evas Buße nach dem Fall (nur die Vita), ihrem Leben nach der Vertreibung aus dem Paradiese, Adams Mitteilung von Geheimnissen an Seth (auch nur die Vita), Adams Erkrankung und Aussendung Seths nach dem Paradiese, Evas Bericht über den Sündenfall (nur die Apokalypse), Adams und Evas Tod und Begräbnis. Das von Jagič 1893 veröffentlichte altkirchenslavische Adambuch schließt sich meist an den Griechen an, hat aber mit der Vita die poenitentia Adae et Evae gemeinsam, freilich nicht am Anfang wie die Vita, sondern hinter Apocal. § 29. Eine armenische Übersetzung des griechischen

Textes, die einen arabischen, oder syrischen, selbst wiederum auf einen griechischen zurückzuführenden Text zur Vorlage hat, ist von Conybeare 1895 und Preuschen 1900 ins Englische, bezw. Deutsche übertragen worden. In der am Ende der von Meyer und Fuchs als christlich ausgeschiedenen, ursprünglich aber vielmehr jüdischen und erst gegen Schluß christlich interpolierten Weissagung Vita § 29 stehenden Wörtern „et exaltabitur novissime domus dei major quam prius sieht Bousset, Rel. d. Judent. 1903, 23, Anm. 2 eine Anspielung auf den herodianischen Tempel und setzt daher die jüdische Grundschrift der Apokalypse und der Vita, da wohl an der angeführten Stelle von einem nach einer Periode der Ungerechtigkeit kommenden Gericht, aber nicht von Tempelzerstörung und Wiederaufbau die Rede ist, in die Zeit zwischen Herodes' Tempelbau (seit 20 v. Chr.) und der Zerstörung Jerusalems (70 n. Chr.).

Ältere und jüngere Legenden über die Urzeit, sich knüpfend an die Grabkapelle der Urväter von Adam bis Lamech und die dort aufbewahrten, zuletzt aber dem Christuskinde dargebrachten Paradiesesschätze, umfaßt die Spelunca thesaurorum, die von Bezold deutsch und syrisch 1883/88 herausgegebene Schatzhöhle. Daraus ist erweitert die Vita Adami, die 1880 Trumpp äthiopisch (unter Vergleichung des arab. Textes) herausgab, und von der Dillmann 1853, Migne 1856 und Malan 1882 eine deutsche, bezw. französische und englische Übersetzung lieferten. Den ersten Teil der Vita Adami bildet das 1882 von Trumpp äth. (und arab.) veröffentlichte Hexaëmeron. Aufs engste hängt mit diesem Sagenkreise zusammen das von Adam dem Seth übergebene Testamentum Adami, das aber auch als selbstständige Schrift, aus der sethitischen Häresie hervorgegangen, syrisch und arabisch verbreitet ist und von Renan 1853 syrisch und französisch, und von James 1893 in einem griechischen Fragment bekannt gemacht wurde. In jener Vita Adami finden sich auch die Legenden von Golgatha als Begräbnisort Adams, von Melchisedek und das Testament Noahs.

Schon frühe hatte die gnostische Sekte der Sethianer *Ἀποκαλύψεις τοῦ Ἀδάμ* (Epiphan. haer. 26, 8); andere Gnostiker lasen ein *εὐαγγέλιον Εὔας*. Ein liber poenitentiae Adae und liber de filiabus Adae (= Jubiläen? Vgl. Charles The book of Jubil. 1902, XVIII) wird im Decretum Gelasii verdammt. Ein *Βίος Ἀδάμ* wird von Syncellus citiert; ob dies den Anfang der „Jubiläen" bildet, oder ein davon verschiedenes Buch ist, ist noch nicht entschieden (vgl. Charles a. a. O. XIX f.). Nur dem Namen und einzelnen Stoffen nach verwandt, sonst aber andern Inhalts, ist der sabische Liber Adami syr. herausgeg. von Norberg 1815f.

40. Eine gnostische Schrift unter dem Namen der Noria, des Weibes Noahs, citiert Epiphanius (haer. 26, 1). Derselbe erwähnt (haer. 30, 16) auch eine ebionitische Schrift *ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου* (Gen 28). Vgl. dazu Bonwetsch, Die apokryphe „Leiter Jakobs", NGGW 1901, phil. hist. Kl., 76ff. (deutsche Übers. der slavischen Texte).

41. Über den Brief des Aristeas vgl. Bd III^3 S. 2 dieser RE. Neu hinzugekommen ist inzwischen d. Übers. von Wendland bei Kautzsch, Apokr. und Pseudep. II, 1900, 1 ff.; ders., Aristeae ad Philocratem epist. etc. 1900; Thackeray, Translation of the letter of Arist. (Jew. Quart. Rev. 15, 337 ff.).

D. Philosophische Pseudepigraphen. — 42. Über das 4. Makk-Buch, das dem Nachweis dienen soll, daß die Vernunft Herrin über alle Affekte sei, was durch Beispiele aus der jüd. Geschichte, besonders durch den Heldenmut Eleasars und der 7 Makkabäerbrüder und ihrer Mutter bewiesen wird, vgl. Bd IX^3 S. 383 dieser RE. Neuere Litteratur: Die Übersetzung von Deißmann bei Kautzsch, Apokr. und Pseudep. II, 1900, 149 ff.

Über Zauberformeln und Zauberbücher, in den besonders der zum Erzzauberer gewordene weise Salomon des AT eine Rolle spielt, vgl. Schürer ^{3}III, 294ff. Freilich könnten die dortigen Litteraturnachweise durch inzwischen neu hinzugekommenes Material um vieles vermehrt werden. Einen Überblick über die spätere jüdische eschatolog. Litteratur bis in die Zeiten des Islam giebt Buttenwieser, Outline of the Neo-Hebraic Apocal. Literature 1901, vgl. Bousset, ThLZ 1901, Nr. 23.

Das durch das Bedürfnis nach einem historischen Verständnis des Urchristentums geweckte Interesse an der kontemporären pseudepigraphischen jüdischen Litteratur wird erst voll befriedigt werden können, wenn eine mehr systematische Ausbeutung sämtlicher in Betracht zu ziehender Quellen stattgefunden hat. Dazu gehört nicht bloß die bis jetzt wiederentdeckte pseudepigraphe Litteratur, sondern auch der Talmud, die jüdische und muslimische Legende, ja überhaupt das gesamte neu-orientalische Schrifttum. Die Gruppierung und die Zerlegung der Stoffe in ihre nicht mehr teilbaren Urelemente ist Sache späterer Ge-

nerationen. Was bis jetzt geboten werden kann, ist trotz allem Fortschritt gegenüber der Vergangenheit, nur eine bescheidene Abschlagszahlung, die für das wissenschaftliche Verständnis der Bibel A. und NT freilich schon einigen Nutzen stiftet. Doch das bleibt auch gewiß, daß man den Kern der Predigt der alttestl. Propheten und des Evangeliums Jesu auch ohne Apokalypsen u. dgl. verstehen kann. Beides und besonders das Letztere lebt in der Geschichte und findet sein Echo in der Brust jedes Menschen. **G. Beer.**

Pseudoisidor. — Litteratur zu den pseudoisidorischen Fälschungen (in zeitlicher Folge): Ecclesiastica historia congesta . per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica, Centuria II, pars 2, c. 7 col. 142—152, Cent. III, p. 2, c. 7, col. 177—185 (Basil. 1559); Turrianus (Frances de Torres, einer der Correctores Romani), Pro canonibus apostolorum et epistolis decretalibus pontificum apostolicorum adversus Magdeburgenses Centuriatores defensio in V libros digesta (1572); A. Augustinus (gest. 1586), De emendatione Gratiani dialogorum libri II (1587 = Opera T. III = Gallandius De vetustis canonum collectionibus dissertationum sylloge (1790) T. 2 p. 185 sqq.) und De quibusdam veteribus canonum ecclesiasticorum collectoribus iudicium ac censura, in den Opera T. III (1767) p. 219; *Blondel, Pseudo-Isidorus et Turrianus vapulantes, seu editio et censura nova epistolarum omnium, quas piissimis Urbis Romae Praesulibus a B. Clemente ad Siricium, etc. nefando ausu, infelici eventu, Isidorus cognomento Mercator supposuit, Franciscus Turrianus Jesuita adversus Magdeburgensium ἐλέγχους, aculeato stylo defendere conatus est. Recensuit, notis illustravit, bono Ecclesiae dicavit, David Blondellus Catalaunensis (Genevae 1628); Malvasia, Nuncius veritatis Dav. Blondello missus (1635), Apologiae pro epistolis veter. Rom. pontif. S. Isid. Hisp. collectore et P. Fr. Turriano defensore liber primus, in Dav. Blondellum (1658), De coll. can. Isidori Mercatoris commentarius (1760); van Espen, Tractatus historico-canonicus, Pars IV, cap. 1 De coll. Isidori vulgo Mercatoris (1693 = Opera ed. 1748, Pars V); Aguirre, Collectio maxima conc. Hisp. (1693); P. Coustant, De antiquis canonum collectionibus, in den Epist. Rom. pont. T. 1 (1721) = Gallandius T. 1, p. 1—168, insbes. § X, p. 141—149; Berardus, De variis sacr. canonum collectionibus ante Gratianum (1752), Observ. V, n. VII = Gallandius T. 1, p. 719—720; *Petrus et Hieronymus fratres Ballerinii, De antiquis collectionibus et collectoribus canonum, in der Appendix ad S. Leonis M. Opera, T. III (1757), Pars III, c. 6—8 (= Gallandius, T. 1, p. 528—570 = MSL 56, 240—274); Carolus Blascus (Blasch), De collectione canonum Isidori Mercatoris Adnectitur diatribe de capitulis ad Angilramnum Hadriano I. papae tributis (1760) = Gallandius T. 2, p. 1—155; Febronius (d. h. Joh. Nik. von Hontheim), De statu ecclesiae et legitima potestate Romani pontificis liber singularis ([2]1765), c. VIII, § 1, n. 1; Zaccaria, Anti-Febbronio I ([2]1768), p. 394—444; (Spittler) Geschichte des kanonischen Rechts bis auf die Zeiten des falschen Isidorus (1778 = Werke Bd I), Entdeckung des wahren Verfassers der Angilramnischen Kapitel (1777 = Werke Bd VIII); de la Serna Santander, Praefatio historico-critica in collectionem canonum eccl. Hispanae (1800) § VI (= MSL 84, 888 ff.); Camus, Notices de manuscrits contenants des collections de canons et de decretales, in den Notices et extraits des ms. de la bibl. nationale, T. VI (1801) p. 265—301, 621; Koch, Notice d'un code de canons écrit par les ordres de l'évêque Rachion de Strasbourg en 787, ebenda T. VII, P. 2 (1804) p. 173—215; Ferrari, Isidoro Mercatore difeso (1802); Anton (nicht der bekanntere Augustin) Theiner, De Pseudo-Isidoriana canonum collectione (1827; abgeschrieben aus Blascus; Rec. von Biener in der Tübinger krit. Z. f. Rechtsw., Bd 3, 1827, S. 152 ff.); Möhler, Fragmente aus und über Pseudo-Isidor in d. ThQS 1829, S. 477—520, 1832, S. 3—52 (= Gesammelte Schriften und Aufsätze herausg. von Döllinger, Bd 1, 1839, S. 283—347); Eichhorn, Grundsätze des Kirchenrechts, Bd 1 (1831), S. 147—168; *Knust, De fontibus et consilio Pseudo-Isidorianae collectionis (1832); Richter, Beiträge zur Kenntnis der Quellen des kanonischen Rechts (1834), S. 36 ff.; Savigny, Geschichte des röm. Rechts im Mittelalter, Bd 2 ([2]1834), S. 99—106. 478—479; Richter, Diss. de emendatoribus Gratiani (1835) p. 26. 30. 31; *Knust, De Benedicti Levitae collectione Capitularium (1836; = MG Leges, T. II, 2, p. 19—39); Kunstmann, Die Kanonensammlung des Remedius von Chur (1836; Rec. von Richter in den Krit. Jahrbüchern f. deutsche Rechtsw. Bd 1, 1837, S. 357); Ellendorf, Die Karolinger und die Hierarchie ihrer Zeit, Bd 2, 1838, insbes. S. 130—192; Kunstmann, Die Synode zu Gerstungen vom Jahre 1085 in der Freiburger Zeitschrift für Theologie, Bd 4 (1840), S. 116—132, insbes. S. 126; Eichhorn in der Zeitschrift für geschichtliche Rechtsw., Bd 11 (1842), S. 119—209; Wasserschleben, De patria decretalium pseudoisidorianarum (1843), und *Beiträge zur Geschichte der falschen Dekretalen (1844); Röstell in Reuters Theolog. Repertor. 1845, S. 107; Kunstmann, Fragmente über Pseudo-Isidor, Neue Sion, Jahrg. 1 (1845), Nr. 52 S. 241—243, Nr. 53 S. 245—247, Nr. 54 S. 249—251, Nr. 55 S. 253—255; Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands Bd 1 (1846); Hefele, Ueber den gegenwärtigen Stand der pseudo-isidorischen Frage in d. ThQS, Bd 29 (1847), S. 583—665; Roßhirt, Von den falschen Dekretalen u. von einigen neuen, in Bamberg entdeckten Handschriften der falschen Dekretalen und alter collectiones ca-

nonum (1847; aus den Heidelberger Jahrbüchern der Litteratur 1846); Gfrörer, Untersuchung über Alter, Ursprung, Zweck der Dekretalen des falschen Isidorus (1848; = Freib. Z. f. Theologie, Bd 17, 1847, S. 209—376; Bd 18, 1847, S. 47—92); *Bruns, Das Recht des Besitzes im Mittelalter (1848), S. 137—163; Gengler, Deutsche Rechtsgeschichte im Grundrisse (1849 f.), S. 411—423; Lex Romana Visigothorum, ed. Haenel (1849), p. 461. 465; Roßhirt, Zu den kirchenrechtlichen Quellen des ersten Jahrtausends und zu den pseudoisidorischen Dekretalen (1849); Phillips, Kirchenrecht, Bd 4 (1851), §§ 173—176; Wenck, Das fränkische Reich nach dem Vertrage von Verdun (1851), S. 382—424; Denzinger, Prolegomena des von ihm besorgten Abdrucks der Merlinschen Ausgabe der Dekretalen, MSL 130 (1853), p. V—XVI; *Goecke, De exceptione spolii (Diss. Berolin. 1858), p. 27—59; *J. Weizsäcker, Hincmar und Pseudo-Isidor in ZhTh, Bd 28 (1858), S. 327—430; Daniels Handbuch der deutschen Reichs- und Staatenrechts-Gesch., Bd 1 (1859), S. 296—301, S. 305, N. 3; *J. Weizsäcker, Der Kampf gegen d. Chorepiskopat d. fränkischen Reiches im 9. Jahrh. (1859); Schulte, Kirchenrecht, Bd 1 (1860), S. 289—303, vgl. Lehrbuch des kath. u. ev. KR.[4] (1886), S. 16—20; Stobbe, Gesch. der deutschen Rechtsquellen, Bd 1 (1860), S. 235—240; Wasserschleben, Art. Pseudo-Isidor in der 1. Aufl. der PRE, Bd XII (1860), S. 347 ff.; J. Weizsäcker, Die pseudo-isidorische Frage in ihrem gegenwärtigen Stande, HZ, Bd 3 (1860), S. 42 bis 96; Noorden, Ebo, Hincmar und Pseudo-Isidor, HZ, Bd 7 (1862), S. 311—350; *Hinschius, Decretales pseudo-isidorianae et Capitula Angilramni. Ad fidem librorum manuscriptorum recensuit, fontes indicavit, commentationem de collectione Pseudo-Isidori praemisit (1863); Noorden, Hinkmar, Erzb. von Rheims (1863); Hinschius, Ueber Pseudo-Isidor-Handschriften und Kanonensammlungen in spanischen Bibliotheken, ZKR Bd 3 (1863), S. 122 bis 146; *Wasserschleben, Die pseudo-isidorische Frage, ZKR, Bd 4 (1864), S. 273—303; Herrmann in GgA 1865 Nr. 39; Kraus in der ThQS, Bd 48 (1866), S. 479—514; Roth, Pseudo-Isidor, in Z. f. Rechtsgeschichte, Bd 5 (1866), S. 1—27; *Hinschius, Der Beiname: Mercator in der Vorrede Pseudo-Isidors, ZKR, Bd 6 (1866), S. 148—152; Ed. Dumont, Les fausses décrétales in der Revue des questions historiques, T. 1 (1866), p. 392—426, T. 2 (1867), p. 97—151 (dazu Schulte im ThLB 1867, Sp. 597); *Richter-Dove, Lehrbuch des Kirchenrechts[6] (1867), §§ 26. 36—39. 43. 53 (gekürzt in der 8. Aufl. von Dove-Kahl 1886); *Schulte, Iter Gallicum in SWA, Bd 59 (1868), S. 369—380. 408—410. 460—466. 479—486; Chantral, Les fausses décrétales (1870); Maaßen, Geschichte der Quellen des kan. Rechts, Bd 1 (1870), p XXXI ff., 556 ff. 667. 710—716. 780 ff.; Margerie, Les fausses décrétales et les pères de l'église, deux lettres à P. Gratry (1870); de Smedt, Les fausses décrétales, l'épiscopat franc et la cour de Rome du IX[e] au XI[e] siècle, in den Études religieuses, historiques et littéraires publiées par des Pères de la Compagnie de Jésus, Série 4, Vol. 6 (1870), p. 77—101; Walter-Gerlach, Lehrbuch des Kirchenrechts ([14]1871, vgl. auch [13]1861), §§ 95—99; *Maaßen, Eine Rede des Papstes Hadrian II. vom J. 869 in SWA, Bd 72, S. 521 ff. (1872; SA. 1873); Bibliotheca Casinensis T. 1 (1873), p. 1 sqq.; Gengler, Germanische Rechtsdenkmäler (1875), S. 37 ff., 60 f.; Hahn, Die Briefe und Synoden des Bonifaz, Forschungen zur Deutschen Geschichte, Bd 15 (1875), S. 112—114; *Thaner, Untersuchungen . . zur Quellenkunde des kanonischen Rechts. I. Die nachpseudo-isidorsche Sammlung des Cod. 522 von Montecassino, in SWA, Bd 89 (1878), S. 601—632; Schulte, Geschichte der Quellen und Litt. des kan. Rechts, Bd 1 (1875), S. 42 f., Bd 3, Teil 2 und 3 (1880), S. 329 f.; Maaßen, Eine römische Synode aus der Zeit von 871—878 in SWA, Bd 91 (1878) S. 773 ff.; *Scherer, Ueber das Eherecht bei Benediktus Levita und Pseudo-Isidor (1879); *Lapôtre, Hadrien II. et les fausses décrétales, in der Revue des questions historiques, T. 27 (1880), p. 371—431 (SA., 59 SS.); Föste, Die Reception Pseudo-Isidors unter Nikolaus I. u. Hadrian II. (1881); Rocquain, La papauté au moyen-âge (1881); Sdralek, Hincmars von Reims kanon. Gutachten über die Ehescheidung des K. Lothar II. (1881); Jungmann, Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam, T. 3 (1882), p. 256—320; *Langen, Nochmals: wer ist Pseudo-Isidor?, HZ, Bd 48 (1882), S. 473—493; Scherer, Art. Angilram in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, Bd 1[2] (1882), Sp. 851 f.; *ders., Art. Benedikt Levita, ebenda Bd 2[2] (1883), Sp. 328 f.; Schlösser, ebenda Sp. 1902; *Maaßen, Notiz zur pseudoisidorischen Frage, im Anzeiger der Wiener Akad. d. W. 1882, Nr. 24, S. 73—76 = Archiv für kath. Kirchenrecht, Bd 50 (1883), S. 174—176; *Wasserschleben, Art. Pseudoisidor in der 2. Aufl. der PRE, Bd XII (1883), S. 367—384; Grauert im HJG, Bd 4 (1883), S. 599—608 (V Die Konstant. Schenkung und Pseudo-Isidor); *Schrörs, Hinkmar, Erzbischof von Reims (1884), S. 3 ff. 47 f. 237 ff. 259 f. 266 ff. 276. 323. 330 ff. 344 ff. 398 ff. 409. 414. 504 ff.; Hinschius, Die kanonistischen Handschriften der Hamiltonschen Sammlung, in ZKG, Bd 6 (1884), S. 193—238; Langen, Geschichte der römischen Kirche von Leo I. u. s. w. (1885), S. 850; *Maaßen, Pseudoisidor-Studien, I. Die Textesrecension der ächten Bestandtheile der Sammlung, in SWA, Bd 108, Heft 3, S. 1061—1104 (1884; SA., 44 SS., 1885), II. Die Hispana der Handschrift von Autun und ihre Beziehungen zum Pseudoisidor, in SWA, Bd 109, Heft 2 (und SA., 62 SS., 1885); Pitra, Analecta novissima Spicilegii Solesmensis, T. 1 (1885), p. 91—103, cf. p. 87 sqq.; *Scherer, Handbuch des Kirchenrechtes, Bd 1, erste Hälfte (1885), S. 215—228; Simson, Pseudoisidor und die Geschichte der Bischöfe von Le Mans, ZKR, Bd 21 (1886),

S. 151—169; *ders., Die Entstehung der pseudoisidorischen Fälschungen in Le Mans (1886; dazu Rec. von E. Löning in DLZ 1887, Nr. 26, Sp. 940f., Duchesne im Bulletin critique 1886, p. 445, Schrörs in der Lit. Rundschau 1887, Nr. 12, S. 369ff., L. in HZ, Bd 59, 1888, S. 128f., Viollet in Bibl. de l'École des chartes, T. 49, 1888, p. 658—660); Meurer, Rec. von Schrörs' Hinkmar, im HJG, Bd 7 (1886), S. 113—127; *Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte, Bd 1 (1887), S. 384—387, Bd 2 (1892), S. 311ff.; *Dümmler, Geschichte des Ostfränkischen Reichs^{2} Bd 1 (1887), S. 231—238, Bd 2 (1887), Bd 3 (1888), an den im Register Bd 3 S. 713 anges. OO.; *Tardif, Histoire des sources du droit canonique (1887), p. 132—158; *P. Fournier, La question des fausses décrétales, in der Nouvelle Revue historique de droit français et étranger, T. 11 (1887), p. 70—104, T. 12 (1888), p. 103 bis 109; ders., Une forme particulière des fausses décrétales d'après un manuscrit de la Grande-Chartreuse (jetzt zu Grenoble), in der Bibliothèque de l'École des chartes, T. 49 (1888), p. 325 (vgl. P. Fournier, De l'origine des fausses décrétales, St. Dizier, 1889, mir unzugänglich); Gesta domni Aldrici, herausgegeben von Charles und Froger (1889), p. XXV bis XXX: Les Gesta Aldrici et les fausses décrétales; Ruffini, L'actio spolii (1889) p. 141—210; Simson, Ein Schreiben Döllingers über die Entstehung der Pseudoisidorischen Dekretalen, ZKG, Bd 12 (1890), S. 208f.; *Nißl (Thaner), Zu Pseudoisidor, in den Mt des Instituts für österr. Geschichtsforschung, Bd 11 (1890), S. 627—628; *Wasserschleben, Ueber das Vaterland der falschen Dekretalen, HZ, Bd 64 (1890), S. 234—250; *Conrat (Cohn), Geschichte der Quellen und Litteratur des römischen Rechts im früheren Mittelalter, Bd 1 (1891) S. 299—311; Dümmler in MG Epist. T. 3 (1892), p. 223; *Maaßen, Zwei Exkurse zu den falschen Kapitularien des Benediktus Levita, NA, Bd 18 (1892), S. 294—302; Patetta in der Rivista ital. per le scienze giurid. T. 10 (1892), p. 62; Ph. Schneider, Die Lehre von den Kirchenrechtsquellen (1892), S. 93ff.; *Simson, Ueber das Vaterland der falschen Dekretalen, HZ, Bd 68 (1892), S. 193—210; Gietl im HJG, Bd 15 (1894), S. 570f.; P. Fournier in den Mélanges d'archéol. et d'histoire, T. 14 (1894), p. 147ss., 285ss. (über dieselbe Sammlung wie Thaner, 1878); *Oeuvres de Julien Havet, T. 1 Questions mérovingiennes (1896), p. 103ss., 271ss. (Les Actes des évêques du Mans), insbes. p. 331ss.; P. Fournier, Notice sur le ms. H. 137 de l'école de medecine de Montpellier (1897); G. C. Lee, Hincmar, in Papers of the American society of church history Vol. 8 (1897), p. 229—260; Ph. Schneider, Art. Pseudoisidor, in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, Bd 10^{2} (1897), Sp. 600—624; *Hampe, Zum Streite Hincmars von Reims mit seinem Vorgänger Ebo u. dessen Anhängern, NA, Bd 23 (1898), S. 180—195; *Lurz, Ueber die Heimat Pseudoisidors, Hist. Abhandlungen, hrsg. von Heigel und Grauert, Heft 12 (1898; dazu Rec. von Rösch im Archiv f. kath. Kirchenrecht, Bd 78, 1898, S. 576—578; *Gietl, Die Heimat der Pseudo-Isidorischen Dekretalen, im HJG, Bd 20, 1899, S. 441—455); J. E. Weiß, Die historische Grundlage der pseudoisidorianischen epistola Callisti „ad omnes Galliarum urbium episcopos" im Archiv f. kath. Kirchenrecht, Bd 78 (1898), S. 167—170 (vgl. die dort zur Hippolytfrage Citierten); *Conrat (Cohn), La Somma delle Novelle De ordine ecclesiastico, im Bullettino dell' istituto di diritto Romano, Anno 11 (1898), p. 7—22; ders., Der Novellenauszug De ordine ecclesiastico, eine Quelle des Benedikt Levita, NA, Bd 24 (1899), S. 341—348; *Dümmler, Ueber eine Synodalrede Papst Hadrians II., in SBA 1899, XXXIX, S. 754 (1)—767 (14); *Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd 2 (^{2}1900), S. 502, N. 3, S. 504. 522—533ff. 542; *A. B. Müller, Zum Verhältnis Nikolaus I. und Pseudoisidors, NA 25 (1900), S. 652—663; Werminghoff, Ein neuer Text des Apologeticum Ebonis, NA, Bd 25 (1900), S. 361—378; Seckel, Studien zu Benediktus Levita I, NA, Bd 26 (1900), S. 37—72; Liebermann, De accusatoribus aus Pseudoisidor, in DZKR, Bd 11 (1901), S. 1—5; Maronier, De valsche decretalen (Leeuwen 1901, mir unzugänglich); Schrörs, Eine vermeintliche Konzilsrede des Papstes Hadrian II., HJG, Bd 22 (1901), S. 23—36. 257—275; Seckel, HZ, Bd 87 (1901), S. 294; H. Böhmer, Die Fälschungen Erzbischof Lanfranks von Canterbury, Studien z. Gesch d. Theol. von Bonwetsch und Seeberg, Bd 8, Heft 1 (1902), S. 61ff.; Schröder, Lehrbuch d. deutschen Rechtsgeschichte (^{4}1902), S. 183. 261. 582; Brissaud, Manuel d'histoire du droit français (1903); Friedberg, Lehrbuch des Kirchenrechts (^{5}1903), S. 46f. 121—124. 281; Lot, Études sur le règne de Hugues Capet (1903), p. 361—375, Append. IX: Note sur la patrie, la date et les auteurs des fausses décrétales et des faux capitulaires, vgl. auch p. 52s. 138. 142s.; Schulte, Marius Mercator und Pseudo-Isidor, in SWA, Bd 147, VII (1903); Werminghoff, Art. Ebo in AdB, Bd 48 (1903), S. 242—248; Schrörs, Papst Nikolaus I. und Pseudoisidor, HJG, Bd 25 (1904), S. 1—33; Seckel, Studien zu Benediktus Levita II—V, NA, Bd 29 (1904), S. 275—331; *Hauck, Der Gedanke der päpstlichen Weltherrschaft bis auf Bonifaz VIII. (1904), S. 3—7. 12ff. 17ff.; Theodosiani libri XVI, edd. Mommsen et P M. Meyer, Vol. I, P. 1 (1905), p. CCCXXXIII bis CCCXXXIX (Wretschko).

Die kühnste und großartigste Fälschung kirchlicher Rechtsquellen, die jemals unternommen worden ist und durch die sich die Welt Jahrhunderte hindurch hat täuschen lassen, sind die pseudoisidorischen Dekretalen. Mit diesem Namen bezeichnet man seit dem Erwachen der Kritik im 16. Jahrhundert die zahlreichen unechten Briefe der alten Päpste

(von Clemens bis auf Gregor d. Gr.), die einer umfänglichen, angeblich von Isidorus Mercator verfaßten *Kanonensammlung* des 9. Jahrhunderts (I) einverleibt sind. In engen Beziehungen zu den falschen Dekretalen stehen einige weitere, der gleichen Zeit und auch demselben Lande entstammende Rechtssammlungen, die in einem Bericht über die Pseudoisidor-Frage nicht übergangen werden können, nämlich die pseudoisidorische Recension der spanischen Kanonensammlung (II), die sog. Capitula Angilramni (III) und die Kapitularien des Benediktus Levita (IV). Den ganzen Schriftenkreis I—IV faßt man neuerdings unter der Bezeichnung: pseudoisidorische *Fälschungen* zusammen.

I. *Isidorus Mercator.* Die pseudoisidorische Sammlung liegt in mehreren Recensionen vor, deren gegenseitiges Verhältnis zum Teil bestritten ist. Die kritischen Fragen sind von so grundlegender Bedeutung für die Behandlung fast aller übrigen, — für die Ermittelung des Umfangs der Kollektion (I 2), ihrer Quellen (I 3), der Vollendungszeit und Heimat (I 4), des Inhalts und der Tendenzen (I 5), des Verfassers (I 6), der Benutzung (I 7), des Verhältnisses zu Benediktus Levita (IV 9) —, daß zu ihnen in erster Linie Stellung genommen werden muß.

1. *Handschriften und ihre Klassifikation; Ausgaben.* Hinschius, mit dessen Ausgabe (1863) die kritische Kenntnis unserer Sammlung beginnt, verfügte über 64 Handschriften; hinzugekommen sind seitdem: 3 Kodices in Cambridge (Trinity College 405, Corpus Christi College 130, Peterhouse 74, s. H. Böhmer 1902), je einer in Brescia B II 13 saec. X (Maaßen 1878), Grenoble 520 saec. XII (Schulte 1868 u. 1903, Fournier 1888), Mailand Ambros. A 87 inf. saec. XI (Maaßen 1885), Paris Nouv. acq. 2253 saec. X/XI (Delisle, Inventaire), Stuttgart Hofbibl. Jur. et pol. 105 saec. XI (Abschrift des Sangallensis 670, Seckel 1901), Turin E II 26 saec. XV (vgl. den Katalog von Pasini II, 70 n. 237), Vercelli LXXX (Patteta), Wien 2161 (Salisb. 314) saec. XII. Von diesen 75 Handschriften gehören 28 Frankreich, 8 Deutschland, Österreich und der Schweiz, 11 England, 1 Spanien und 27 Italien an. Sie zerfallen in fünf Klassen, die untereinander (und bezüglich der Zugaben sogar innerhalb derselben Klasse) die erheblichsten Verschiedenheiten aufweisen.

a) *Klasse A1*, die sich als die ursprüngliche Recension herausstellen wird (S. 269,56). Ihr gehören von Hinschius' 64 Kodices 24, außerdem der Ambrosianus an; die ältesten, die noch aus dem 9. Jahrhundert stammen, sind sämtlich unvollständig (Modena I 4, geschrieben vor 26. 7 881, abbrechend p. 210 der Ausgabe; Paris, S. Germain 366, Paris, Bibl. nat. 3839 A); von den etwas jüngeren Exemplaren ragen an Wert hervor die Kodd. von Paris inter suppl. lat. 840 saec. X (von p. 94 n. 16 ab Grundlage der Ausgabe), Rom, Ottob. 93 saec. X in. (französischer Herkunft), Angers 354 saec. XI. Die Handschriften dieser Klasse enthalten die vollständige dreiteilige Sammlung (unten I 2), wie sie in Hinschius' Ausgabe abgedruckt ist.

b) *Klasse A2*, eine nicht viel jüngere Recension, die schon 852?, 857, 859, 864, 869, 883—897 benutzt ist (unten I 7), bietet in einem Auszug (aus dem Archetyp?) nur die Dekretalen, nicht die Konzilien, und auch die ersteren nur von Clemens bis Damasus (gest. 384), von dem aber bloß noch die ersten Briefe (ed. p. 498—508 n. 24) aufgenommen sind, so daß u. a. der Traktat über die Häretiker und das wichtige Schreiben De vana superstitione chorepiscoporum vitanda (unten S. 271,40) fehlen. Dieser Klasse A 2 sind von Hinschius' Handschriften 16, außerdem der Brixiensis und der Stuttgardiensis zuzurechnen; vier davon reichen in das 10. Jahrhundert zurück (Paris 4280 AA, St. Gallen 670 aus wahrscheinlich defekter Vorlage, deshalb erst mit dem zweiten Clemensbrief beginnend, Bamberg P I 8, Brescia B II 13). Eine charakteristische Eigentümlichkeit der Klasse, an der nur der Stuttgardiensis und junge Handschriften nicht teilnehmen, ist die, zum Teil recht ungeschickte Kapiteleinteilung der Dekretalen. Die Kapitel werden durch sämtliche Schreiben jedes Papstes durchgezählt und mit Rubriken versehen; auch ist in einem Teile des Hss. eine Tabula aller (422) Kapitelrubriken (ed. p. 1—16) beigefügt, sowie ein Papstkatalog bis auf Benedikt III. (855—858).

c) *Klasse A/B*, von so eminenten Kritikern wie den Ballerini (1757) noch für die ursprüngliche Form Pseudoisidors gehalten, nicht über das 11. Jahrhundert zurück verfolgbar, repräsentiert nicht die reine pseudoisidorische Sammlung. Die Recension verdankt ihre Entstehung einem purifizierenden Bestreben; sie ist eine Kombination der Urform A 1 mit der Grundlage Pseudoisidors, der Hispana von Autun (unten II), wie z. B. aus der Aufnahme eines Verzeichnisses von sechs Damasusbriefen aus der Augustodunensis erhellt, und mit der echten Hispana. Vielleicht die Originalhandschrift der Klasse liegt in dem Cod. Vat. 630 (Hs. von Arras) saec. XI ex. vor. Die Eigentümlichkeiten der Recension

bestehen z. B. darin, daß die Praefatio der Hispana in ihr wiederkehrt, daß von den Innocenzbriefen, deren Bestand sich mit A 1 deckt, an der chronologisch richtigen Stelle lediglich die aus der echten Hispana entnommenen und der Anfang der Quesnelschen Stücke (Ps. p. 533 b—535 b), die übrigen aber (Stück 2—6 aus Quesnel) erst nach Sixtus III. (Ps. p. 565) gegeben werden, daß die Leobriefe sich auf das Material der Hispana beschränken und die Ordnung der Hispana befolgen, während die Recension A 1 Pseudoisidors im allgemeinen die umstellende Folge der Augustodunensis einhält und 18 Briefe mehr bietet. Der Text auch der Konzilien (deren Bestand sich fast völlig mit A 1 deckt) ist mehrfach nach der Augustod. korrigiert, oder vielmehr wird, wie es scheint, eine Handschrift der Augustod. zur Vorlage genommen und durch Korrekturen in mangelhafter Weise dem pseudoisidorischen Texte angenähert. Vgl. im allgemeinen, außer Hinschius, Maaßen 1885.

d) Klasse B ist durch fünf Hss. vertreten, von denen die älteste (Boulogne sur Mer 115) zwischen 1145 und 1152 geschrieben, die jüngste dem 13. Jahrhundert zuzuweisen ist. Die nächste Grundlage der Recension B wird durch die Klasse A/B gebildet, die ihre Eigentümlichkeiten (Praefatio zur Hispana teilweise; Ordnung und gekürzten Bestand der Leobriefe; Lesarten der Augustod. in den Konzilien und Damasusbriefen u. s. w.) auch der Klasse B aufgeprägt hat. Von der Klasse A/B unterscheidet sich die Recension B durch einige Umstellungen, Zusätze und Streichungen. So sind weggelassen das Verzeichnis der sechs Damasusbriefe, die praef. concilii I. Bracar. (ed. p. 374); an andrer Stelle untergebracht sind die kleine Kanonensammlung (ed. p. 394), die an den Schluß geraten ist, und die Innocenzstücke 2—6 aus der Quesnelliana, die B von ihrem seltsamen Platz in A/B an den Schluß der Innocenzreihe gesetzt hat.

e) Die jüngste Klasse C, deren älteste Hs. (Montpellier H 3) erst im ausgehenden 12. Jahrhundert geschrieben ist, stellt sich als Erweiterung der Recension B dar. Auch die editio princeps giebt einen Kodex dieser Klasse wieder.

Die erste Ausgabe des Pseudoisidor ist in Merlins Konziliensammlung erschienen (Jacobus Merlinus Tomus primus IV conciliorum generalium, XLVII conciliorum provincialium authenticorum, decretorum LXIX pontificum etc. Parisiis 1523 (erschienen 1524); zwei ältere Nachdrucke: Coloniae 1530 = MSL 130, 1853 und Parisiis 1535). Die erste und bisher letzte, allgemein als trefflich anerkannte, kritische Ausgabe der falschen Dekretalen schuf Hinschius (oben Bd VIII S. 94,50): Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni. Ad fidem librorum manuscriptorum recensuit, fontes indicavit, commentationem de collectione Pseudo-Isidori praemisit Paulus H., Lipsiae 1863. Die sog. echten Bestandteile der pseudoisidorischen Sammlung, die bei Hinschius lediglich zur Bequemlichkeit des Benutzers nach den besten früheren Ausgaben abgedruckt sind, hat der Herausgeber kritisch nicht edieren wollen, weil damals die (1870 von Maaßen gelieferten) Vorarbeiten noch fehlten, und kritisch nicht edieren können, da ihm die hierzu nötige finanzielle Unterstützung abging. — Die Ausgabe der Zukunft müßte für die „echten" Stücke sich stützen auf eine Edition der gallischen Hispana und ihrer pseudoisidorischen Bearbeitung (s. unten II), sowie auf Vergleichung der wichtigsten Pseudoisidor-Handschriften aller Klassen außer A 2.

Ueber das gegenseitige Verhältnis der Pseudoisidor-Formen A 1 und A2 herrscht Streit. Wasserschleben hat bis zu seiner letzten Äußerung über Pseudoisidor (1890) an der (vor ihm schon von Gfrörer 1848 behaupteten) Priorität der kürzeren, nur die Dekretalen bis Damasus enthaltenden Sammlung A2 mit Entschiedenheit festgehalten, ohne damit eine mehr als vereinzelte Anhängerschaft (Kraus 1866, Scherer 1885) zu gewinnen. Wasserschleben beruft sich namentlich auf den Brief des Aurelius an Damasus (p. 20) mit der Bitte um Zusendung der statuta quae repperire poteritis post finem beati Petri usque ad vestrae sanctitatis principium. Weder zwingend noch auch nur einleuchtend erscheint die hieraus gezogene Folgerung, daß die Briefe bis Damasus zunächst ein Ganzes für sich, das eigentliche Opus Ps.s, bildeten und daß nachher derselbe Verfasser oder ein Unbekannter die reichhaltigere Sammlung durch Verbindung mit der Hispana, durch Verwertung der Quesnelliana u. s. w., sowie durch Hinzufügung der weiteren damasischen und der 35 falschen nachdamasischen Dekretalen geschaffen habe. Wasserschleben gegenüber hat Hinschius die herrschende Lehre (Roth, Maaßen, Schulte, Friedberg, Schneider, Lurz, Gietl u. a.) von der Ursprünglichkeit der alle drei Teile enthaltenden Recension A 1 auf festem Fundamente begründet. Für Hinschius' Ansicht fallen m. E. drei Gründe entscheidend ins Gewicht. Einmal kündigt Ps. in seiner Praefatio (p. 17) an, daß er die Dekretalen nicht nur bis Silvester (gest. 335), sondern (p. 18) „etiam reliqua

decreta praesulum Romanorum usque ad sanctum Gregorium" bringen werde. Wenn Wasserschleben, wie er muß, behauptet, diese Vorrede habe der (angeblichen) Originalsammlung A 2 noch gefehlt, so widerstreitet dieser Behauptung die Thatsache, daß die Vorrede in den meisten (10) Handschriften der Klasse A 2 (wegen des Sangallensis vgl. oben 1 b) und auch schon in dem der Anselmo dedicata zu Grunde liegenden Manuskript erscheint; auch hat eine spätere Hinzufügung der zu A 2 durchaus nicht passenden Vorrede die Wahrscheinlichkeit gegen sich. Sodann wäre es gefährlich und unklug gewesen, wenn der sonst so umsichtige Fälscher die nackten Falsifikate ohne die Deckung durch die echte Hispana (vgl. I 2 am Anfang), nur schwach und einseitig flankiert durch die an der Spitze stehenden zwei Clemensbriefe, in die Welt geschickt hätte. Endlich würde Pseudoisidor in seiner Stellungnahme gegen die Chorbischöfe ein merkwürdiges Schwanken gezeigt haben, wenn die kürzere Form A 2 die Urform wäre: zuerst hätte er den wichtigen Brief des Damasus De vana superstitione chorepiscoporum vitanda (p. 509) in die, wenn nicht alles trügt, von ihm selbst verfaßte Hispana Augustod. (unten II) eingeschmuggelt, um dann in A 2, welche Form übrigens, trotz Wasserschleben, auch ihrerseits das Institut der Chorbischöfe wenigstens nebenbei bekämpft (z. B. Clem. 29, Anaclet. 18. 28), sein Hauptrüstzeug plötzlich wieder verschwinden zu lassen. Solches Schwanken dürfen wir dem unbeugsamen Bekämpfer der Chorbischöfe nicht zutrauen. Stellt sich danach die Form A 2 als eine kürzende Bearbeitung heraus, die bald nach Erscheinen der Sammlung A 1 (a. M. Grauert, der an Gleichzeitigkeit von A 1 und A 2 denkt) vermutlich von einer in Sachen der Chorbischöfe mindestens neutralen Seite (in Italien? Ostfranken?; nach Grauerts unwahrscheinlicher Annahme von Ps. selbst) vorgenommen wurde, so gehört sie bereits der unten (I 7) zu liefernden Benutzungsgeschichte an. Die folgenden Ausführungen (I 2—6) beschäftigen sich zunächst ausschließlich mit der vollständigen Urform A 1.

I 2. Beschreibung der Sammlung. Die Pseudoisidoriana ist eine Erweiterung ihrer Grundlage, der historisch geordneten Hispana, speziell der Hisp. Gallica Augustodunensis (unten II). Kanonensammlungen durch Zufügung neuer Stücke zu vermehren, war durchaus nichts Ungewöhnliches. Aus guten Gründen (vgl. oben S. 270, 7) hat Pseudoisidor seine erdichteten Dekretalen mit einer Sammlung echter Autoritäten verbunden und bei dieser Verbindung nicht nur Figmente eingesetzt, sondern auch echte oder von ihm für echt gehaltene Stücke (ähnlich Benediktus Levita). Das einhüllende Verbindungs- und Mischungsverfahren diente der Verminderung der Entdeckungsgefahr, die der Fälscher weit eher gelaufen wäre, wenn er die Falsifikate isoliert hätte hinausgehen lassen.

An der Spitze des Ganzen steht eine unechte Vorrede mit der Überschrift: Incipit praefatio sancti Isidori libri huius (ed. Hinschius p. 17). Das große Werk Pseudoisidors gliedert sich in drei Teile: Dekretalen von Clemens I. bis auf Melchiades, gest. 314 (A); Konzilien (B); Dekretalen von Silvester 314—335 bis auf Gregor II. 715—731 (C). In jedem der drei Teile gehen dem Hauptstoff gewisse Einleitungsstücke voran. Die Anordnung ist wie in der Vorlage eine historische.

A. Der erste Teil (p. 20—247) stellt vor die historisch geordnete Sammlung der ältesten Papstbriefe vier Geleitstücke. Das erste, von Ps. gefälscht, ist (p. 20) die Bitte des Bischofs Aurelius von Karthago an Damasus (366—384), „ut statuta quae repperire poteritis post finem beati principis apostolorum Petri usque ad vestrae sanctitatis principium nobis scripta mittere dignemini", nebst der Antwort des Papstes; der Briefwechsel hat den Zweck, jeden Zweifel an der Unechtheit der in die ersten drei Jahrhunderte verlegten Dekretalen abzuschneiden. Die zweite Stelle (p. 22) nimmt ein ausführlicher Ordo de celebrando concilio ein (aus der gallischen Hispana, echt), die dritte (p. 25) eine Tabula zu Teil I und II (die Nrn. 1—32 von Ps., die Nrn. 33—78 echt, aus der gallischen Hispana). Den vierten Platz (p. 26) füllen die 50 Canones apostolorum aus (alte Fälschung, oben Bd I S. 734, aus der Dionysio-Hadriana bereits in die Hispana Augustodunensis, unten Ziff. II, hineingeschoben) nebst einem schon vor Ps. gefälschten kurzen Briefe des Hieronymus an Damasus. — Auf diese Einleitung folgen nun (p. 30) die Dekretalen der altchristlichen Bischöfe Roms. Sämtliche (30) Päpste von Clemens, dem angeblich unmittelbaren Nachfolger des Petrus, bis auf Melchiades sind vertreten; als geschichtlicher Leitfaden diente dem Fälscher der Liber pontificalis, der ihm auch einen Teil seiner Themata lieferte. Sämtliche (60) Dekretalen sind unecht, fast alle erst von Ps. fabriziert; die wenigen älteren Apokryphen, die aufgenommen sind, d. h. die den Reigen eröffnenden zwei Clemensbriefe (von deren

erstem der Anfang aus der Quesnelliana entlehnt ist), hat Ps. wenigstens interpoliert.

B. Der zweite Teil (p. 247—444) enthält die Concilia, und zwar: Graeciae bis zum Chalcedonense 451 (darunter die wahrscheinlich im 5. Jahrhundert gefälschten Kanonen von Sardica), Africae, Galliae bis zum Arelatense III. 524, Hispaniae bis zum Toletanum XIII. 683, zusammen 54 Synoden. Diese überwiegend echtes Material bringende Konzilienſammlung deckt sich, abgesehen von einigen Interpolationen und Zusätzen, mit dem ersten Teil der gallischen Hispana. Der zugesetzte Brief der Bischöfe Aurelius und Mizonius (p. 291. 292) ist aus der Quesnelliana entnommen, aber interpoliert. Die Interpolation des canon 7 der zweiten Synode von Sevilla (p. 438) zu Ungunsten der Chorbischöfe gehört bereits der pseudoisidorischen Hispana Augustod. an. Die hinter dem achten Konzil von Toledo eingeschaltete kleine Sammlung vorwiegend gallischer und spanischer Kanonen (p. 394—397) ist ein Bestandteil schon der reinen Hispana Gallica. — Die Einleitung des zweiten Teils unserer Sammlung besteht aus fünf Stücken: a) dem Traktat „De primitiva ecclesia et synodo Nicaena", pseudoisidorisch, b) dem „Exemplar constituti domni Constantini imperatoris", d. h. der sog. konstantinischen Schenkung, einer vorpseudoisidorischen Fälschung, s. d. A. Bd XI S. 1 ff., c) dem Stücke „Quo tempore actum sit Nicaenum concilium", aus der reinen Hispana (Gallica), d) der langen, schon im 5. Jahrhundert verfaßten Epistola vel praefatio Nicaeni concilii „Beatissimo Silvestro", aus der Quesnelliana, endlich e) der kurzen „Alia praefatio eiusdem concilii metrice composita", wie sie aus der Dionysio-Hadriana bereits in die Hispana Augustod. hineingesetzt war.

C. Der dritte Teil (p. 441—754) mit den Dekretalen von 33 Päpsten, Silvester bis Gregor II., entspricht in seiner Gesamtanlage dem zweiten Teil der Hispana (Augustod.). Die Dekretalen der Hisp. Gallica kehren (p. 520 sqq.) unverkürzt wieder bis auf zwei Stücke; von der Verwirrung in der Gallica finden sich noch kleine Spuren. Der den Teil III eröffnenden Tabula (p. 445—448) liegt von Nr. 26 ab die Tabula der Hispana Augustod. zum Grunde; von andern Einleitungspartien findet sich hier nur noch die kurze Praefatio „Hactenus digestis conciliis" (p. 444) aus der Hispana. In die echte Vorlage, die Hispana, sind eine Menge apokrypher Stücke eingesetzt, nämlich a) p. 449—451 Excerpta quaedam ex synodalibus gestis s. Silvestri papae, das sog. Constitutum Silvestri, gefälscht im Anfang des 6. Jahrhunderts und von Pseudoisidor gemodelt; b) p. 451—498 zwölf pseudoisidorische Fälschungen von Marcus (336) bis Liberius (352—366); c) p. 498. 499 Schreiben des Damasus an Hieronymus, pseudoisidorisch, und Antwort des Hieronymus, letztere vorpseudoisidorisches Apokryphon; d) p. 501—508 Stephanus archiepiscopus et tria concilia Africae an Damasus, nebst Antwort des Papstes, pseudoisidorisch, bereits in der Hispana Augustod. vorher veröffentlicht [der Traktat Quod omnes haeretici p. 508. 509 ist, wie schon in der Augustodunensis, aus zwei echten Stücken, c. 2 des Damasusbriefs der Hispana und einem Fragment aus der römischen Synode des Jahres 649 geschmiedet]; e) p. 509—515 Damasus' Schreiben „De vana superstitione chorepiscoporum vitanda", von Ps. verfaßt und ebenfalls schon in der Augustod. publiziert; f) p. 519. 520 Damasus ad episcopos per Italiam constitutos, pseudoisidorisch; g) p. 525—527 zwei von Ps. gefälschte Schreiben des Papstes Anastasius; h) p. 561—565 ein Schreiben Sixtus' III., aus derselben Fabrik; i) unter den Briefen Leos I. p. 565 sqq. stehen zwei unechte, aber schon vor unserer Sammlung gefälschte Schreiben: *α*) p. 628. 629 die Dekretale Leos De privilegio chorepiscoporum; hat etwa Ps. selbst wie die gallische Hispana (unten II), so auch die Dionysio-Hadriana (Codd. Paris. 1453. 3838) vorher für seine Zwecke präpariert?; *β*) Silverius' Damnatio Vigilii (aus präparierter Quesnelliana?); das Schreiben p. 622—625 „Cum de ordinationibus" ist von Ps. aus der Hisp. Augustod. genommen und gemodelt; k) p. 675—684 die von Ps. fingierte fünfte und sechste Synode unter Symmachus; l) p. 694—709 ein Bündel pseudoisidorischer Figmente, von Johannes I. zwei, von Felix IV zwei, von Bonifatius II., Johannes II., Agapetus I. je ein, von Silverius zwei Schreiben; m) dem Briefe des Vigilius an Profuturus ist von Ps. ein siebentes Kapitel (p. 712) angefälscht; n) p. 712—732 wieder ein Nest voll pseudoisidorischer Erzeugnisse, von Pelagius I., Johannes III., Benediktus je ein, von Pelagius II. drei Briefe; [o) p. 747—753 Schreiben des Bischofs Felix von Messina an Gregor I. und dessen Antwort, merkwürdigerweise nicht in Pseudoisidors Ursammlung, sondern nur in einer einzigen Handschrift der Klasse A 2 und außerdem in den vermehrten Hss. der Klasse C erhalten, übrigens schon 860 von Hinkmar De divortio

Lotharii citiert (s. Sdralek, 1881); zweifelhaft, ob vor oder von Ps. gefälscht, jedenfalls in seiner Manier und mit seiner Tendenz geschrieben]. — Neben den apokryphen finden sich aber auch zahlreiche echte Einschiebungen im dritten Teile, nämlich a) p. 516—519 zwei Dekretalen von Damasus, aus Cassiodors Hist. trip.; b) von den Schreiben Innocenz' I. (p. 527 sqq.) sind sieben der Quesnelliana entnommen und an der Stelle (p. 533 n. 3) eingeschoben, wo die richtige Reihenfolge der Innocenzbriefe noch in der Hisp. Augustod. durch Leo-Schreiben (Hispana num. 59 med. — 65 in.; num. 40 i. f. — 59 med.) unterbrochen war; c) die Schreiben Leos I. (p. 565 sqq.) rühren zum Teil (15) ebenfalls aus der Quesnelschen Sammlung her; an der Verschränkung der Schreiben „Nulla res diaboli" und „In consortium vos" (p. 581. 582 not. 1) ist schon die reine Hispana Gallica schuld; d) für Gelasius (p. 635 sqq.) haben, neben der Hispana, die Sammlung der Colbertschen Handschrift und wiederum die Quesnelliana den Stoff geliefert (4 Briefe); e) zu Symmachus' Synoden (p. 657 sqq.) hat die Dionysio-Hadriana die drei ersten beigesteuert; eingeschoben sind hier ferner α) p. 664 bis 675 der Libellus apologeticus des Ennodius (gest. 521), mit einer charakteristischen, gegen die Ankläger der Bischöfe gerichteten Interpolation (p. 665), die Pseudoisidor selbst bereits in der Hispana Augustod. vorgenommen hatte, sowie β) p. 684—686 zwei Briefe desselben Ennodius, die Ps. auf den Namen des Symmachus umschreibt; f) von den echten Briefen Gregors I. (p. 732 sqq.) stammen drei aus der Vorlage (Hispana), einer (mit vorpseudoisidorischer Interpolation, MG Epist. II, p. 43 not.) aus der Collectio Pauli der Gregorbriefe (Nr. 52), das bekannte nicht unzweifelhaft echte Schreiben an den Bischof der Angelsachsen Augustin und zwei weitere, echte Stücke aus nicht näher bestimmbarer Quelle; g) Gregors II. römische Synode 721 ist aus der Dionysio-Hadriana von Ps. bereits der Hisp. Augustod. beigegeben.

Die Unechtheit der von Pseudoisidor fabrizierten Stücke, die heute von keinem Urteilsfähigen mehr bestritten werden kann, bedarf der näheren Darlegung nicht; die Dekretalen der ältesten Päpste z. B. verraten sich als Fälschungen allein schon durch Anachronismen, wie die Verwertung der Vulgata, des 506 zusammengestellten Breviarium Alaricianum u. s. w.; und niemand kennt vor 852 irgend einen der pseudoisidorischen Briefe.

I 3. Quellen der Fälschungen und Technik ihrer Verwertung. In seinen Figmenten, d. h. in der Vorrede und in mehr als 100 andern Falsifikaten, hat Pseudoisidor meist nicht sich selbst in stilistische Unkosten gestürzt, sondern die einzelnen Sätze, Satzteile und Worte aus echten Quellen oder aus älteren Apokryphen entlehnt. Selbstverständlich werden die wirklichen Vorlagen niemals genannt; der Fälscher ist zugleich ein Plagiator. Aus den benutzten Texten, die bald wörtlich, bald zurechtgestutzt (z. B. verkirchlicht oder verallgemeinert) aneinandergereiht werden, ist ein Mosaik gefertigt, dessen Steinchen aus etwa 10 000 Exzerpten bestehen. In der Modelung der Vorlagen geht Pseudoisidor erheblich weiter als Benediktus Levita; mit diesem hat er gemein, daß gelegentlich der Sinn der Vorlagen in sein gerades Gegenteil verkehrt wird. Für seine Mosaiktechnik, die dem einheitlichen Guß der einzelnen Dekretalen wenig geschadet hat, mag Ps. verschiedene Gründe gehabt haben; das Motiv der Bequemlichkeit dürfte in die zweite Linie zurücktreten, da freie Stilisierung auf weitere Strecken, als sie ohnehin bei Ps. begegnet, weniger Zeit- und Kraftaufwand gefordert hätte, als das mühsame Zusammenklauben der unzähligen Exzerpte; der Hauptgrund bei den meisten Entlehnungen war wohl das Bestreben des Fälschungskünstlers, den Fabrikaten des 9. Jahrhunderts die Patina des Alters zu geben und dadurch der Gefahr der Entdeckung mittels Nachweises stilistischer Modernismen zu begegnen. So begreift sich auch die Bevorzugung der älteren Quellen vor den jüngeren, z. B. den Kapitularien. Die Darstellung Pseudoisidors, der z. B. als gewandter Stilist Tautophonien zu vermeiden sucht (Lurz), bewegt sich in lesbarem Latein, ist aber weitschweifig und der unendlichen Wiederholungen wegen ermüdend. Über das Verhältnis zum Stil des Benediktus s. unten IV 3 a. E.

Die Exzerptmanieren Pseudoisidors haben der kritischen Forschung ein Hauptmittel zum Nachweis der Fälschung in die Hand gegeben. Für die Ermittelung der exzerpierten Quellen hat Blondel (1628) Grundlegendes geleistet. Auf seinen Schultern stehen Knust (1832), dessen anerkanntes Verdienst freilich durch mancherlei Lässigkeiten geschmälert wurde, und Hinschius (1863), der die Quellen mit solcher Exaktheit und Vollständigkeit beigebracht hat, daß zu seinen fast abschließenden Nachweisungen in den letzten 40 Jahren nur verschwindend wenige Ergänzungen geliefert worden sind; die wichtigsten durch die erste Ausgabe der irischen Kanonensammlung (1874), mit deren Hilfe sich einige bedeutsame Stellen,

die früher für eigenes Gut Ps.s angesehen werden durften, als Kopien fremder Worte bewerten ließen (z. B. p. 724 = Hib. 20, 2 ff.). Die einzelnen Entlehnungen treten in dem Druck der ed. Hinschius leider nicht hervor.

Auf das Verhältnis Ps.s zu Angilram und Benediktus Levita als seinen Quellen ist erst unten III a. IV 9 a. b einzugehen. — Ein Überblick über die einzelnen von Ps. verwerteten (Ur-)Quellen erweckt zunächst den Eindruck einer immensen Belesenheit des Fälschers; ob sich dieser Eindruck ändert, wenn man die durch Zwischenquellen verdeckten Urquellen ausschaltet, ist eine andere Frage (s. unten I 3 a. E.). Pseudoisidor benutzt direkt oder indirekt das nachstehend unter A—J verzeichnete Material.

A. Die Bibel. Sie ist reichlich herangezogen. Ps.s Text entspricht im allgemeinen der Vulgata (für die Psalmen der Version des Hieronymus), zeigt aber im einzelnen viele, zum Teil auffallende Abweichungen. Hinschius' Untersuchungen (1863) über die dem Ps. vorliegende Bibelrecension sind durch den etwas reicheren Stoff, der seither erwachsen ist (oben Bd III S. 36—41), möglicherweise veraltet; ob der immer noch lückenhafte Stand des Wissens von den frühmittelalterlichen Bibeltexten es zuläßt, über das im wesentlichen negative Ergebnis von Hinschius hinauszukommen, müssen künftige Untersuchungen lehren.

B. Konzilien. Die vielen Lücken, die der folgende Katalog aufweist, sind wohl ein Anzeichen dafür, daß dem Fälscher das in den allgemeinen und partikulären Kanonen der Kirche niedergelegte geltende Recht zum Teil wenig in sein System paßte. Benutzt hat er die Akten folgender Synoden (D. = Dionysio-Hadriana; H. = Hispana): Concilia Africana (D.), Agathense 506, Antiochenum (D.) 341, Aquisgranense 816 und 836, Arelatense I. 314 und II. 442—506 (H.), Aurelianense III. 538 und V. 549, Bracarense III. um 675, Carthaginense (D.), Carthaginense I., III. und IV (= Statuta eccl. ant.) (H.), Chalcedonense 451 (D. und H.), Constantinopolitanum I. 381 (D.), II. 553 und III. 680, Eliberitanum um 305, Gangrense (D.) 325—370, Herudfordense 673, Hispalense II. 619, Laodicense (D.) 343—381, Lateranense 649, Meldense 845 (??), Milevitanum (H.) 402—418, Moguntinum 813, Neocaesariense 314, Nicaenum 325, Parisiense III. 556—573 und VI. 829, Romanum II. 324 (Const. Silvestri), Romanum unter Hilarus 465 (H.), unter Symmachus 499, 501, 502 (D.), unter Gregor II. (D.) 721, unter Zacharias 743, Sardicense 343, Toletanum III. 589, IV 633, VI. 638, VIII. 653, X. 656, XI. 675, XII. 681; ferner die Canones apostolorum (D.), die Praefatio Conc. Nicaeni der Quesnelliana, die Praefatio der Hispana, die Epitome Hadriani, die Capitula Martins von Braga und die Collectio Hibernensis.

Die Mehrzahl der benutzten Kanonen hatte Ps. in der Hispana vor sich. Der D. entnahm er seine Exzerpte aus den afrikanischen und karthagischen Synoden, die in der D. anders liegen als in der H., und aus römischen Synoden, die in der H. fehlen, sowie Paralleltexte dionysischer Version für die Synoden von Antiochia, Chalcedon, Konstantinopel, Gangra und Laodicea. Ein Kanon von Herford stammt letzlich aus Beda. Für die übrigen Konzilien sind die vermittelnden Sammlungen noch festzustellen, so für die konstantinopolitanischen, die römischen und die merowingischen; die karolingischen mögen Ps., so weit er nicht auch hier aus Benedikt schöpft, in Einzelkopien vorgelegen haben.

C. Dekretalen. Seine Exzerpte aus Papstbriefen hat Ps. teils der Hispana, teils der Quesnelliana, teils den Briefen des Bonifatius von Mainz (aus letztern die Briefe des 8. Jahrhunderts), teils nicht genauer ermittelten Quellen entnommen. Die meisten der benutzten Dekretalen rühren von Päpsten des 5. und 6. Jahrhunderts, keine von einem Papst des 9. Jahrhunderts her. Die Verfasser der von Pseudoisidor benutzten Dekretalen sind: Anastasius II. 496—498 (H.), Bonifatius I. 418—422 (H.), Clemens I. ad Jacob. (Quesnelliana), Cölestinus I. 422—432 (H.), Felix III. 483—492 (H.), Gelasius I. 492—496 (H.), Gregorius I. 590—604, II. 715—731 (Bonif. Epist.), III. 731—741 (ebenso), Hilarus 461—468 (H.), Hormisda 514—523 (H.), Innocentius I. 401?—417, Leo I. 440—461, Martin I. 649—653, Simplicius 468—483 (H.), Siricius 384—398 (H.), Symmachus 498—514 (H.), Vigilius 537—555 (H.), Zacharias 741—752 (Bonif. Epist.), Zosimus 417—418 (H.).

D. Römisches Recht. Verwertet sind von dem fränkisch-römischen Quellenrepertoir: das Breviarium Alaricianum (Text und Interpretation) mit dem vervollständigten 16. Buche des Theodosianus, sowie zwei Auszüge des Breviars (die Epitome Aegidii und die Epitome Parisina). Die römischen Texte werden zum Teil der nicänischen Synode oder den Aposteln und ihren Nachfolgern in den Mund gelegt; von einer Stelle der Epitome Aegidii wird behauptet (p. 237), das Gesetz sei in synodalibus patrum

decretis et regum edictis statutum, vgl. dazu unten IV 5 gegen Ende. — Von Schreiben römischer Kaiser kennt Ps. ferner den Erlaß des Honorius an den Papst Bonifatius „Scripta beatitudinis tuae" (Maaßen, Gesch. Bd 1 S. 319 Nr. 36) aus D. oder H., und Justinians I. Schreiben an den Papst Johannes II. „Reddentes honorem" (Maaßen a. a. O. S. 337 Nr. 1).

E. Von germanischen Volksgesetzen hat Ps. lediglich die lex Wisigothorum (Ervigiana) ausgebeutet.

F. Kapitularien der Frankenkönige. Auch hier ist Ps. sehr zurückhaltend; zu nennen sind nur: Capitulare (Concilium) Vernense 755, Admonitio generalis 789, Capitulare missorum in Theodonis villa datum 805 (MG Capitul. I, 33. 53. 120). — Hier möge auch die Episcoporum ad Hludowicum imp. relatio 829 (MG Capitul. II, 39) erwähnt sein.

G. Bußbücher. Poenitentiale Theodori und Martenianum.

H. Kirchenväter und andere Schriftsteller, Briefe von Bischöfen und Privaten. Ambrosius (Epist., De dign. sacerdotii, De dign. hum.), Ambrosiaster, Augustinus (Epist., Ench. de fide, Sermones, Tractatus in ev. Joh.), Bonifatius von Mainz (Epist.), Cäsarius von Arles (Hom.), Cassiodor (Hist. trip.), Clemens Romanus (Recognitiones), Cuthbert (Epist. ad Lullum), Cyprian (Epist., De habitu virginum), Äbtissin Cangyth (Epist.), Ebo (Apologeticum), Ennodius (Dictiones, Epist., Libellus apolog., Petitor, Praeceptum, Vita Antonii mon.), Eusebius Gallicanus (Hom.), Eusebius (Hist. eccl.), Flavianus episc. Cpl. (Epist.), Gregorius M. (Hom. in Ev., Moral. in Iob, Reg. pastoralis), Hieronymus (Comm. ad Titum, Epist.), Hrabanus (Epist. de chorepiscopis), Idacius Clarus (contra Varimadum), Johannes Cpl. (Lellus fidei, H.), Jonas Bischof von Orléans, gest. 843 (De instit. laicali), Isidor von Sevilla (Allegoriae, De differentiis, Epist., Etymologiae, De officiis, Sententiae, Synonyma), Lullus (Epist.), Marius Mercator, Petrus Ravennas (Epist., H.), Philo, Proclus Cpl. (Epist. an Domnus von Antiochia), Prosper Aquitanus (Sent.), Rufinus (Hist. eccl.), Turonensis provinciae episcopi (Epist. ad plebem, MG Concil. I, 136), Venantius Fortunatus (Expositio symb. apost.), Xystus Pythagoräus (Sent.). — Von den Briefen sind die des Bonifatius, Cuthbert, der Cangyth, des Lullus aus S. Bonifatii et Lulli epistolae (MG Epist. III, 215) entnommen.

J. Verschiedenes. Confessio fidei Justiniani I. (Mansi IX, 570); Constantini imp. donatio; Liber pontificalis; Regulae s. Benedicti; Regula Chrodegangi in interpolierter Recension (Mansi XIV, 343).

Die gewaltige Masse der in Kontribution gesetzten Quellen legt es nahe zu fragen, ob Pseudoisidor, abgesehen von den mehrfach erwähnten Kanonensammlungen und vom Briefwechsel des Bonifatius, sich nicht an vermittelnde fremde Vorarbeiten gehalten habe, z. B. an Florilegien aus der Bibel, aus den Kirchenvätern u. s. w. Beantwortet ist die Frage bisher nicht; nur auf das Konzil von Aachen 816 mit seinen gelehrten Exzerpten (dazu neuestens Werminghoff NA 27, 605 und in MG Conc. II, 1904, 307) ist als auf eine mögliche fremde Zwischenquelle hingewiesen worden. Hat Pseudoisidor die Kapitel Angilrams und die Kapitularien Benedikts vor sich gehabt (unten III a. IV 9), so führt dies zu einer Verschiebung, aber wegen des engen Zusammenhangs aller pseudoisidorischen Fälschungen nicht zu einer eigentlichen Lösung des Problems.

Auf alle Fälle, auch wenn die Zahl der Urquellen sich erhebliche Abzüge gefallen lassen muß, steht Pseudoisidor (bezw. Benedikt) in der Reihe der gelehrtesten Männer des 9. Jahrhunderts.

I 4. Zeit und Ort der Entstehung. Mit der Frage nach Alter und Heimat der pseudoisidorischen Sammlung betreten wir das Gebiet der heute noch unausgetragenen Kontroversen (4—6). Bei beiden Problemen müssen wir uns mit einer approximativen Lösung zufrieden geben.

a) Zeit. Unbestritten ist, daß die Sammlung A 2 in den fünfziger Jahren des 9. Jahrhunderts fertig vorlag (s. unten I 7 a); ist das Verhältnis der Recensionen A 1 und A 2 oben (I 1) richtig bestimmt, so gilt derselbe Zeitansatz für die Urform A 1. Stückweise Veröffentlichung der einzelnen Dekretalen ist durchaus unwahrscheinlich; auch die Fälschungen, die mit der Hispana von Autun (unten II) ausgegeben wurden, sind zwar vor der großen Sammlung, aber nicht isoliert ans Licht gekommen. Genauer bestimmt sich der terminus ante quem auf den 1. November 852 (bestritten, s. unten I 7 a am Anf.) oder vielmehr, da das Studium der Dekretalen, vor ihrer Benutzung

am gedachten Tage, einige Monate erfordert haben dürfte, etwa auf Sommer oder Frühherbst 852. Wer die Benutzung im Jahre 852 bestreitet, ist durch nichts gehindert, bis zum 14. Februar 857 herunterzugehen (I 7 a am Anf.; so Lot). Schwieriger hält es, den terminus post quem zu fixieren. Hinschius hat ihn auf einem Wege zu ermitteln gesucht, der auf den ersten Blick einwandfrei zu sein und sicher zum Ziele zu führen scheint: die Kapitulariensammlung des Benediktus Levita ist eine Quelle Pseudoisidors (unten IV 9 a), und da Benedikts Werk nach dem 21. April 847 vollendet ist (unten IV 4 a), so ergiebt sich für Pseudoisidor als frühester Termin ein Zeitpunkt, der im Jahr 847 einige Monate nach dem April liegt. Um vollkommen schlüssig zu sein, fehlt dieser Argumentation m. E. der Nachweis, daß Pseudoisidor nicht in der Lage war, das Manuskript Benedikts vor der Veröffentlichung zu benutzen. Da die unfertigen Dekretalen dem Verfasser der Additio IV., d. h. eben Benediktus (unten IV 6 a. E.), zugänglich gemacht waren (unten IV 9 b), so liegt umgekehrt die Zugänglichkeit der unfertigen Kapitularien für Pseudoisidor nicht außerhalb des Bereiches der Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit (und erklärt sich vielleicht so die unten IV 9 a zu berührende Erscheinung der gelegentlichen größeren Quellentreue Ps.s in gewissen ihm und Benedikt gemeinsamen Partien). Lückenlos scheint mir folgende Beweisführung zu sein. Das jüngste, zuletzt geschriebene oder zuletzt veröffentlichte Stück der falschen Kapitularien ist die vierte Additio (unbestritten, s. unten IV 4 a a. E.), die also jedenfalls nach dem 21. April 847 herausgekommen ist; bei Abfassung und Publikation der vierten Additio lagen die falschen Dekretalen noch nicht vollendet vor (unten IV 9 b); waren aber die Dekretalen einige Zeit nach dem 21. April 847 nicht einmal fertig, so waren sie noch viel weniger damals schon publiziert; der terminus post quem ihrer Vollendung und Veröffentlichung fällt demnach sicher, schon weil sich zwischen das mehrerwähnte Datum und die Fertigstellung der Dekretalen ihre mehr oder weniger zeitraubende Schlußredaktion einschiebt, nicht unerheblich später als der 21. April 847. Mit dieser Annahme, die den zeitlichen Ansatz von Hinschius im Ergebnisse nur unerheblich herabrückt, harmoniert aufs beste, daß die Synode von Meaux 845 bei ihrem Vorgehen gegen die Chorbischöfe sich noch nicht auf die unechten Dekrete (und Kapitularien) zu stützen vermochte, und daß Pseudoisidor auf die Versetzung Ebos nach Hildesheim 844 oder 845 (unten I 6 B c α), sowie (p. 716) auf Hrabans Brief de chorepiscopis (846?) Rücksicht nimmt. Auch die für sich allein ziemlich unsichere Erwägung der allgemeinen, politischen und kirchlichen Zeitverhältnisse, unter denen Pseudoisidors Sammlung entstanden ist und auf die sie Einfluß gewinnen wollte (unten I 5 a. E.), dient dem obigen, sozusagen auf mechanischem Wege gewonnenen chronologischen Ansatz wenigstens zur Bestätigung. — Eine jetzt gänzlich veraltete Ansicht, die Pseudoisidors Sammlung oder wenigstens einen Teil ihrer falschen Dekretalen auf Grund unrichtiger Prämissen schon in das 8. Jahrhundert versetzen wollte (Theiner, Eichhorn), braucht kaum erwähnt, geschweige denn mit Gründen und Gegengründen (s. diese zuletzt bei Wasserschleben in der vorigen Auflage Bd XII S. 376 f.) weitergeschleppt zu werden. Auch die vor Hinschius seit Blondel und den Ballerini gewöhnliche Formulierung, die Dekretalen seien in den dreißiger (so z. B. Möhler: 836—840) oder vierziger Jahren des 9. Jahrhunderts entstanden, ist überholt.

Innerhalb des offenbleibenden fünfjährigen Zeitraums von Herbst 847 bis 852 kann wer will auf das Vollendungsdatum raten; beweisen läßt es sich nicht. Richtiger raten dürfte, wer sich für die zweite Hälfte des Jahrfünfts (um 850 oder 851; ähnlich Hinschius: 851 oder 852, Fournier: 849 oder 850, Hauck: um 850 u. s. w.) ausspricht (vgl. unten S. 276, 7). Einen Scheinbeweis dafür, daß die Sammlung vor dem Tode Ebos am 20. März 851 vollendet sei, entnimmt Dove aus der Rücksichtnahme Pseudoisidors auf Ebos Schicksale; die betreffenden Stellen können aber bei späterer Vollendung für künftige Fälle stehen geblieben sein (quae etiam in exemplum aliis episcopis prodesse poterint, wie es in der Ueberschrift des nicht von Ps. gefälschten Gregorbriefs J. 2579 heißt, unten litt. b γ aa). Nichts besseres als ein Scheinbeweis ist es ferner, wenn Langen auf Vollendung nach 849 daraus schließt, daß Leo IV (J. 2599; in Wahrheit nicht 849, sondern Ende 847 oder Anfang 848 geschrieben, vgl. Merlet in Le Moyen Age T. 11, 1898, p. 10) und die der Simonie beschuldigten vier Bischöfe des Erzbistums Tours die einschlagenden Vorschriften Pseudoisidors noch nicht kennen; denn die Unkenntnis der Kurie von den Dekretalen hat noch ein Jahrzehnt nach ihrem Erscheinen nichts Auffallendes, und auch die Bischöfe der Provinz Tours müssen nicht die ersten Kenner und Benutzer der Fälschung, deren Bekanntwerden Zeit erforderte, gewesen sein.

Wie weit vor die Vollendungszeit zurück man die Sammlung des gewaltigen Materials der Dekretalen reichen lassen will, ist wiederum mehr Sache der Phantasie, der aber

hierin nur ein ziemlich begrenzter Spielraum bleiben dürfte. Die jüngsten von Pseudoisidor benutzten Quellen sind das Pariser Konzil und die Relatio episcoporum vom Jahre 829, sowie die Aachener Synode von 836; ihre Daten geben für den Beginn der pseudoisidorischen Vorarbeiten nichts aus. Ueber 846 als das noch am ehesten zu vermutende Geburtsjahr der pseudoisidorischen Idee (unten I 5 a. E.) wird man vorsichtigerweise nicht zurückgehen dürfen (Weizsäcker, Lurz), so daß die Sammlung und kunstvolle Verarbeitung des großen Stoffs kaum vor 850 abgeschlossen sein könnte. Auf ganz unsicherer Grundlage ruht jedenfalls die Vorstellung, daß das embryonale Stadium der großen Fälschung bis in das Jahr 833 sich zurückverfolgen lasse. Damit hat es folgende Bewandtnis. Paschasius Radbertus erzählt in der Vita Walae abbatis Corbeiensis II 16 (vgl. J. I p. 325), im Jahre 833 seien von Wala und von ihm selbst dem über die drohende Haltung der Bischöfe bekümmerten Pontifex Gregor IV überreicht worden „nonnulla sanctorum patrum auctoritate firmata praedecessorumque suorum conscripta . . . quod eius esset potestas . . . ire mittere ad omnes gentes . . . et in eo esset omnis auctoritas beati Petri excellens et potestas viva, a quo oporteret universos iudicari, ita ut ipse a nemine iudicandus esset". In diesen „conscripta" sahen Theiner und Eichhorn — die pseudoisidorischen Dekretalen, und sehen noch Wasserschleben und Freystedt (oben Bd IX S. 347, 17) den Keim der Fälschung, den „Vorläufer und Fühler" für das mindestens 15 Jahre später vollendete pseudoisidorische Werk. Die Theinersche Ansicht ist nicht diskutierbar; weit wahrscheinlicher als die freilich nicht geradezu unmögliche Annahme Wasserschlebens ist die Deutung des nebelhaften Berichts durch Walter, Richter und Hinschius, wonach das trostkräftige Schriftstück nichts war als eine von den Bischöfen der Lotharschen Partei gefertigte Sammlung älterer Texte aus Ennodius Liber apologeticus, aus dem Canon Silvestri und dem Schreiben des Gelasius an Faustus. Auch wer mit einer Fälschung der Lotharianer rechnen zu müssen glaubt, wird gut thun, einen Zusammenhang zwischen ihr und dem pseudoisidorischen Unternehmen aus dem Spiel zu lassen. Auf alle Fälle empfiehlt es sich somit, das Histörchen des Paschasius aus der Geschichte der falschen Dekretalen auszuschalten.

b) Vaterland. *α*) Mehr als bloß wahrscheinlich ist die Abfassung und Veröffentlichung der Sammlung Ps.s im fränkischen Reich. Der Irrtum (oder die absichtliche Beihilfe zur Ablenkung der Spur?) bei Hinkmar Opusc. contra Hincm. Laud. c. 24: „librum collectarum epistolarum ab Isidoro (= pseudoisidorische Sammlung) de Hispania allatum Riculfus Moguntinus episcopus (787—813) . . . obtinuit et istas regiones ex illo repleri fecit" — ist von keinem neueren Historiker geteilt worden; abzulehnen ist nicht minder die früher von antikurialistischer Seite (Febronius, auch Theiner, Eichhorn, Röstell) in Umlauf gesetzte, von Knust, Wasserschleben, Hinschius u. a. als unhaltbar nachgewiesene Behauptung, daß Rom der Schauplatz von Pseudoisidors erstem Wirken gewesen sei (vgl. auch unten I 7 b). Für das fränkische Reich als Ursprungsland der Dekretalen haben sich, nach dem Vorgange Blondels und der Ballerini, sämtliche neueren Forscher erklärt; schlüssige Indicien der fränkischen Herkunft sind: die ersten, nach Francien fallenden Benutzungen Ps.s (unten I 7 a), die in der Fälschung rezipierte fränkische Ämterterminologie (seniores, comites, missi), der nur aus den damaligen Bedrängnissen der (west)fränkischen Kirche heraus verständliche Zweck der Fälschung (unten I 5 a. E.), endlich Pseudoisidors Quellenkreis, der, soweit er überhaupt topologische Farbe hat, ein spezifisch fränkischer ist. Von seinen Quellen konnte nämlich Ps. nur oder fast nur auf fränkischem Boden treffen: die Hispana gallischer Form, die ihm zur Folie und Hülle seines Betrugs herhalten mußte, und die in Gallien entstandene, unseres Wissens nur in Gallien verbreitete Quesnelliana; die jüngeren fränkischen Synoden von Aachen 816, Paris 829, Aachen 836; die Briefsammlung des Bonifatius von Mainz; von Quellen weltlichen Charakters die römischen Rechtsbücher fränkischer Gestalt, die fränkischen Kapitularien und die Pseudokapitularien Benedikts. Die Dionysio-Hadriana war wenigstens der offizielle Kodex der fränkischen Kirche, und die Hibernensis ist, nach den noch vorhandenen Handschriften zu schließen, nirgends verbreiteter gewesen als in der fränkischen Kirche (vgl. NA Bd 20, 1895, S. 291, Anm. 3). — Ueber die Lokalisierung innerhalb des großen Frankenlandes ist eine Einhelligkeit der Meinungen noch nicht erzielt.

β) Die früher herrschende Meinung sprach sich für Mainz als die Geburtsstätte der Dekretalen aus (so die Ballerini, Knust, Göcke). Die letzten zwei Anhänger dieser Meinung sind Wasserschleben und Pitra; ersterer hat sie aber nur in der modifizierten Gestalt vertreten, daß die angeblich ursprüngliche kürzere Pseudoisidor-Form A 2 in Mainz, die Erweiterung A 1 dagegen im westlichen Franken (Reims) ihren Ursprung habe. Die

Hauptstütze der Mainzer Hypothese war die Annahme, daß der mit Ps. an demselben Strange ziehende Benediktus Levita, den man sich entweder als Benutzer der mysteriösen Mainzer Materialien des Pseudoisidor oder als identisch mit letzterem dachte, in Mainz gelebt und dort seine Sammlung auf Otgars Anregung kompiliert habe. Ferner sollte eine Stelle (p. 121) im Briefe des Anicetus, die für andere Primaten als die der primae civitates (Städte der früheren vornehmsten heidnischen Priester) fordert, daß „aliqua gens deinceps ad fidem convertatur", auf den Erzbischof von Mainz und die ihm angedichteten Primatialgelüste gemünzt sein. Endlich sollte Otgar als Anhänger Lothars für seine Person und für seine Genossen (Ebo) ein Interesse daran gehabt haben, in der Fälschung eine Waffe gegen etwaige Anklagen von seiten des alten Kaisers Ludwig zu schmieden. Zur Widerlegung der Mainzer Hypothese genügen bei dem heutigen Stande der Forschung wenige Worte. Schon die Hauptstütze ist morsch (unten IV 4 b) und mit ihr bricht auch die ganze Hypothese zusammen. Die Stelle über die Primaten kann auf Reims so gut wie auf Mainz gedeutet werden; denn auch der hl. Remigius hatte als Bekehrer der Franken den Konversionstitel für sich. Otgar hat sich niemals auf die Dekretalen berufen. Die Vermutung vom Mainzer Ursprung der falschen Dekretalen will nicht stimmen zu dem Milieu des ostfränkischen Reiches um die Mitte des 9. Jahrhunderts; die friedlichen Beziehungen der Kirche zu der weltlichen Gewalt in dem Ostreiche, das Hinkmar als Muster von Ordnung und kirchlicher Ruhe hinstellt, gaben keinen Anlaß zur Schaffung unehrlicher Kampfmittel. Die leidenschaftliche Bekämpfung der Chorbischöfe bei Pseudoisidor paßt nicht zu den Zuständen der ausgedehnten Mainzer Provinz, wo (so schon Kunstmann) die Chorbischöfe als nützliche Glieder der kirchlichen Organisation sich unbestrittenen Ansehens erfreuten. — Der letztere von Wasserschleben anerkannte Umstand bestimmte ihn zu seiner zwiespältigen Hypothese vom ost- und westfränkischen Doppelursprung der pseudoisidorischen Sammlung. Voraussetzung seiner Hypothese ist die Annahme der aufeinander folgenden Doppelrecensionen A 2 und A 1. Mit dieser (unrichtigen) Annahme (oben I 1) steht und fällt die komplizierte Lehre Wasserschlebens von der zweifachen Heimat der Fälschung.

γ) Außer Wasserschleben und Pitra sind sich alle neueren Gelehrten über den rein westfränkischen Ursprung der pseudoisidorischen Sammlung einig. Die Gründe hierfür ergeben sich aus dem Bisherigen. Die westfränkischen Zustände um 847 (unten I 5 a. E.) mit ihren gespannten Gegensätzen sind das Urbild des von Ps. gezeichneten Bildes.

Auf diesem festen Boden ringen heute miteinander verschiedene Versuche genauerer Ortsbestimmung, vor allem die Hypothese von Reims und die Hypothese von Le Mans (vgl. im übrigen unten I 6 B a).

aa) Für Le Mans als hypothetischen Entstehungsort der pseudoisidorischen Sammlung ist, einer Anregung Weizsäckers, Roths und Jaffés folgend, als Erster 1886 mit großer Energie Simson aufgetreten. Bei uns hat dieser Schriftsteller nur in Döllinger und Schneider vereinzelte Anhänger gefunden, während ihm in Frankreich L. Duchesne, P. Fournier, Viollet, mit gewissen Einschränkungen auch J. Havet beigefallen sind. Simson schließt auf die Entstehung aller pseudoisidorischen Fälschungen (unter welcher empfehlenswerten Bezeichnung er die Rechtssammlungen von Pseudoisidor, Benediktus und Angilram zusammenfaßt) in Le Mans aus der Verwandtschaft, die zwischen ihnen und zwei sicher in Le Mans entstandenen Schriftwerken bestehen soll. Diese Werke sind eine Bischofsbiographie, die „Gesta domni Aldrici Cenomannicae urbis episcopi a discipulis suis" (neueste Ausgabe unter vorstehendem Titel von R. Charles und L. Froger, Mamers 1889), und eine Bistumsgeschichte, die „Actus pontificum Cenomannis in urbe degentium" (neueste Ausgabe von G. Busson und A. Ledru in den Archives historiques du Maine T. II, Au Mans 1901); über die Verfasserfrage s. unten I 6 B b. Die Verwandtschaft der pseudoisidorischen Fälschungen einerseits mit den Gesta und den Actus andererseits erblickte Simson einmal in den manichfachen Ähnlichkeiten der Sprache, des Stils und der Quellen (namentlich römischen Rechts), sodann in Übereinstimmungen der Tendenz. Die neueren Untersuchungen der Gesta und der Actus, vornehmlich durch Havet (vgl. auch Lurz und Gietl) sind der Simsonschen Hypothese nicht günstig. Die sprachlichen Argumente scheiden aus der Diskussion aus, seitdem Simson (1892) selbst auf sie kein entscheidendes Gewicht mehr legt; ihren Beweisunwert hat Lurz dargethan (und er könnte noch des weiteren dargethan werden) durch die Feststellung, daß von gemeinsamen Spracheigentümlichkeiten nichts übrig bleibt als der Gebrauch des Wortes praefixus im Sinne von: obenerwähnt, ein Jargon, zu dessen Erklärung Wasserschleben an Unterricht in denselben Schulen denkt. Der Gemeinsamkeit gewisser

Quellen geht die Tragfähigkeit für Simsons Hypothese deswegen ab, weil es sich um allgemein bekannte und zugängliche Texte handelt; auch verarbeitet Ps. das römische Quellenmaterial ohne Herkunftsangaben, während die Gesta die Stellen so citieren, wie sie in ihrer Vorlage (einer Zwischenquelle?) standen. So wenig wie die formellen verfangen schließlich die sachlichen Argumente Simsons. Benedikt (wenigstens in der Mehrzahl der einschlagenden Äußerungen) und Pseudoisidor haben z. B. die völlige Beseitigung (extirpare, evellere) des Instituts der Chorbischöfe auf ihre Fahne geschrieben — dem Verfasser der nachpseudoisidorischen Actus war diese Tendenz so fremd, daß er vielmehr unter gewissen Umständen die Einsetzung von Chorbischöfen ganz in der Ordnung findet und sie sogar so einzurichten weiß, daß den Waffen Pseudoisidors gegen die Chorbischöfe die Spitzen umgebogen werden. Die pseudoisidorischen Vorschriften über Bischofstranslation werden in den Actus nicht befolgt. Das heiße Bestreben Pseudoisidors, den Klerus der weltlichen Gerichtsbarkeit zu entziehen und ihn ausschließlich dem kirchlichen Forum zu unterwerfen, kehrt in den Actus nicht wieder, deren das Thema berührende Fälschungen vielmehr in einem diametralen Gegensatze zum Standpunkt Pseudoisidors stehen. Von der Sicherung der Bischöfe gegen Gewaltakte der Metropoliten und Provinzialsynoden reden die Actus nicht. Das Königsrecht der Bischofsernennung erkennen sie an, indessen Pseudoisidor darüber vorsichtig schweigt. Kurz, das pseudoisidorische System kommt in den Actus, deren ganzes Wollen von der Habgier diktiert ist (Ansprüche des Bistums Le Mans auf Abgaben, Güter, Klöster, insbesondere auf das Kloster St. Calais), und in den Gesta so gut wie gar nicht zum Vorschein. Schließlich ist noch auf ein Hauptbeweisstück der Simsonschen Hypothese einzugehen, nämlich auf Gregors IV Dekretale „Divinis praeceptis", d. d. Colmar, 8. Juli 833 (J. 2579); sie lautet zu Gunsten Aldrichs von Le Mans und richtet sich an die in ihrer Großartigkeit lächerliche Adresse: „Dilectissimis fratribus universis coepiscopis per Galliam, Germaniam, Europam et per universas provincias constitutis" Diese früher von einzelnen, neuerdings von allen Kritikern für unecht erklärte Dekretale steht in den fälschungsreichen Actus und zwar an der Spitze des zweiten Teils; sie handelt nach dem Rubrum davon „qualiter si aliquis Aldricum accusaverit, causa eius non ab alio quam Romano pontifice terminetur, quae etiam in exemplum aliis episcopis prodesse poterit" Das Schreiben soll also Aldrich schützen für den künftigen Fall der Erhebung einer Anklage. Der Brief ist vor 857 zu Lebzeiten Aldrichs (so Lurz, a. M. Hinschius, Havet) aus einzelnen echten Fetzen (zu Simson S. 34 vgl. noch Innoc. I. Epist. 7 praef. i. f., Hisp.), die einem kleinen Quellenkreis (außer Bibel nur Hispana und röm. Recht: Cod. Theod. XVI und const. Sirmond.) entnommen sind, sowie aus eigener Ware mosaikartig nach pseudoisidorischer Manier zusammengeleimt. Wie von Hinschius bewiesen ist, hat weder Pseudoisidor den Brief noch der Brief den Pseudoisidor benutzt. Die Tendenz des Schreibens deckt sich trotz seiner Geistesverwandtschaft nicht völlig mit den pseudoisidorischen Anschauungen über die accusatio episcoporum. Spricht dieser Umstand gegen Ps.s Autorschaft, so genügt die Ähnlichkeit der Fälschungsmanier, deren Technik als die einfachste und sicherste sich von selbst darbot, für sich allein nicht, um auf Herkunft des Briefes aus Pseudoisidors Atelier zu schließen (a. M. Lurz); es ist weder glaublich, daß der so vorsichtige Pseudoisidor sich mit einer Fälschung auf den Namen eines modernen Papstes für Aldrich von sich aus ins Zeug gelegt, noch daß Aldrich bezw. in seinem Dienst ein unbeauftragter Geschäftsführer sich an die (Reimser) Dekretalenfabrik gewandt habe, deren Existenz doch für alle Zeitgenossen in tiefes Geheimnis gehüllt war. Die Dekretale mag in Le Mans (so auch Simson), schwerlich von dem noch keiner Fälschung überführten Aldrich selbst, in den Nöten des Jahres 850 (Eroberung von Le Mans durch Nomenoi) erdichtet sein. Sie wurde dann von dem Fortsetzer der Actus erheblich später seinem merkwürdigem Opus einverleibt, wobei ihm das Mißverständnis unterlief, als sei Aldrich 833 zu Zeiten Gregors IV infolge einer Anklage abgesetzt und restituiert worden; in der auf die Dekretale folgenden Erörterung „Quodsi David" schöpft der Fortsetzer aus Benedikt und Pseudoisidor (a. M. Simson). So ist auch der aus nichtpseudoisidorischer Feder geflossene falsche Gregorbrief J. 2579 nicht der Wegzeiger, der nach Le Mans als der Geburtsstätte der pseudoisidorischen Fälschungen weist. Danach ist die Hypothese von Le Mans, zu deren gründlicher Prüfung ihr geschickter und geistreicher Hauptvertreter den Anstoß gegeben hat, mit Dümmler, Wasserschleben, Schrörs, Löning, Tardif, Charles und Froger, Lurz, Gietl, Lot u. a. für erledigt zu erachten.

bb) Nach Reims hat zuerst Weizsäcker (1858) den Weg gewiesen; auch Hinschius ist diesen Weg mit Besonnenheit und Entschiedenheit gegangen. Seitdem gilt der herrschenden

Lehre, die zu ihren Anhängern Noorden, Dove, Roth, Dümmler, Friedberg, Schrörs, Scherer, Ranke (Weltgesch. VI, 1, 168), Tardif, Lurz, Lot u. a. zählt, die Kirchenprovinz (Erzdiöcese, nicht Diöcese) Reims als dasjenige Ursprungsland, das zum mindesten mehr Gründe für und weniger Gründe gegen sich hat als jedes andere. In der Reimser Provinz taucht Pseudoisidors Sammlung zuerst auf (unten I 7 a); von dort aus scheint sie durch Rothad nach Rom gebracht worden zu sein (unten I 7 b); hier hauptsächlich spielt sich der Fall des Erzbischofs Ebo von Reims ab, dem einige Stellen der Dekretalen geradezu auf den Leib geschnitten sind (unten I 6 B c α). In dieser Provinz, der die Bekämpfung des Chorepiskopats von Ebos Zeiten her als Erbstück zugefallen war, hatte schon vor Pseudoisidor die Rechtsentwickelung eine den Chorbischöfen ungünstige Richtung genommen, wie die Minderung der chorbischöflichen Rechte auf den Synoden zu Paris 829 und Meaux 845 zeigt, und hier hatten sich die nach Ebos Absetzung 835 in der Provinz wirkenden Chorbischöfe Fulko und Richbold bei der kirchlichen Partei mißliebig gemacht, ersterer durch energielose Haltung gegenüber den eingreifenden Säkularisationen von Kirchengut, letzterer durch Erteilung der Priesterweihe an den Mönch Gottschalk (oben Bd VII S. 40, 20), deren Ungiltigkeitserklärung auf der Synode von Quierzy 849 durchgesetzt wurde. Hier war in den zehnjährigen Eboschen Wirren durch die Verwaisung des erzbischöflichen Stuhles die Metropolitanverfassung (unten I 5 B b) ins Wanken geraten, und den nach Unabhängigkeit strebenden und während der Anarchie an Selbstständigkeit gewöhnten Reimser Suffraganen der Kamm geschwollen, während nirgendwo sonst eine starke Opposition gegen die erzbischöfliche Gewalt begegnet. Vgl. auch unten I 6 B c.

I 5. Inhalt und Tendenzen. Die eingreifende Umgestaltung, die Ps. (Recension A 1) seiner Vorlage, der Hispana (unten II) hat angedeihen lassen, führte dieser eine Menge neuen Stoffs und neuer Gedanken zu. Diente die Stoffvermehrung dem Sammelzwecke (A)? welches sind die Reformtendenzen, denen seine Programmschrift Worte lieh (B)? und spielen etwa Sonderinteressen herein (C)?

A. Sammelzweck? Hört man Ps. selbst (praef.), so versichert er natürlich, daß sein Streben nur auf die Vereinigung des zerstreuten Materials in einem Buche gerichtet sei (canonum sententias colligere et uno in volumine redigere et de multis unum facere). Diese Versicherung wird ohne weiteres Lügen gestraft, soweit Ps. fälscht oder verfälscht. Nun hat Ps. seine Vorlage auch um zahlreiche echte Stücke vermehrt (oben I 2); verdient er hierfür das Lob ehrlicher Sammelarbeit, oder hat er es auch hier verscherzt? Die Urteile gehen noch immer weit auseinander. Eine dem Betrüger günstige Meinung erblickt einen der Hauptzwecke Ps.s in der Sammlung der kirchlichen Satzungen; Ps. habe neben die offizielle Dionysio-Hadriana eine zweite Kompilation der Kirchenrechtsquellen setzen wollen (so Walter, Phillips, Schneider, auch Hinschius und Hauck). Die Gegenmeinung erklärt den gesamten echten Stoff für eine Umhüllung, deren einziger Zweck die Verdeckung des Betruges war; die vorsorgliche Einfügung echter Extravaganten in die Hispana insbesondere sei ein raffiniertes Mittel gewesen, die unechten Zugaben weniger verdächtig erscheinen zu lassen; denn je mehr Echtes die Sammlung enthalten habe, um so geringer sei die Gefahr der Entdeckung gewesen (so Dove, Scherer u. a.). Die Kritik wird ihres Amtes am Besten walten, wenn sie mit der zweiten Ansicht dem Vorgeben des überführten Fälschers grundsätzliches Mißtrauen entgegenbringt (vgl. unten IV 5). Objektiv war die Verbreitung der bei Ps. wiederkehrenden echten Quellen allerdings geeignet, die Kenntnis des geltenden Rechts in weitere Kreise zu tragen; ob Ps., dessen Ziele höher gesteckt waren, nebenbei den Ehrgeiz besaß, fleißigen und gelehrten Kopisten (mehr waren ja die Kanonensammler nicht) Konkurrenz zu machen, ist eine untergeordnete Frage. Auf keinen Fall war es der Plan Ps.s, die gesamte kirchliche Disziplin zur Beseitigung der eingerissenen Rechtsverwirrung in einem einzigen Rechtsbuche zusammenzufassen (so Möhler, Walter, Hefele, Phillips, Schneider): über zahlreiche kirchenrechtliche Fragen (Verleihung der kirchlichen Benefizien, Zehnten, Simonie, Klosterwesen, auch gewisse Partien des Eherechts u. s. w.) würde man bei Ps. umsonst Belehrung suchen.

B. Reformtendenzen. Das große Hauptziel der Fälschungen Pseudoisidors ist (vgl. die Ballerini, Spittler, Knust, Wasserschleben, Gfrörer, Hinschius, Dove u. s. w.) die Emanzipation des Episkopats sowohl von der weltlichen Gewalt (e—g) als von dem überragenden Einfluß der Metropoliten und Provinzialsynoden (a, b); der Festigung der bischöflichen Gewalt dient auch die Unterdrückung der Chorbischöfe (d) und die Erhöhung der päpstlichen Macht (c). Die unendlichen Wiederholungen seiner Lieblingsgedanken, in denen Ps. seine Tendenzen offen zur Schau trägt, sind zutreffend auf das Prinzip der „Massenwirkung" (Wasserschleben) zurückgeführt worden.

Daß der Episkopat der sorgsam geschirmte Augapfel Ps.s ist, geht schon aus den Hyperbeln hervor, in denen er von den vergötterten Bischöfen redet: in (episcopis) deum veneremini et eos ut animas vestras diligatis (p. 145); episcopos sibi dominus oculos elegit (vgl. p. 117) et columnas ecclesiae (vgl. p. 77) esse voluit (p. 243); sacerdotes vice Christi legatione funguntur in ecclesia (p. 90 cf. p. 79. 450. 750); (episcopi) troni dei vocantur (p. 186. 450. 488. 750); vos (episcopi) nobis a deo dati estis dii (p. 256).

a) Die Accusation und vollends die Deposition von Bischöfen durch die kirchlichen Gerichte sucht Pseudoisidor ausgesprochenermaßen wonicht unmöglich, so jedenfalls überaus schwierig zu gestalten (sancti apostoli eorumque successores . . . difficilem aut numquam voluerunt esse accusationem sacerdotum . . .; statuerunt, ne accusarentur aut, si aliter fieri non possit, perdifficilis fieret accusatio, p. 164 sq., cf. p. 186. 212). Dieses Thema, das schon in der Augustod. angeschlagen wird (II 5) und das auch in den Kapitularien Benedikts (IV 5) und in der ganzen Sammlung Angilrams (III) widerhallt, ist von Ps. in unerschöpflichen Wiederholungen variiert. Die von Ps. unternommene Umbildung des Strafprozeßrechts geht darauf aus, die Anklagebefugnis aufs Äußerste zu beschränken und die Position des Angeklagten zu verstärken (α), die Synoden als die den Bischöfen gefährlichen kirchlichen Tribunale lahmzulegen (unten litt. b), sowie eine dem Angeklagten ungünstige Wendung der Prozeßlage nach Möglichkeit zu hintertreiben (a β).

α) Begründung des Prozeßverhältnisses. Der Ankläger, dieses dem Accusationsverfahren unentbehrliche Prozeßsubjekt, wird durch Ps.s Vorschriften so gut wie völlig ausgeschaltet. Ein Laie (also auch der König, s. unten f) kann nicht Ankläger vor der Synode sein, da der Geistlichkeit ihm gegenüber die unbedingte Superiorität zukommt. Auch aus dem Klerus kann nur ein Gleich- oder Höherstehender die Anklage erheben; den niedern Kleriker, der seine Stimme gegen einen Bischof erhebt, trifft Strafe. Wer den Bischof anklagt, wird einer Prüfung unterzogen, deren Bestehen wegen der Unbestimmtheit vieler Anforderungen fast immer ausgeschlossen ist: er darf nicht häretisch, exkommuniziert oder geächtet, verbrecherisch, infam, schlechten Rufes, verdächtig, nicht Freigelassener oder Sklave, nicht alienigena, nicht verfeindet mit dem Angeklagten oder erzürnt über ihn, nicht von Eitelkeit (vana gloria), Haß oder Habsucht geleitet sein (p. 92. 184. 211) u. s. w. Zur Anklage wird nur zugelassen, wer seine eigene Unverdächtigkeit durch acta publica erweisen kann (p. 114. 176. 196. 469). Wegen Bagatellvergehen der Bischöfe zieme es sich überhaupt nicht, den Strafrichter anzurufen. Auch der schwersten Anklage hat bei Vermeidung der Exkommunikation (p. 98. 184) ein wiederholtes Güteverfahren mit dem Verdächtigten voranzugehen (caritative oder familiariter ei suam indicet querellam, p. 485 u. s. w.), damit der Handel privatim durch Genugthuung oder durch Widerlegung des Verdachts aus der Welt geschafft werde. Der Angeklagte braucht sich, wenn er von seinem Bischofssitz vertrieben oder seiner Güter und Einkünfte beraubt ist, nicht eher auf die Klage des Spolianten oder eines beliebigen Dritten einzulassen, als bis er in Amt und Vermögen wieder restituiert ist (sog. exceptio spolii: „Redintegranda sunt omnia expoliatis vel eiectis episcopis . . . ante accusationem aut regularem ad synodum vocationem eorum“ p. 237). Dieser Grundsatz, der, von der Augustodunensis und von Benedikt erfunden, bei Pseudoisidor in mehr als 13 Dekretalen entwickelt ist, dient nicht nur der Erschwerung der Anklage, sondern auch der Garantie gerechterer Entscheidung. Im Vollbesitz seiner persönlichen Freiheit, seines Einflusses, seiner Amtswürde (privilegium sui honoris) und seiner materiellen Machtmittel soll der restituierte Bischof nach Ablauf einer 4—7monatlichen Schonzeit wohlgerüstet der Anklage mächtiger Feinde entgegentreten können (scimus homines inermes non posse cum armatis rite pugnare, p. 503). Die Restitution hat sich der Beraubte nicht in selbstständigem Verfahren zu erkämpfen, sie ist vielmehr von dem mit der Anklage befaßten Richter (Synode, Primas) auf Antrag zu verfügen und zu vollstrecken; wie dies der kirchliche Richter macht, namentlich wenn ein Laie im Besitz der bischöflichen Güter sich befindet, ist seine Sache, mag auch der schlimmste Verbrecher der Kriminalanklage entschlüpfen.

β) Entwickelung des Prozesses. Haben diese „fast unübersteiglichen Bollwerke“ (Wasserschleben) das Anbringen der (mündlichen) Klage gegen den Bischof nicht zu hindern vermocht, so liefert das bis zur Lächerlichkeit vollgepfropfte Arsenal Ps.s nun erst recht dem Angeklagten die wirksamsten Verteidigungswaffen. Die Untersuchung fordert die Gegenwart des Klägers und des Beklagten; paßt es letzterem wegen „aliqua gravis necessitas“ (p. 202) nicht zu erscheinen, so sind Kläger und Richter machtlos. Bis dem

Ankläger der Beweis gelingt, hat es gute Wege. Bequemt sich der Angeklagte nicht zu einem freiwilligen Geständnis, so muß der Kläger durch legitime Zeugen beweisen. Legitime Zeugen sind nur die Personen, die auch zur Anklage zugelassen sind; versteht der Beklagte gehörig zu sieben, so bleibt kaum ein Belastungszeuge übrig. Und zur Verurteilung eines Bischofs sind deren 72 erforderlich (p. 131. 449)! Der Angeklagte, der seine Verurteilung fürchtet, kann alsbald bei Beginn des Verfahrens an den Primas oder Papst appellieren mit der Behauptung, daß er infestos aut suspectos inibi iudices habuerit (p. 174. 126. 198. 469. 470); nimmt das Verfahren eine bedenkliche Wendung (si se praegravari viderit, p. 211), so steht ihm jeden Augenblick und nicht erst nach der Verurteilung (so das System der Kanonen von Sardica) der Weg der Appellation nach Rom offen. Der trotz alledem verurteilte Bischof kann seiner Absetzung ungeachtet guten Mutes sein, da dem Urteil erster Instanz keine praktische Bedeutung zukommt (b), so lange der Papst es nicht bestätigt (c).

b) Charakteristisch ist die Stellung, die Ps. den unmittelbar über den Bischöfen stehenden Organen der Kirche, den Metropoliten und Provinzialsynoden zuweist. Sie aus der Kirchenverfassung zu streichen, konnte ihm natürlich nicht in den Sinn kommen; dagegen versuchte er in einer Unzahl von Bestimmungen, sie jeder realen Macht zu entkleiden und unter dem Schirm des Papsttums seinen Episkopalismus aufzurichten, der als lebendige Träger der Kirchengewalt außer dem Papst nur die Einzelbischöfe kennt. Die Provinzialsynode unter dem Vorsitze des Metropoliten ist bei Ps. (in Konkurrenz mit den Primaten und mit dem vom Angeklagten gewählten bischöflichen Zwölfergericht) die erste kirchliche Instanz in Strafsachen der Bischöfe; Pseudoisidor drückt sie zu einem bloßen Untersuchungsgericht herunter. Der Metropolit allein vollends ohne Mitwirkung der Synode kann gegen Bischöfe und in Diöcesanangelegenheiten nicht das Mindeste verfügen (Gegenbild hierzu: das autokratische Vorgehen Hinkmars von Reims, s. Schrörs Hinkmar S. 239. 318—322); jede Einmischung in die Verwaltung der Bischöfe ist dem Erzbischof untersagt (p. 114. 121. 139. 176. 469. 502 sq.). Die Mittel Pseudoisidors, den Synoden die Gerichtsbarkeit über die Bischöfe zu entwinden, sind diese. Jede Synode, auf der alle Komprovinzialbischöfe anwesend sein müssen, ist nur dann zur Ausübung ihrer Befugnisse berechtigt, wenn sie legitim berufen ist, d. h. mit Ermächtigung des apostolischen Stuhls (p. 19. 459. 471). Fehlt die Ermächtigung, so ist der ganze Prozeß nichtig; ist sie gegeben, so erwächst die Verurteilung, auch wenn die unbeschränkt zulässige Appellation nach Rom unterbleibt, niemals in Rechtskraft ohne Bestätigung des römischen Papstes, da nur Rom das Recht der Definitivsentenz über Bischöfe hat (c). Durch sein häufig eingeschärftes Verbot der peregrina iudicia, wonach niemand außerhalb seiner eigenen Provinz (Recht suchen und) gerichtet werden darf, verschränkt Pseudoisidor den Weg, einen Bischof vor die Synode einer anderen Provinz, vor eine Reichssynode oder vor ein nichtsynodales Gericht zu ziehen. — Zwischen Papst und Metropoliten schiebt Ps. als Zwischeninstanz (ad quos post sedem apostolicam summa negotia conveniant, p. 80) die Primaten oder Patriarchen ein; der einzige Zweck ihres Daseins ist, den Bischöfen neben dem römischen Stuhl als weiteres Refugium gegen die Provinzialorgane zu dienen (ad quos episcopi, si necesse fuerit, confugerent, eos appellarent ut ibidem, quibus necesse fuerit, releventur et iuste restituantur et hi, qui iniuste opprimuntur, iuste reformentur atque fulciantur u. s. w., p. 79 sq.). Irgend welche erstrebenswerte Machtstellung, etwa die Leitung der Nationalkirchen, hat der Fälscher (ein Gegner Drogos) in seinen nebelhaften Bestimmungen den Primaten, die ungerufen nicht einmal in die Regierung einer Diöcese eingreifen dürfen, nicht zugedacht; der pseudoisidorische Primat ist fast nichts als ein leerer Name.

c) Die oberste Richtergewalt des Papstes, dem, wie gesagt, allein die definitive Verurteilung (z. B. Absetzung) eines Bischofs als causa maior vorbehalten wird, ist von Ps. lediglich gedacht als eines der Mittel, um den Episkopat gegen Anklagen zu decken; Pflicht der sedes apostolica ist es, den unterdrückten Bischöfen Rechtsschutz zu schaffen (omnes episcopi ad eam quasi ad matrem confugiant, ut ab ea, sicut semper fuit, pie fultiantur, defendantur et liberentur, p. 190, vgl. p. 108. 132. 224). Der Papst stand in den Augen Ps.s als Richter über den politischen und kirchlichen Parteien des westfränkischen Reichs. Ein Eingreifen des Papstes zum Schaden der Bischöfe fürchtete Ps. nicht, da er glauben mochte, durch seine Prozeßkautelen auch dem Papst die Hände gebunden zu haben. Er hat sich darin schwer getäuscht, da der Papst alle Vorschriften zum Schutze der Bischöfe gegebenenfalls auf die Seite schob. Dem sonst so klugen Fälscher entging es, welche Waffen gegen den Episkopalismus seine Dekretalen

dem Papst in die Hände spielten; er hat die Rechte des Papstes auch über den Episkopat „in einer Weise gesteigert, welche schon an den durch das vatikanische Konzil proklamierten Universalepiskopat des Papstes erinnert" (Hinschius in Birkmeyers Encykl. der Rechtsw.[2] S. 1425). Der Hauptzweck des pseudoisidorischen Prozeßrechts war die Befestigung und Erweiterung des päpstlichen Primats gewiß nicht, und die gegenteilige Ansicht, die von Blondel, Febronius, P. de Marca, van Espen, zuletzt von Theiner und Ellendorf vertreten war, teilt niemand mehr. Den Primat Roms als solchen, den Vorrang der von Petrus gegründeten Kirche (caput, cardo, mater, apex omnium ecclesiarum) vor allen übrigen Kirchen, die Unfehlbarkeit Roms, die per Dei omnipotentis gratiam a tramite apostolicae traditionis nunquam errasse probabitur (p. 179. 205. 454), die Unverantwortlichkeit des Pontifex, der keinem menschlichen Gericht untersteht (p. 638[a]. 672[a]) und die Verbindlichkeit der päpstlichen Dekretalen erkennt Ps. bereitwillig an (vgl. neuestens Hauck 1904), aber er „war nicht gewillt, durch Anerkennung des römischen Primats den bischöflichen Rechten etwas zu vergeben", „Ps. schenkt den Päpsten nichts, ohne auch den Episkopat zu bedenken". „Wie wenig der Verfasser den Vorteil und die Privilegien des römischen Stuhls im Auge hatte, geht auch daraus hervor, daß in keinem Briefe vom Patrimonium Petri . . die Rede ist" (Wasserschleben) und daß Ps. „mit der konstantinischen Schenkung nichts anzufangen wußte" (Hauck).

d) Sollten die Bischöfe die wahren Leiter ihrer Diöcesen sein, so mußten sie von den Chorbischöfen (vgl. oben Bd XI S. 237) befreit werden. Dem eifrigen Bischof machten sie eine Konkurrenz, die zur Minderung des bischöflichen Einflusses führte; dem bequemen oder mit Politik und Staatsgeschäften befaßten Bischof nahmen sie als Arbeitsbienen alle Diöcesangeschäfte aus der Hand, so daß das Bischofsamt zur Figurantenstellung herabzusinken drohte; das Fehlen des Bischofs war bei Vorhandensein von Chorbischöfen so wenig empfindlich, daß böswillige Metropoliten oder die weltliche Gewalt eine Sedisvakanz in unerwünschtem Maße verlängern konnten. Weltlichen Einflüssen, z. B. dem Raub des Laienadels am Kirchengut, wußten sie nicht die nötige Widerstandskraft entgegenzusetzen. Der Chorbischof erschien Ps. als der geborene Feind seines Episkopalismus. Das Institut der chorepiscopi hat er nicht schwankend, wie Benedikt, sondern mit unbeugsamer Konsequenz bekämpft, indem er seine völlige Austilgung forderte. — Im Zusammenhang damit steht es, wenn Ps. den Bischöfen die damals häufig verletzte Residenzpflicht ans Herz legt, und wenn er durch das Verbot, die Parochial- und Diöcesangrenzen zu überschreiten, Friktionen unter den kirchlichen Amtsträgern vorbeugt. Der die Amtsfreude schädigenden Streberei nach anderen Bistümern treten die Vorschriften über Translation der Bischöfe entgegen (vgl. aber die im Hinblick auf Ebo angebrachten Milderungen, unten I 6 B c α).

Mit derselben Energie, wie die Befreiung der Bischöfe von der Synodalgewalt, erstrebt Ps. ihre völlige Unabhängigkeit vom Staat und von weltlichen Einflüssen überhaupt.

e) Der Erhaltung der Kirchengüter als der materiellen Grundlage der bischöflichen Machtstellung dienen Ps.s Vorschriften gegen räuberische Säkularisationen der weltlichen Großen (p. 73. 118. 145. 178).

f) Die staatliche Strafgerichtsbarkeit über die Bischöfe auszuschließen ist ein Hauptanliegen des Fälschers, der damit eine alte Forderung der Reformpartei aufnimmt (vgl. z. B. oben Bd IX S. 347). Nach dem zu Ps.s Zeit noch maßgebenden Edikte Chlotars II. von 614 stand dem König die Gerichtsbarkeit in Kapitalsachen (z. B. Hochverrat) auch über Bischöfe zu. Der König hatte das Recht, das erste Ermittlungsverfahren einzuleiten; ergab dies gegründeten Verdacht, so erhob er selbst in einer von ihm berufenen und thatsächlich unter seinem Einfluß stehenden Synode, meist einer Reichssynode (peregrinum iudicium!), die Anklage auf kirchliche Deposition gegen den verhafteten oder konfinierten Bischof. Sprach das geistliche Gericht den Angeklagten frei, so war weltliche Bestrafung ausgeschlossen; sprach sie über den Schuldigen das Absetzungsurteil aus, so hatte das Königsgericht freie Bahn zur weltlichen Aburteilung (Todesstrafe, Internierung). Appellation gegen das Absetzungsurteil war nicht zugelassen, da im Frankenreich die Kanonen von Sardica nicht in Geltung standen. Vgl. Hinschius, Kirchenrecht IV, 849—861, V, 402—409; Brunner, Rechtsgesch. II, 314. 319; oben Bd VI S. 588, 5. Pseudoisidor verbietet die Laienanklage vor dem kirchlichen Gericht (oben litt. a α), nimmt dem König das Recht, ohne päpstliche Einwilligung eine Synode zu berufen (p. 228), und untersagt Anklage und Verurteilung eines Bischofs im weltlichen Gericht (non potest humano condempnari examine, quem deus suo reservavit iudicio, p. 98; ut nemo episcopum penes seculares arbitros accuset, p. 485). — Nicht zufrieden

mit der Ausschließung der weltlichen Gerichtsbarkeit über die Bischöfe, überhaupt alle Geistlichen, dehnt Ps. die Gerichtsbarkeit der Bischöfe auf causae saeculares aus; omnis enim oppressus libere sacerdotum appellet iuditium (p. 74). Darin liegt der einzige positive Eingriff Ps.s in das weltliche Gebiet; das politische Regiment vindiziert er weder den Bischöfen noch dem Papste (Hauck).

g) Die staatliche Gesetzgebung als solche tastet Ps. nicht an; weltliche Sachen überläßt er der Staatsgewalt und ihren Gesetzen (p. 639 b). Es mochte ihm unklug erscheinen, seinen altchristlichen Päpsten Sätze in den Mund zu legen wie die, daß das göttliche Gesetz dem kaiserlichen vorgehe, und daß Kaisergesetzen, die den Kanonen und päpstlichen Dekretalen widersprechen, keine Geltung zukomme. Solche grundsätzliche Degradierung des Staats überläßt er den Pseudokaisern Benedikts (unten IV 5 g). In geistlichen Dingen, deren Umfang die Kirche selbst bestimmt (z. B. oben f), ist den Geboten der Hierarchie Folge zu leisten nicht nur vom Klerus, sondern auch von den Laien (p. 44. 53. 57. 58), einschließlich der principes terrae (p. 43). Ein Staatsakt, der die göttlichen Vorschriften oder die apostolischen (= päpstlichen) Gebote verletzt, ist unerlaubt und nichtig: non licet imperatori. aliquid contra mandata divina presumere nec quicquam quod... apostolicis regulis obviatur, agere; iniustum enim iuditium et definitio iniusta regis metu vel iussu a iudicibus ordinata non valeat (p. 222 sq., vgl. p. 137. 683). Während also Pseudoisidor die kaiserlichen Vorschriften unmittelbar nicht beschränkt, entzieht er ihnen mittelbar beim Widerstreit des geistlichen und weltlichen Rechts die Geltung durch Anfechtung der Anwendungsakte.

h) Nebenideen. Um nicht nur seinen Lieblingsideen (oben a—f) Worte zu leihen und damit sogar bei dem unkritischen Leser aufzufallen, hat der Fälscher die unechten Dekretalen mit einer Masse von mehr oder weniger gleichgiltigem, hauptsächlich als Füllsel dienendem Beiwerk versetzt. Außer dem frommen Wortschwall, der in bisweilen sinnlosem Häufen von Bibelsprüchen und Väterstellen sich ergießt, sind zum toten Stoffe zunächst fast alle das kanonische Recht nicht berührenden Ausführungen zu rechnen. So die nicht seltenen dogmatischen, ethischen und liturgischen Sätze (s. Möhler), deren Aufnahme schwerlich in erster Linie das unverfängliche Ziel besserer Bildung des Klerus verfolgt. Nicht alle dogmatischen Ausführungen sind zeitgemäß; während Ps. über den zu seiner Zeit brennenden Gottschalkschen Prädestinationsstreit die alten Päpste sich ausschweigen läßt (wohl aus Furcht vor Entdeckung, da das literarische Material über den Streit den Zeitgenossen zu gut bekannt war), wendet er sich (in Darlegungen über Dreieinigkeit, Fleischwerdung und zwei Naturen Christi) gegen die damals nicht mehr virulenten Arianer und Eutychianer. — Bloße Lückenbüßer sind ferner die meisten Bestimmungen über Sakramente, Sakramentalien u. dgl.: Abendmahl (Mischung von Wasser in den Wein), Taufe (Zeiten, Handauflegung durch den Bischof nach der Taufe), Messe (Ort, Verbot der Solitariermesse und der Assistenz von Laien und Frauen), Fasten, Osterzeit und Speisevorschriften (gegen die Judaisanten), Weihung (Verbot der Wiederweihe geweihter Kirchen), Ehe (Bekämpfung der Verwandtenehen, Erfindung des Ehehindernisses der affinitas illegitima u. s. w.).

C. Sonderinteressen. Wie in dem Referat über die Verfasserfrage (I 6) noch zu erwähnen sein wird, hat Ps. die Autorität der Dekretalen zweifellos den Prätensionen Ebos bezw. seiner Anhänger (I 6 B c) dienstbar gemacht, desgleichen wohl auch dem Schutze der Metropole Tours (I 6 B a), die mit dem Bretonenherzog Nomenoi wegen der Losreißung der bretonischen Bistümer vom Metropolitanverband, wegen der Absetzung von vieren ihrer Bischöfe und wegen der Erhebung von Dôle zu einer eigenen Metropole im Kampfe lag (vgl. p. 724, wo für eine Provinz 10 oder 11 Suffragane, statt der 6 bretonischen, und Zugehörigkeit zu einem Königreich, statt zu einem Herzogtum, erfordert werden). Diese Sonderinteressen deckten sich mit den Wünschen der Reformpartei bezw. der ganzen gallischen Kirche. In der Unterstützung aktueller Einzelbestrebungen als solcher den Hauptzweck Ps.s zu sehen ist offenbar abwegig, da der gewaltige Fälschungsapparat dann in grellem Mißverhältnis zu dem magern Ziele stände, und weil der mühsam und langsam arbeitende Verfasser Gefahr gelaufen wäre, mit seiner Hilfe zu spät zu kommen. Ps. dient nicht dem Ehrgeiz oder der Herrschsucht einzelner Personen oder Organe, sondern einer Partei. —

Die falschen Dekretalen als „die Protesturkunde der damaligen Reformpartei gegen das fränkische Staatskirchentum" (Hinschius a. a. O. S. 1425) und als die magna charta der Bischöfe, auch der Verbrecher unter den Bischöfen, lassen sich nur verstehen auf dem Hintergrunde der allgemeinen Zustände der westfränkischen Kirche um die Mitte des 9. Jahrhunderts. Das einheitliche Zusammenarbeiten von Staat und Kirche unter

Karl d. Gr. war unter seinem Nachfolger einem Antagonismus zwischen der weltlichen und geistlichen Amtsaristokratie gewichen. Wirre Zustände waren als Folge der Bürgerkriege unter Ludwig d. Fr. und seinen Söhnen eingerissen. Der Episkopat insbesondere war im Strudel der politischen und bürgerlichen Kämpfe in Not und Bedrängnis, in schutzlose Abhängigkeit von der weltlichen Macht geraten. Die Bischöfe befürchteten falsche Anschuldigungen u. a. aus habsüchtigen Motiven: multi idcirco alios accusant, ut se per illos excusent aut eorum bonis ditentur (Ps. praef.). Es waren i. J. 818 Theodulf von Orléans, 830 Jesse von Amiens, 835 Ebo von Reims und Agobard von Lyon abgesetzt worden; 835 verließen aus Furcht vor der Rache des Kaisers Bartholomäus von Narbonne, Herebold von Auxerre, Jesse von Amiens und Burchard von Vienne ihre Sitze. Die Reichssynoden, vor die der König die auf den Tod anzuklagenden Bischöfe stellte, waren ad hoc aus beliebigen Bischöfen (statt aus den Komprovinzialen) zusammengesetzt und fällten, weil aus politischen Gegnern bestehend, parteiische Sentenzen. Gegen die unerträglichen Zustände hatten schon die vom Geist der Reformpartei getragenen Synoden zu Paris 829, Aachen 836, Meaux-Paris 845/6 Front zu machen versucht; man berief sich gegen die modernen Irrungen mit wachsender Energie auf die Autorität der alten echten Kanonen (Paris 829, Relatio episcoporum 829, Aachen 836). Alle diese Bemühungen fruchteten nichts, und auf dem Reichstag von Epernay (Juni 846) erreichte in den Augen der Reformer die Frivolität des räuberischen Adels und sein starrer Widerstand auch gegen vollauf berechtigte Forderungen der vorangegangenen Synode von Meaux (z. B. wegen der Chorbischöfe) den Höhepunkt. Nach der Sprengung des Reichsverbandes (843) hatte die westfränkische Kirche auf eine kraftvolle Abstellung der Mißstände durch die weltliche, von der kurzsichtigen und eigensüchtigen Adelsfaktion beherrschte Gesetzgebung nicht mehr zu rechnen. Jetzt zündete der aus der Not geborene Gedanke, die Anerkennung bereits erhobener und neuer kirchlichen Ansprüche, die auf geradem Wege nicht erreichbar war, auf dem krummen Pfade der Fälschung zu erzielen. Die einreißende „Fälschungsepidemie" (Brunner) zeitigte, abgesehen von der Augustodunensis (II), zunächst die Pseudokapitularien Benedikts (IV), der schon fast alle Forderungen seiner Partei auf die Formel brachte und die allverehrte weltliche Autorität des großen Karl für seine Ideen mißbrauchte. Und nun kam Pseudoisidor, um die höchste kirchliche Autorität in die Wagschale der Reform zu werfen und für die fränkische Kirche den Rückhalt, den sie bei den verkrüppelten, zur Oberleitung der Kirche unfähigen Reichsfragmenten nicht mehr finden konnte, bei dem weltumspannenden Papsttum zu schaffen. Vom Standpunkt Ps.s aus schien es für die gallische Kirche das kleinere Übel, ihre Einheit und Stärke durch Unterordnung unter den (gehörig beschränkten) kirchlichen Monarchen zu erkaufen, als ihr Schicksal durch Festhalten am Staatskirchentum mit dem Niedergang der Karolinger zu verknüpfen. Ob sich Ps. mit der Hoffnung schmeichelte, mit seinem altkirchlichen Phantasierecht den störrischen Adel, feige Synoden und herrische Metropoliten zur Umkehr zu bringen? Er that es wohl trotz des ihm kaum fehlenden Bewußtseins, daß sein Rechtsbuch zu stark mit Widersprüchen durchsetzt war und zu wenig technische Haltung besaß, um sich überall zur unmittelbaren Überführung in die Praxis zu eignen.

I 6. Verfasser. „Isidorus Mercator" nennt sich der Verfasser selbst in der Inskription seiner Vorrede; sanctus Isidorus nennt ihn das Rubrum der „praefatio libri huius" Diese Benennung ist unbestritten ein Pseudonym und zugleich ein doppelter Eingriff in fremdes Namensrecht. Mit dem Raubnamen „Isidorus" vollends „sanctus Isidorus" soll die Vorstellung erweckt werden (und ist sie seit dem 9. Jahrhundert erweckt worden), die pseudoisidorische Sammlung sei von dem hl. Isidor von Sevilla (gest. 636; s. d. A. Bd IX S. 449, 3. 16, S. 453, 7) zusammengetragen; daß Pseudoisidor den hl. Isidor für den Verfasser der echten Hispana gehalten habe oder habe ausgeben wollen, folgt daraus nicht. Der Beiname „Mercator" ist von dem Kognomen eines dem 5. Jahrhundert angehörenden Schriftstellers Marius Mercator (s. d. A. Bd XII S. 342) hergenommen (Hinschius, 1866), aus dem (MSL 48, 753) auch Wort für Wort die Inskription der Vorrede (unten S. 288, 17) entlehnt ist, nur daß eben der Name Marius durch Isidorus verdrängt wurde.

Die Person des wahren Verfassers kennen wir nicht. Bei diesem Verzicht auf die Beantwortung der Autorfrage ist (mit Hinschius u. a.) stehen zu bleiben, so schwer es auch der Neugierde fallen mag, die ars ignorandi zu üben. Der dichte Schleier, den der Verfasser oder die Verfassergruppe über sich gebreitet hat, ist bis zum heutigen Tage nicht gelüftet, und er wird auch vermutlich, falls nicht ein günstiger Zufall zu Hilfe kommt, niemals zu lüften sein.

An Vermutungen über den Verfasser, die zum größten Teil mit allzu viel Vertrauen auf schwanke Grundlagen als wahrscheinliche Hypothesen vorgetragen worden sind, ist kein Mangel. Um auf die Spur der interessanten Persönlichkeit des Fälschers zu kommen, hat man methodisch verschiedene Wege eingeschlagen. Da bei Pseudoisidor persönliche oder Parteiinteressen hereinspielen (oben I 5), kann man sich versucht fühlen, gemäß dem Grundsatz cui bono nach dem wahren Autor zu suchen; eine besonders wertvolle Hilfe wären hier Schriften identischer Tendenz von bekannten Verfassern. Wer in den falschen Dekretalen Stileigentümlichkeiten entdecken zu können glaubt, der hält in den Schriften derselben Epoche Umschau, ob sich nicht bei ihren Urhebern verräterische Stilkongruenzen finden. Wer dem großen Impostor neben seiner Klugheit die menschliche Schwäche der Eitelkeit zutraut, wird von ihm eine möglichst verhüllte, aber doch enträtselbare Andeutung über seine Person (in einem Anagramm u. dgl.) zu erwarten geneigt sein; namentlich schien die allerdings seltsame Inskription der Vorrede den Verdacht eines kabbalistischen Kunststücks nahezulegen. Der Kreis, innerhalb dessen sich die Vermutungen zu bewegen haben, wurde durch die jeweils als probabel angenommene Hypothese über die Heimat der Fälschung in erwünschtem Maße verengt. In dem kritischen Bericht über die aufgestellten Vermutungen hat rein Phantastisches (Riculf von Mainz, Johannes Anglus = Johanna papissa) bei Seite zu bleiben.

A. Solange man in Ostfranken, speziell in Mainz den Ursprungsort sehen zu dürfen glaubte, ist entweder auf Benediktus Levita oder auf den Erzbischof Otgar von Mainz geraten worden. Otgar sind auf Grund seiner angeblichen Primatialbestrebungen und seines Konflikts mit Ludwig d. Fr., dessen Einschreiten gegen ihn als einen Parteigänger Lothars Otgar zu fürchten gehabt habe, in Göcke und Wasserschleben (in diesem nur für die kürzere Form A 2) Ankläger erstanden. Schon allein durch die Ausschaltung von Mainz aus der Entstehungsgeschichte der Fälschungen (oben I 4 b β) wird Otgar von dem auf ihn geworfenen Verdachte gereinigt. Auf dem Boden der Mainzer Hypothese hat Herrmann (1865), bevor Hinschius die Quelle der Inskription entdeckte, in dem geheimnisvollen Beinamen Mercator ein Anagramm gewittert: Mercator = OTCAR(ius) M(oguntinae) E(cclesiae) R(ector); durch den Nachweis des westfränkischen Ursprungs und durch die Entdeckung der Herkunft des Beinamens ist dieser Einfall doppelt gerichtet. — Die Identifizierung Pseudoisidors mit Benedikt dem Leviten hat lange Zeit die Geister beherrscht (Blondel, Planck, Knust, Walter, Pitra). Seitdem der Name Benediktus ebenfalls als Pseudonym erwiesen ist (unten IV 6), braucht kein Wort mehr über die Wertlosigkeit dieser Verselbigung verloren zu werden, soweit sie der Ermittelung des wahren Verfassers dienen soll; ob in ihr nach anderer Richtung ein wahrer Kern enthalten ist, wird unten V 1 zu prüfen sein.

B. Innerhalb Westfrankens führen die mehr oder weniger luftigen Vermutungen nach drei Kirchenprovinzen.

a) Der Erzdiöcese Sens gehören der Erzbischof Wenilo und der Abt Servatus Lupus von Ferrières an. Dem Erzbischofe Wenilo von Sens (840—865) die Fälschung der Dekretalen mit zur Last zu legen (neben Rothad), war ein gänzlich unfundierter, von Wenck, Richter, Wasserschleben widerlegter Einfall Gfrörers. Für Servatus Lupus (gest. nach 862), den gelehrten Schriftsteller und Verfasser zahlreicher Kanones und Synodalschreiben, den gewandten Diplomaten und Hofmann, als den Autor der Sammlung trat Langen (1882) mit großer Zuversichtlichkeit ein. Lupus soll, veranlaßt durch das, von Langen noch in das Jahr 849 (statt 847/8) versetzte, Schreiben Leos IV an die Bischöfe der Bretagne (über den Inhalt s. J. 2599), im Interesse und mit Wissen des Königs Karl d. K., die falschen Kapitularien und Dekretalen verfaßt haben und zwar in erster Linie zu dem Zweck, die von dem Britannenherzog Nomenoi geplante Losreißung der Bretagne vom Reich und von dem Metropolitanverbande mit Tours zu verhindern (vgl. oben I 5 C). An stichhaltigen Gründen für diese Behauptung fehlt es (s. auch Möller-R. Schmid, oben Bd XI S. 718, 37), und entscheidende Gründe stehen ihr entgegen (manche Zwecke der Fälschung, ihre staatsfeindliche Haltung, die Größe des Fälschungsapparats, stilistische Verschiedenheiten). Langen hat also mit Recht keine Nachfolge gefunden.

b) Der Metropole Tours untersteht das Bistum Le Mans. Hier suchen Simson und seine Anhänger die Heimat der Fälschungen (oben I 4 b γ aa), also auch ihre Verfasser. Wegen angeblicher stilistischer und sachlicher Verwandtschaft sollten die Gesta Aldrici, die Carmina Cenomannensia, der erste Teil der Actus pontificum Cenomannensium, die falschen Kapitularien und Dekretalen nach der ersten mit Vorsicht geäußerten Vermutung Simsons (1886) samt und sonders einem Kopfe entsprungen sein;

den einen Mann (der über eine ans Wunderbare grenzende Arbeitskraft verfügt haben müßte) könne man geneigt sein, mit dem Diakon Leodald von der Kirche in Le Mans zu identifizieren (ähnlich Schneider). Die Verfassereinheit dürfte nicht einmal für die in Le Mans entstandenen Gesta und Actus (vgl. oben S. 277,44) zu halten sein. Nach Waitz' und Havets gründlichen Untersuchungen, deren Ergebnissen Lurz, Gietl und Lot beitreten, rühren die Gesta, die den Actus gegenüber selbstständig sind und nicht etwa das Schlußkapitel des ersten Teils der Actus bilden, nicht von demselben Verfasser wie letztere her (Waitz, Havet; a. M. waren Papebroch, Mabillon, Roth und Sickel). Der Hauptteil der Gesta, bis cap. 47 (44?) ist 840 geschrieben entweder von Bischof Aldrich selbst oder unter Aldrichs Einfluß von seinen Schülern. Die Actus, von denen hier allein der erste, durch Stil- und Zweckeinheit zusammengehaltene Teil interessiert, weisen andere Entstehungsverhältnisse auf; der erste Teil, der bis zum Beginne des von Aldrich handelnden Kapitels reicht und von albernen Fabeln sowie kecken Fälschungen wimmelt, ist nach dem Muster der (von Fälschungen freien) Gesta Teil I gearbeitet, erst nach dem Jahr 840 in Angriff genommen und wahrscheinlich im Anfang der 50er Jahre (850—856, ähnlich schon Waitz, MG SS XV), nach dem Erscheinen Pseudoisidors, jedenfalls vor dem Tode Aldrichs (857) vollendet. Das seltsame Werk ist anscheinend ohne Mitwissen und Mitwirkung Aldrichs von einem Kleriker in Le Mans, nach Havets hier nur zu registrierender Vermutung von dem Chorbischof David von Le Mans, verfaßt. — Später (1890) hat Simson seine Meinung von dem einen Verfasser der cenomannischen und pseudoisidorischen Fälschungen ausdrücklich zurückgenommen und sich Döllinger angeschlossen, nach dem an den falschen Dekretalen Mehrere zusammen sozusagen fabrikmäßig gearbeitet haben, und zwar sollen Bischof Aldrich von Le Mans der intellektuelle Urheber, seine Canonici die nach seinen Weisungen arbeitenden Amanuenses gewesen sein (ähnlich Havet, der an die Umgebung Aldrichs denkt). Die Döllingersche Vermutung könnte man gelten lassen, wenn die Hypothese von Le Mans überhaupt Stich hielte (s. oben I 4 b γ aa). — Von Aldrich wird in den Gesta erzählt, daß er „collegit quaedam capitula canonum"; nach allgemeiner Annahme ist diese (verlorene) Aldrichsche Kanonensammlung, wenn sie überhaupt existiert hat, auf keinen Fall das pseudoisidorische Machwerk.

c) Aus der Reimser Provinz, wohin die meisten Indizien führen (oben I 4 b γ bb), haben drei hervorragende Männer, Ebo, Wulfad und Rothad, den Fälschungsverdacht auf sich gelenkt.

α) Ebo als Urheber oder Miturheber der falschen Dekretalen hat die Stimmen von Noorden, Wasserschleben u. a. auf sich vereinigt; zum Beweise dienten namentlich die unverkennbaren Anspielungen der falschen Dekretalen auf die Geschichte Ebos, auf die zuerst Göcke aufmerksam machte, und die heute fast allgemein (Weizsäcker, Dümmler, Hinschius, Jöste, Lurz u. s. w., a. M. Langen, Simson) zugegeben werden. Von Ebos Schicksalen interessieren hier nur einige rechtserhebliche Vorgänge: die Absetzung, die Restitution, die Vertreibung und die Versetzung auf ein anderes Bistum. Im Jahre 835 wurde Ebo, der bereits spoliiert und in Fulda interniert war (sub custodia trusus, aber nicht als Gefangener, wie oben Bd V S. 130,38. 43 gesagt ist), von dem Kaiser, wie es das geltende Recht verlangte, im Depositionsverfahren angeklagt und von der Synode zu Diedenhofen auf Grund seines schriftlichen Bekenntnisses (MG Capit. II, 57 f.) des Erzbistums Reims für verlustig erklärt — im Hinblick auf die Spoliation des Angeklagten fabriziert Pseudoisidor die am 4. März 835 natürlich unbekannte exceptio spolii, die gerade auch (p. 201) dem „in detentione aliqua" (nicht: in carcere!) „a suis ovibus sequestrato" episcopo zu gute kommen soll, und mit Rücksicht auf das schriftliche Sündenbekenntnis Ebos erklärt er (p. 97. 98) scripturas, quae „per metum aut fraudem aut per vim extortae fuerint", für nichtig, ein Satz, mit dem schon Ebo selbst in seinem Apologeticum 842 argumentiert hatte; danach erschien die Absetzung Ebos als ungiltig. Im August 840 wurde Ebo zu Ingelheim in unkanonischer Weise, gegen c. 1 conc. Antioch., ohne synodale Form durch ein Dekret Kaiser Lothars in sein Erzbistum wieder eingesetzt, und das Dekret war, wiederum gegen den Kanon, von nur 20 Bischöfen unterzeichnet, während die Absetzung von 43 Bischöfen ausgesprochen war — direkt hierauf gemünzt sind die Worte des Pseudo-Julius (p. 471): „de receptione vero sedis et sacerdotii atque honoris, quae dixistis Athanasium absque concilii decreto suscipere, non ita invenimus sicut calumniati estis, sed corumdam episcoporum consilio adque decreto suum recepit, quod iniuste perdiderat, sacerdotium; danach erschien die Restitution Ebos als rechtmäßig. Im Jahre 841 wurde Ebo durch Karls d. K. Sieg über Lothar aus Reims vertrieben und 844 oder 845 von Ludwig d. D. zum

Bischof von Hildesheim erhoben (was übrigens nur dann nicht gegen die kirchlichen Vorschriften über Translation verstieß, wenn die Absetzung 835 für giltig angesehen wurde). Auch in Hildesheim verließ Ebo niemals bis zu seinem Tode (20. März 851) die Hoffnung auf Wiedererlangung des Reimser Stuhls (so Dümmler, Schrörs, Hampe, Werminghoff; a. M. Noorden und Hinschius, die meinen, Pseudoisidors Fälschung habe nach 844 dem Ebo nichts mehr nützen können). Als Reimser Prätendenten stand aber dem Hildesheimer Bischof der Satz des kanonischen Rechts im Wege, der für einen Wechsel des Amtes utilitas ecclesiae und deren Feststellung durch eine Synode fordert — Pseudoisidor beseitigt dieses Hindernis durch die Behauptung (p. 152 u. ö.), daß einem vertriebenen Bischofe die Änderung des Sitzes jederzeit und zwar ohne Synodalbeschluß erlaubt sei. Ein Interesse Ebos an der Fälschung ist also unleugbar, und des Fälschens dürfen wir ihn ohne jedes Bedenken für fähig halten, da er erwiesenermaßen eine Dekretale Gregors IV. „Cum divina instigatione" (J. 2583; MG Epist. V, 82), adressiert: „sanctissimis fratribus coepiscopis, cunctis quoque principibus orthodoxis et universis catholicae ecclesiae fidelibus" (!), mit Benutzung eines echten Papstbriefs (vgl. J. 2553) etwa im Jahre 845 gefälscht, das decretum Lotharii de Ebonis restitutione von 840 interpoliert und eine urkundliche Erklärung (gratulatio) der Reimser Suffragane zu seinen Gunsten erdichtet hat (Hampe, Werminghoff; die gefälschte Dekretale spricht die Unrechtmäßigkeit der Absetzung [exceptio spolii] und die Wiederherstellung Ebos aus, und sie giebt ihm die Erlaubnis zur einstweiligen Wirksamkeit in einem andern Bistum). Daß aber Ebo sein im kleinen geübtes Talent in der großartigen Fälschung der pseudoisidorischen Dekretalen betätigt habe, dafür fehlen genügende Anhaltspunkte. Mit bloßen Möglichkeiten, — etwa: Ebo, der sich natürlich von 845 an in der Reimser Provinz nicht mehr blicken lassen durfte (vgl. das Verbot der Synode zu Paris 846), habe von Ostfranken aus zu der Fälschung angeregt und auf seine Anhänger in der Reimser Erzdiöcese (s. unten), z. B. auf Rothad und Wulfad wie Noorden will, einen größeren oder geringeren Einfluß in pseudoisidorischer Richtung geübt, — ist nichts für die Geschichte gewonnen. Von den beiden Alternativen, die neuerdings Hampe für die Erklärung der stilistischen und sachlichen Ähnlichkeiten zwischen J. † 2583 und Pseudoisidor offen läßt, nämlich entweder Ebo einen Anteil an der großen Fälschung zuzuschreiben oder von Pseudoisidor anzunehmen, daß er als ein Anhänger des vertriebenen Reimser Erzbischofs ebendieselbe Sache verfocht wie dieser, — dürfte wegen des geringen Umfangs und Gewichtes jener Ähnlichkeiten und weil Ebo sich der Waffe der Dekretalen niemals bedient hat, der zweiten Deutung entschieden der Vorzug zu geben sein.

β) Wulfad nimmt unter den Reimser Klerikern des Eboschen Anhangs (s. unten) in nachpseudoisidorischer Zeit, seit 853, die Stellung eines Parteihauptes ein; „Wulfadus et collegae eius" ist die gewöhnliche Bezeichnung der Klique, und die einige Jahre nach 853 verfaßte Narratio clericorum Remensium läßt ihren Chef in bengalischer Beleuchtung erscheinen. Vor seiner Absetzung 853 Kanonikus der Reimser Kirche, bald nachher Abt des Medardusklosters in Soissons, stand Wulfad in den fünfziger und sechziger Jahren in hoher Gunst (als Prinzenerzieher u. s. w.) bei Karl d. K.; seine Freundschaft mit dem Philosophen Johannes Scotus zeigt ihn als einen Mann von höhern Bildungsinteressen, aber von eigener litterarischer Bethätigung verlautet nicht das mindeste. Hinkmar, von dem Wulfads Absetzung 853 ausgegangen war, hatte allen Grund, in ihm einen gefährlichen Gegner zu fürchten; er hinderte 857 die Erhebung Wulfads zum Bischof von Langres und nahm ihm den Eid ab, niemals mehr den Frieden der Kirche und die quies sacerdotalis stören zu wollen. Letztere Verpflichtung wird von Schrörs mit Recht auf die Umtriebe der Pseudoisidorianer (Rothad u. s. w.) bezogen. Damals (857) stand Hinkmar in Wulfad eines der Häupter der pseudoisidorischen Partei gegenüber; ob aber schon in den vierziger Jahren Wulfad zu einer leitenden Stellung unter den Jungkirchlichen gelangt war, darüber wissen wir gar nichts, und ebensowenig über seine damaligen Beziehungen zum Herrscher. Auch braucht ein hervorragender Führer der praktischen Pseudoisidorianer nicht das theoretische Haupt gewesen zu sein, dessen Gelehrsamkeit das Rüstzeug der falschen Papstbriefe schuf. Trotzdem ist Wulfad durch Noorden der Mitarbeit an der Fälschung beschuldigt, ja neuerdings von Lurz und Lot für den Leiter der Reimser Dekretalenfabrik erklärt worden. Durchschlagende oder auch nur plausible Gründe für die Zuspitzung auf Wulfads Person werden nicht beigebracht.

γ) Rothad endlich, den Gfrörer, Phillips, Noorden als Urheber oder Gehilfen festnageln zu können glauben, ist etwa ebenso schwer der Fälschung zu überführen wie sein Gesinnungsgenosse Wulfad. Rothad, seit 832 oder 833 Bischof von Soissons, lag von

853 ab in erbittertem Kampfe mit seinem Metropoliten Hinkmar; den Grund der Verfeindung gab vielleicht die Begünstigung ab, die Rothad hinter den Kulissen den von Ebo geweihten Reimser Klerikern zu Soissons 853 angedeihen ließ. Durchdrungen von den Ideen Pseudoisidors, arbeitete er an der praktischen Verwirklichung des Dekretalenrechts mit Umsicht, Energie und siegreichem Erfolg. Die hauptsächlichsten Richtungen, nach denen er das in den Dekretalen formulierte Programm in das Leben umzusetzen sich bestrebte, waren die Fernhaltung der weltlichen Macht vom Einfluß auf die Kirche, die Schwächung der Metropolitangewalt über die in der Verwaltung ihrer Diöcese möglichst selbstständig zu stellenden Suffraganbischöfe, die Deckung der letzteren gegen synodale Verurteilungen durch Appellation an den römischen Stuhl (vgl. auch unten I 7 b). Hinsichtlich der Beziehungen Rothads zu der pseudoisidorischen Fälschung trete ich durchaus dem besonnenen Urteil von Schrörs (1884) u. a. bei, wonach Rothad seit 853 zwar nahe Fühlung mit jenem Kreise hatte, aus dem vor kurzem die falschen Dekretalen hervorgegangen waren, für die Verfasserschaft oder für die Mitarbeit des spätern praktischen Isidorianers an der Fälschung aber keinerlei Beweisgründe vorliegen. Daran wird auch nichts geändert durch eine auf den ersten Blick allerdings verblüffende Entdeckung Nitzls (1890). Die 76 Buchstaben, aus denen die Inskription der Vorrede Pseudoisidors besteht: „Isidorus Mercator servus Christi lectori conservo suo et parens in domino fidaei salutem", hat Nitzl anagrammatisiert zu folgender höhnischen Salutation: „Rottadus vero civitatis Suessionensis rector Incmaro Remensi foedo archipresuli dolum" Durch den Hinweis, daß die Inskription abgesehen von dem Worte Isidorus buchstäblich aus Marius Mercator abgeschrieben ist (oben I 6 am Anf.), läßt sich das Anagramm nicht (mit Simson) abthun; denn die Vertauschung von Marius mit Isidorus führt zu dem Gewinn von 4 (dios) und zur Ausmerzung von 2 Buchstaben (am), und bei Anagrammen kommt es bekanntlich auf jeden einzelnen Buchstaben an. Letzteres gilt aber nicht nur für das Rätsel, sondern auch für die Lösung. In Nitzls Lösung haben sich aber beide vorkommenden Personennamen eine Verunstaltung gefallen lassen müssen. Auffällig ist in Nitzls Umstellung auch das Wort archipraesul, das im Altertum unbekannt, im Mittelalter ungebräuchlich war und speziell im 9. Jahrhundert nur einmal Verwendung gefunden zu haben scheint, nämlich bei — Ebo (NA 25, 371. 375 Anm. 1). Wer sich an den Unebenheiten des Anagramms nicht stößt, muß es entweder für einen Zufall erklären, der zumal bei der Länge des Anagramms von 76 Buchstaben und bei der Bindung seines Erfinders an vier Namen und zwei Titel (Rothad, Hinkmar, Soissons, Reims, Bischof, Erzbischof) geradezu wunderbar zu nennen wäre, oder — für einen Beweis von Rothads Verfasserschaft und für eine glänzende Bestätigung der Reimser Hypothese.

Ein Rückblick auf vorstehenden Bericht bestätigt, daß die Hinkmarsche Frage (MSL 124, 889): Quis igitur hanc universam legem infernus evomuit? mit einem Ignoramus am Besten beantwortet wird. Immerhin dürfte als positiver Niederschlag der unter B c besprochenen, in ihrer persönlichen Zuspitzung abgelehnten Vermutungen eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür zurückbleiben, daß das Reformwerk Pseudoisidors hervorgegangen ist aus den Kreisen der stürmisch vordringenden neukirchlichen Partei, wie sie sich in der Provinz Reims als antihinkmarsche Gruppe aus bestimmten Ereignissen heraus konsolidiert hatte. Eine Anzahl Reimser Kleriker waren von Ebo nach seiner Restitution in den Jahren 840 und 841 geweiht worden. Nach Ebos Vertreibung blieben sie zunächst während der Sedisvakanz im unangefochtenen Besitz ihrer Ämter, aber im Jahre 845 wurden sie von Hinkmar suspendiert, und immer schwebte über ihnen die Gefahr der Ungiltigkeitserklärung ihrer Weihe. An der Unrechtmäßigkeit der Absetzung und an der Rechtmäßigkeit der Restitution Ebos hatten sie dasselbe persönliche Interesse wie der unmittelbar Betroffene. Die unfreiwillige Muße, die ihnen ihre Suspension verschaffte, und ihre peinlich ungewisse Lage erscheinen psychologisch als der geeignete Mutterboden, in dem das Unkraut der Fälschung Wurzel fassen und gedeihen konnte. Den Kreis der Eboschen Partei braucht man sich nicht auf den Sprengel von Reims beschränkt zu denken; er erweitert sich durch Gönner wie Rothad, oben S. 288, 2. Über die Verteilung der Fälschungsarbeit innerhalb der Gruppe ist unten V 1 zu handeln. Ob ein Bischof seine Hand im Spiele hatte oder ob andere, im bischöflichen Interesse wirkende Geistliche in Frage kommen, läßt sich nicht erraten.

I 7. Benutzung und Reception. Synoden, Päpste, Gesetze, Schriftsteller und Rechtssammler (unten litt. f) haben die pseudoisidorischen Dekretalen in größerem oder geringerem Maße, unmittelbar oder mittelbar verwertet. Der Berufung auf die Dekretalen als Autoritäten machte erst der Fälschungsnachweis ein Ende.

a) Das westfränkische Reich war zunächst das Hauptland ihrer Verbreitung. Hier werden die Dekretalen (ed. p. 183; A 1 oder A 2?) bald nach ihrer Veröffentlichung erstmals benutzt durch Hinkmar von Reims in seinen Capitula presbyteris data vom 1. November 852 (die Stelle ist von Scherer und Lot ohne Grund für spätere Interpolation erklärt worden; vgl. NA 26, 1900, S. 51 Anm. 2). Wenn man auf Grund einer Fehlentdeckung von Wasserschleben, Göcke, Weizsäcker noch vielfach zu lesen bekommt (auch oben Bd VIII S. 87, 53), daß die älteste, übrigens nicht namentliche Erwähnung pseudoisidorischer Sätze in der Narratio clericorum Remensium (ed. Duchesne, Historiae Francorum scriptores II, 1636, 340—344) von 853 zu finden sei, so ist nicht nur die erwähnte Stelle aus Hinkmars Kapiteln, sondern auch der Nachweis Maaßens (1882) übersehen, daß die Narratio erst geraume Zeit nach der Synode von 853 (terminus ante quem: 866) abgefaßt sein kann. In den Kapitularien erscheint Ps. zuerst 857; die (von Hinkmar verfaßte) Admonitio des Kapitulars von Quierzy 14. Februar 857 citiert einige Stellen der Pseudoisidoriana A 2 (s. MG Capit. II, 288 nebst not. 57 ff.). In Hinkmars des Älteren Schriften begegnet A 2 seit 859 (Liber de praedestinatione), A 1 seit 870. Über Lupus von Ferrières s. unten I 7 b. In den Kämpfen Hinkmars um die oberrichterliche Metropolitangewalt mit seinen Suffraganen Rothad von Soissons und Hinkmar von Laon, der sich 869 auf die Recension A 1 bezogen hatte, spielen die pseudoisidorischen Dekretalen die bekannte einschneidende Rolle. Die Bischöfe machten mit ungleichem Erfolge den Versuch, die Grundsätze der Fälschung in das geltende Recht umzusetzen. In der Sache Rothads siegte Pseudoisidor mit Hilfe des Papstes, ohne aber Hinkmar zum Aufgeben seines prinzipiellen Standpunkts bringen zu können. In dem Streite des Metropoliten Hinkmar mit seinem gleichnamigen Neffen errang das alte System seinen letzten Sieg über die metropolitenfeindlichen Dekretalen. Mit Hinkmar verstummte auf lange Zeit die Opposition gegen Pseudoisidor; nur einmal noch auf der Reimser Synode Juni 991 raffen sich die fränkischen Bischöfe zu energischem Widerstande gegen die falschen Dekretalen auf (Wasserschleben, Hinschius Kirchenrecht II, 13, N. 2, Lot). Die Frage, ob Hinkmar die Fälschung durchschaute, ist, wie sich bei diesem rein psychologischen Problem versteht, sehr verschieden beantwortet worden. Der machtvolle und gelehrte, auch mit kritischem Scharfblick begabte Erzbischof, der in praxi schwer unter den Hauptsätzen des in seinem eigenen Lande von unterirdischen Gestalten gesponnenen Betrugs zu leiden hatte, muß wohl die moralische Überzeugung von der Unechtheit der pseudoisidorischen Figmente gehabt (so auch Weizsäcker, Wasserschleben, Scherer), seinen Verdacht aber grimmig im verschwiegenen Busen mit sich herumgetragen haben. Seine exponierte Stellung verbot dem Staatsmann im Pallium, den Fälschungsverdacht offen oder andeutungsweise auszusprechen, wenn er ihn nicht alsbald, schlagend, für seine unkritischen Zeitgenossen zwingend, für den ihm aufsässigen römischen Bischof und für die Opposition im eigenen Lande vernichtend nachzuweisen vermochte. Den Nachweis der Fälschung hat Hinkmar führen können und zum Teil glänzend geführt bezüglich der pseudonicänischen Kanonen und der Exzerpte aus den Gesta synodalia Silvesters. Auch im übrigen hätte es ihm gelingen müssen, die Falsa mit ihren Plagiaten und Anachronismen wissenschaftlich zu entlarven, wenn er, mit Geschäften überlastet, die dazu nötige Zeit und Energie hätte aufwenden können oder wollen; denn das Material des Fälschers war auch Hinkmars Gelehrsamkeit zum Teil sicher bekannt (so die gallische Hispana) und im vollen Umfange zugänglich. Mit Recht weist ferner Scherer auf die eigentümliche Thatsache hin, daß die Orientierung des kundigen Hinkmar so weit geht, die falschen Dekretalen in engen Zusammenhang mit den falschen Kapitularien zu bringen (MSL 126, 379). Hinkmar war wohl in einer ähnlichen Lage, wie noch 700 Jahre später unter weit günstigeren Zeitumständen ein anderer großer Gelehrter auf erzbischöflichem Stuhl, der Spanier Don Antonio Agustin; auch dieser hatte starke Zweifelsgründe gegen die Echtheit gefunden, sprach aber trotzdem niemals offen und grundsätzlich die Unechtheit aus, weil ihm das kritische Material zur erschöpfenden Lösung der Echtheitsfrage fehlte, und weil er die Konsequenzen nicht auf sich nehmen wollte, die auch zu seiner Zeit noch die Bestreitung der Echtheit über ihn gebracht hätte (vgl. Maaßen Gesch. Bd 1 S. XXXI ff.). Hinkmar blieb in seiner Situation nichts übrig, als praktisch mit der Echtheit der Dekretalen zu rechnen, sie aber für seine nächsten Zwecke unschädlich zu machen durch seine ad hoc ersonnene, an das spätere gallikanische System anklingende Theorie von der nur relativen Geltung aller Dekretalen gegenüber den Kanonen und durch seine These, daß die Briefe der alten Päpste in vielen Bestimmungen längst ihre Geltung verloren haben (ex usu ecclesiastico effluxerunt). Wenn es Hinkmar nicht verschmähte, sich gelegentlich auf die ihm teilweise

hochwillkommenen Dekretalen zu berufen, um seine Gegner mit ihrer eigenen Waffe zu schlagen, so war dies nach Kriegsrecht durchaus in der Ordnung.

b) Italien, Rom. Nach Rom sind die Dekretalen (A 2) wahrscheinlich im Jahre 864 durch Rothad von Soissons gebracht worden, der sie dem Papste Nikolaus I. vorlegte (so Spittler, Hinschius, Dümmler, Noorden, Dove, Wasserschleben, A. B. Müller, H. Böhmer, Lot; geleugnet von Walter, Rocquain, Schrörs). Noch als im Jahre 858 oder 859 Servatus Lupus an den Papst die Bitte richtete, ihm eine (unechte) Dekretale des Melchiades zu übersenden (Lettres de Servat Loup ed. Desdevises p. 203), ging Nikolaus in seiner ausführlichen Antwort (J. 2674) über die Bitte mit beredtem Schweigen hinweg. Über dieses Schweigen stehen sich zwei Meinungen gegenüber: nach den einen (Dümmler, Noorden, Föste) hat Nikolaus schon 859 die Dekretalen gekannt und nur noch keine Stellung zu der Fälschung nehmen wollen; nach den andern (Wasserschleben, Hinschius), deren Hypothese mehr für sich hat, war dem Papste die Fälschung damals noch unbekannt. Schrörs (1904; ebenso schon Kunstmann, 1845) will sich das Schweigen daraus erklären, daß Servatus' Bitte ein nicht abgesandter Entwurf geblieben sei. Die ersten sicheren Spuren, daß Nikolaus I. auf die falschen Dekretalen Rücksicht genommen hat, finden sich in seiner Weihnachtsrede 864 (MSL 119, 892: „contra tot tamen et tanta decretalia se efferre statuta et episcopum inconsulte deponere non debuerunt") und (unbestritten) in seinem Schreiben an die fränkischen Bischöfe vom Januar 865 (J. 2785: „tot et tanta decretalia statuta"; ob im Hauptstück des Briefs oder in einem Exkurse, wie Schrörs will, ist Nebensache). Beide päpstlichen Äußerungen beziehen sich auf den Streit des abgesetzten Rothad gegen Hinkmar. Nikolaus vermeidet es (aus kluger Vorsicht?), die Dekretalen namentlich oder wörtlich zu citieren. Wenn behauptet wird (z. B. von Walter, Schrörs), Nikolaus habe 864/865 nur einzelne Stellen aus den Dekretalen, die ihm von fränkischer Seite aus in Parteischriftsätzen vorgelegt waren, nicht aber die Sammlung (A 2) aus eigener Anschauung gekannt, so wird bei dem, die tot et tanta decretalia statuta berücksichtigenden Papste mindestens eine große Oberflächlichkeit und Vertrauensseligkeit vorausgesetzt. Kannte aber der Papst die Sammlung A 2 und schrieb er in dem angeführten Briefe J. 2785 weiter: „ opuscula, quae dumtaxat et antiquitus sancta Romana ecclesia conservans nobis quoque custodienda mandavit et penes se in suis archivis et vetustis rite monumentis recondita veneratur, so hat in der That Nikolaus I. eine bewußte Lüge in den Mund genommen. In jenen „opuscula" sind unter allen Umständen die pseudoisidorischen Dekretalen mit begriffen (Baluze, Richter, Weizsäcker, Dümmler, Döllinger). Wenn Hauck und Schrörs gegen diese Annahme den Umstand geltend machen wollen, daß der Charakter des großen Papstes verbiete, ihm eine Lüge in einem hochoffiziellen Aktenstücke zuzutrauen, so hat Böhmer (oben Bd XIV S. 69, 21) mit Recht darauf hingewiesen, wie bedenkenfrei Nikolaus auch sonst in der Wahl seiner Mittel war. Übrigens hat Nikolaus, „der das Bewußtsein seiner päpstlichen Allgewalt lebendig in sich trug", auf Pseudoisidor wie auf andere Autoritäten „einen allzu großen Wert vielleicht überhaupt nicht gelegt" (Dümmler 1899), und Nikolaus' System der Unterordnung aller anderen kirchlichen Organe unter die allein maßgebende päpstliche Gewalt war längst fertig, ehe Pseudoisidor zum Bundesgenossen angenommen und die Autorität der falschen Dekretalen von ihm anerkannt wurde. Seine Politik durchzusetzen wäre aber Nikolaus I. gerade in der großen fränkischen Kirche ohne die Wühlarbeit der Fälscher von Reims nicht gelungen (vgl. Hinschius-Sehling, oben Bd XIV S. 660, 45). — Bei Hadrian II. (867—872) findet sich einmal, in dem Schreiben an die Synode von Douzy 871 (J. 2945) eine Dekretale von Ps.-Anterus unter dem Namen dieses Papstes ausdrücklich im Wortlaut angeführt. Derselbe Hadrian hat die Capitula Angilramni dem Herzog Salomon von der Bretagne überschickt (fehlt bei J.; Ps. p. 769; bestritten von Schrörs 1901). In dem zweiten Teil einer wahrscheinlich von Hadrian II. selbst, und nicht von einem andern hohen Geistlichen (z. B. dem Bibliothekar Anastasius oder von Formosus von Porto, der übrigens 891 den Stuhl Petri bestieg), 869 in Montecassino (nicht in Rom) gehaltenen Synodalrede begegnen, nach Maaßens und Dümmlers wohlfundierter Ansicht, mehr als 30 Anführungen aus Ps.s Sammlung (A 2) (dagegen Muratori, Hefele, neuerdings Lapôtre S. J., Jungmann; Schrörs behauptet, es handle sich um zwei Aktenstücke, ein Gutachten in Redeform und eine nicht dazugehörige, später entstandene Sammlung von Belegstellen). Die Rede beansprucht besonderes Interesse, weil sie sich als erste umfassende Benutzung der falschen Dekretalen zur Begründung der Machtfülle des römischen Stuhls

darstellt. Die römische Synode 871—878 (875?) unter Hadrian II. oder Johann VIII. hat sich in can. 1 und 4 ohne Quellenangabe, aber zum Teil wörtlich von Pseudoisidor inspirieren lassen (Maaßen 1878). — Während über die Mehrzahl der ersten Benutzungen Pseudoisidors durch die Päpste des 9. Jahrhunderts lebhafter Streit herrscht, bezweifelt niemand, daß die große Fälschung ihre vollen Wirkungen an der später natürlich gutgläubigen Kurie erst in der Reformbewegung des 11. Jahrhunderts entfaltet hat (Schreiben Leos IX., Gregors VII., Paschalis II. u. s. w.; vgl. auch etwa die Indices zu MG Libelli de lite imp. et pont. I, 661, II, 736, III, 770). Roms Triumph, die Ausbildung des Primats und die Vernichtung der selbstständigen Unterinstanzen der einzelnen Länder, ist gewiß nicht durch Pseudoisidors Trug allein herbeigeführt worden; immerhin wurden unter der Hand der Päpste des 9. und 11. Jahrhunderts die Dekretalen zu Zugkräften, die Rom vor seinen Wagen spannte, und auch später hat das hierarchische Streben aus dem geschlossenen System der angeblich altchristlichen Papstbriefe neue Kraft gesogen. Daß der schließliche Erfolg der pseudoisidorischen Parteischrift sich so wenig mit ihrer episkopalistischen Tendenz deckte, ist ein von den klugen Fälschern nicht geahntes Stück weltgeschichtlicher Ironie.

Auch litterarisch ist Pseudoisidor (A 2) schon verhältnismäßig früh in Italien verwertet in der zwischen 891 und 912 fallenden Schrift des Auxilius De ordinationibus a Formoso papa factis (oben Bd II S. 311, 1).

c) Deutschland. Etwas später als im westfränkischen Reich wird Ps. im ostfränkischen benutzt. Erzbischof Hraban von Mainz (847—856) kannte Ps. noch nicht. Die ersten Citate stellen sich spärlich in den Akten der Synoden von Worms 868, Köln 887, Metz 893, Tribur 895, umfassender auf der Synode von Hohenaltheim 916 ein. Eine bezeichnende Stellungnahme zu Ps. hat Kunstmann in den Akten der Synode zu Gerstungen 1085 (Hauck III, 831) entdeckt. Hier beriefen sich beide Parteien, die Gregorianer und die Freunde Heinrichs IV., auf die falschen Dekretalen; der päpstliche Legat Otto von Ostia (später Urban II.) und die sächsischen Bischöfe urteilen über Ps.: quod illa Isidori dicta non de excellentioribus illis auctoritatibus sint ac proinde minus usitata et magis ignorata.

Über die Benutzung Ps.s in der Litteratur des 10. und 11. Jahrhunderts, in der sich nirgends ein Zweifel an der Echtheit erhebt, s. Hauck III, 435, Anm. 2.

d) In England erscheinen die Dekretalen zuerst unter Erzbischof Lanfrank von Canterbury, s. oben Bd XI S. 253, 14 und unten S. 291, 48.

e) Nach Spanien sind sie nur durch die vermittelnden Kanonensammlungen gelangt. In den Bibliotheken Spaniens befindet sich keine einzige mittelalterliche Handschrift Pseudoisidors.

f) Die Kanonensammlungen. Den größten Dienst leisteten der Reception Pseudoisidors die nach der Mitte des 9. Jahrhunderts entstandenen oder überarbeiteten Sammlungen mit pseudoisidorischem Stoff, namentlich die großen systematischen (unten β) von teilweise internationaler Bedeutung. Zuerst möge α) der purifizierenden, erweiternden und kürzenden Bearbeitungen der Pseudoisidoriana, von deren 75 Hss. neun in das 15., zwei in das 16. Jahrhundert herabreichen, gedacht sein. Purifikationen bilden die nah verwandten Klassen A/B (westfränkisch, Ausgang des 11. Jahrhunderts) und B (ebenfalls westfränkisch, erste Hälfte des 12. Jahrhunderts) der Pseudoisidor-Handschriften (oben I 1 c, d). Erweiterungen liegen vor in der Handschriften-Klasse C (Deutschland oder Frankreich, mit 28 Stücken des bonifatischen Briefwechsels, zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts, oben I 1 e), in der Sammlung der Grenobler Hs. (oben I 1 S. 268, 20, 12. Jahrhundert?, mit zahlreichen Stücken aus Marius Mercator) und in der von Canterbury aus unter der Autorität Lanfranks verbreiteten Recension (A 1), die auf die Cambridger Hs. Trinity Coll. 405 (von Lanfrank erworben nach 1070) zurückgeht. Von den Auszügen seien genannt: die Handschriften-Klasse A 2 (nach Hinschius in Italien gefertigt und rubriziert; bald nach dem Original A 1, zwischen etwa 851 und 856 wegen der ältesten Benutzung am 14. Februar 857, oben S. 289, 18, wozu der mit Benedikt III. schließende Papstkatalog bestens stimmt; oben I 1 b und S. 289, 11); der Auszug des Cod. Vatic. 1343 saec. XI aus A 2 (fränkisch? zwischen 865 und 1100); die sog. Capitula Remedii Curiensis, ein Auszug des 10. Jahrhunderts aus A 2 (der Autorname beruht auf einer Fälschung des ersten Herausgebers Goldast, oben Bd X S. 7, 47; ed. Kunstmann 1836; MSL 102, 1093); ein anderer Auszug des 10. Jahrhunderts aus A 2 in der Merseburger Hs. 110; ein normannischer Auszug des ausgehenden 11. Jahrhunderts aus A 1 in dem Cod. Paris. 3856 und seinen Verwandten (2 Hss. in Rouen) mit Dekreten Nikolaus' II.

1059—61 und ein damit nahe verwandter Auszug aus der A 1 = Recension des Lanfrank in englischen Handschriften; das in England um 1100 gefertigte Exzerpt De accusatoribus (Liebermann, 1901); ein Auszug des 12. Jahrhunderts (nach 1119) aus A 1 im Cod. Vat. 3829. Über den Auszug des Cod. Phillipp. 1764, jetzt in Berlin, saec. X/XI, vgl. Roses Katalog S. 190 f. Zusammenhängende Exzerpte aus Ps. enthalten die Kanonensammlungen der Hss. zu Chartres 172 saec. XI und 424 saec. XIV (Schulte Iter S. 460. 479ff.). — β) Unter den systematischen Kanonensammlungen mit pseudoisidorischem Stoff, von denen hier nur die wichtigsten kurz berührt werden können, ist die älteste die zwischen 883 und 897 wahrscheinlich in Mailand entstandene Collectio Anselmo dedicata, in der A 2 ausgebeutet ist. Regino von Prüm hat in seine Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis (um 906) nur 13 Kapitel aus Ps. aufgenommen. In den Decreta des Burchard von Worms (1012—1022) finden sich zahlreiche pseudoisidorische Exzerpte, die aber zumeist aus der italienischen Collectio Ans. ded. herübergenommen sind; unter dem von Burchard in der Vorrede als Quelle bezeichneten nucleus canonum ist nicht, wie die Ballerini meinten, die pseudoisidorische Sammlung selbst zu verstehen. Auf die Ableitungen aus Burchard, auf das Decretum des Ivo von Chartres um 1095, auf die Collectio tripartita u. s. w. kann nur hingewiesen werden. In der Hauptsache ein Kompendium aus Ps. ist die systematische Sammlung in 74 Titeln (entstanden wohl in Italien unter Leo IX. 1048—54; 17 Hss.), von deren 315 Kapiteln 250 aus Ps. gezogen sind (Thaner 1878, Fournier 1894); die Sammlung hat dem Bischof Anselm von Lucca (gest. 1086) als Quelle gedient. — Die echte Hispana ist in den systematischen Kollektionen zurückgedrängt durch die interpolierten Texte Pseudoisidors. Mit der Aufnahme pseudoisidorischer Dekretalen in das Decretum Gratiani war die Reception der nicht ausgeschiedenen Hauptsätze Pseudoisidors zur unwiderruflichen Thatsache geworden. In der nachgratianischen Kanonistenschule des 12. Jahrhunderts kannte man noch die Originalsammlung (Schulte, Gesch. I, 42).

I 8. Geschichte der Kritik. Nach Hinkmars partiellem Unechtheitsbeweis (oben I 7 a) hat es lange gedauert, bis wieder Zweifel an der Echtheit pseudoisidorischer Figmente erhoben wurden. Von der halb ablehnenden Stellung der Synode von Gerstungen 1085 gegenüber den „illa Isidori dicta“ war bereits die Rede (I 7 c). Eine Aeußerung des Bischofs Stephan von Tournay (1192—1203), in der epist. 251 (MSL 211, 517) an den Papst, hat nicht, wie Wasserschleben (RE^2 Bd XII S. 383) und Friedberg meinen, die pseudoisidorischen Dekretalen im Auge, sondern die Compilatio prima, die Bernhard von Pavia aus Dekretalen vornehmlich Alexanders III. um 1191 gefertigt hatte (oder, weniger wahrscheinlich, eine der vielen vorbernhardischen Sammlungen der Extravaganten desselben Papstes). Stephan schreibt nämlich: Rursus si ventum fuerit ad iudicia, que iure canonico sunt tractanda vel a vobis commissa vel ab ordinariis iudicibus cognoscenda, profertur a venditoribus inextricabilis silva (Bernhard liefert 920 Stücke) decretalium epistolarum quasi sub nomine sancte recordationis (so hätte man von Alexander I. 105?—115? im 12. Jahrhundert gesprochen?), Alexandri pape, et antiquiores sacri canones abiciuntur respuuntur expuuntur. Hoc involucro prolato in medium ea, que in conciliis sanctorum patrum salubriter instituta sunt (= Gratian), nec formam consiliis nec finem negotiis imponunt, prevalentibus epistolis, quas forsitan advocati conductitii sub nomine Romanorum pontificum in apothecis sive cubiculis suis confingunt et conscribunt. Novum volumen (von 1191, nicht 851) ex eis compactum et in scholis solemniter legitur (was außer für Gratian nur für die neuen Dekretalensammlungen zutraf, s. Schulte, Gesch. I, 212) et in foro venaliter exponitur applaudente cetu notariorum, qui in conscribendis suspectis opusculis et laborem suum gaudent imminui et mercedem augeri. — Im 15. Jahrhundert haben Heinrich Kalteisen aus Koblenz, Nikolaus Krebs von Cues (vgl. oben Bd IV S. 363,16; De concord. catholica Lib. III c. 2) und Juan Torquemada (vgl. oben Bd IX S. 545; Summa eccl. II, 101) die Unechtheit der Dekretalen der beiden ältesten Päpste, Clemens und Anacletus, behauptet. Im 16. Jahrhundert wurde zunächst der Verdacht auch auf die folgenden Papstbriefe bis Siricius erstreckt (von Erasmus; von zwei Herausgebern des Corpus iuris canonici, Charles Du Moulin 1554 und Le Conte 1556; von Cassander 1564). Bewiesen wurde die Unechtheit erst durch die Magdeburger Centurien 1559 (s. d. A. Flacius Bd VI S. 90; oben S. 265, 8). Von Antonio Agustins (gest. 1586) kritischer Zurückhaltung war oben I 7 a die Rede. Die Correctores Romani (oben Bd X S. 19,15) hielten 1580 an der Echtheit der pseudoisidorischen Dekretalen fest; einer von

ihnen, der Jesuit Frances de Torres, hatte 1572 die Echtheit der Dekretalen zu retten versucht. Den ergänzungsbedürftigen Beweis der Centuriatoren hat Blondel, reformierter Prediger in Houdan bei Paris (s. d. A. Bd III S. 261), 1628 in seiner gründlichen und epochemachenden Arbeit zuerst mit kritischer Schärfe vervollständigt. Auch diesem in vielen Fragen abschließenden Werke gegenüber hielt die Kurie, deren Standpunkt 1635 in dem Franziskaner Malvasia einen Verteidiger gegen Blondel gefunden hatte, an der Echtheit Pseudoisidors fest, indem sie Blondels Buch am 4. Juli 1661 auf den Index setzte. An die offiziell gebilligte Ansicht hielt sich der Kardinal Aguirre (s. d. A. Bd I S. 258) 1693 in seiner Konziliensammlung. Seitdem ist der Widerspruch gegen den Fälschungsbeweis, den die Ballerini noch auf einige vorher unbezweifelte Stücke ausgedehnt haben, verstummt, mit einziger Ausnahme von Dumonts gänzlich kritikloser Abhandlung 1866. Eine gewisse Strömung innerhalb der katholischen Geschichtsauffassung (Zaccaria, Walter, Phillips, Hefele, Chantral, Margerie, Jungmann S. J., Pitra, das Kirchenlexikon) kämpft noch jetzt, aber ohne Erfolg, für die gröblich unrichtige Auffassung, daß die Fälschung lediglich oder fast ausschließlich das zu ihrer Zeit bereits geltende Recht der Kirche wenn auch unter falscher Etikette wiedergegeben und demgemäß nur ein Minimum an Neuerungen in das Kirchenrecht eingeführt habe; vgl. unten V 2. Dem gegenüber betont auch die katholische Wissenschaft, daß Ps. „in einzelnen Stücken materielle Änderungen des Rechtes ebenso beabsichtigte als verfügte" (Scherer).

II. Die Hispana Gallica Augustodunensis. — Die (mittelbare) Grundlage der pseudoisidorischen Sammlung bildet (s. oben I 2) die Collectio canonum Hispana (MSL 84) in ihrer gallischen Form (Hispana Gallica), wie sie im Cod. Vindobon. 411 saec. IX ex. erhalten ist und wie sie, mit einigen Modifikationen, in dem 1870 verbrannten Kodex des Bischofs Rachio von Straßburg (783—815) enthalten war (ungedruckt). Nur von dieser Form der Hispana steht fest, daß sie im früheren MA. in Gallien verbreitet war. Ihr Text ist durch viele Verderbnisse, oft bis zur Sinnlosigkeit, verunstaltet. Bevor nun die Hisp. Gallica in die Pseudoisidoriana überging, hat einmal ihr Text zahlreiche Emendationen (unten 2 a) und Interpolationen (2 b) erfahren, sodann ist die Vertauschung der Lagen VI und VII (mit den Dekretalen der Hisp. num. 72 i. f. ff.) im Archetyp des zweiten Teils der Gallica eingerenkt, endlich sind ihrem ursprünglichen Bestande einige charakteristische Stücke hinzugefügt worden (2 c). Diese planmäßig ausgeführte Bearbeitung liegt vor in der sog. Hispana der Handschrift von Autun (Augustodunensis), deren genauere Kenntnis Maaßen (1884/85) verdankt wird. Die Augustod. bildet die unmittelbare Grundlage Pseudoisidors in seinen sog. echten Bestandteilen.

II 1. Handschriften. Die ungedruckte Augustod. ist uns nur in zwei Kodices (Vat. 1341 saec. X ex., dazu Ballerini in der Ausgabe der Briefe Leos d. Gr., und Cod. Berol. Hamilton 132 in seiner karolingischen Ergänzung saec. IX, dazu Hinschius 1884 und Maaßen 1885) überliefert; außerdem haben wir wenige Notizen aus drei verschollenen Handschriften von Beauvais, Laon und Noyon.

II 2. Beschreibung und II 3. Quellen. a) Emendationen. Verdorbene Texte der Gallica sind in der Recension von Autun dergestellt „verbessert", daß grammatisch und logisch allerdings ein Sinn, sei es auch nur ein schiefer Sinn, hergestellt und die barbarische Vorlage lesbar gemacht, andererseits aber die Abweichung von der echten Hispana meist nur noch vergrößert oder, hier und da, der Sinn ganz und gar verändert wird. Die Emendationen sind teils freie Phantasie ihres Urhebers, teils stützen sie sich auf die Dionysio-Hadriana.

b) Interpolationen. Gute Texte der Gallica sind an manchen Stellen absichtlich verdrängt. Die Ersatztexte rühren zuweilen aus anderweitiger Überlieferung her, zum größern Teil sind sie aller Ueberlieferung gegenüber neu, d. h. gefälscht. Unter den wenigen zur Interpolation verwerteten echten Quellen steht für die griechischen und afrikanischen Kanonen die Dionysio-Hadriana, deren Version vor der spanischen den Vorzug erhielt, im Vordergrund; die Änderung (non respondeat für respondeat) in can. 32 conc. Agath. stützt sich vielleicht, was Maaßen nicht erwogen hat, auf die dem Interpolator (s. u. II 6, oben I 3 B) wohlbekannte Hibernensis (21, 27 b). Soweit die Änderungen das Produkt freier Erfindung sind, tragen sie mit ihren Spitzen gegen die weltliche Gewalt, die Chorbischöfe u. s. w. (unten II 5) den Stempel pseudoisidorischer Tendenzen; vgl. z. B. c. 7 conc. Hispal. II. (Pseudois. p. 438).

c) Zugaben zur reinen Gallica. Da die Augustodunensis in Pseudoisidors Sammlung übergegangen ist, waren die in sie eingefügten Stücke bereits oben I 2 namhaft

zu machen. An die Hauptzugaben möge kurz erinnert werden: apokryphes Schreiben des Stephanus an Damasus nebst des letztern programmatisch bedeutsamer Antwort (Ps. p. 501. 502), apokryphes Schreiben des Damasus über die Chorbischöfe (l. c. p. 509), die römische Synode unter Gregor II. vom Jahre 721 (l. c. p. 753), wohl auch die (in der reinen Gallica noch fehlenden) canones apostolorum (l. c. p. 26) und die metrische Vorrede des Nicaenum (l. c. p. 257). Die apokryphen Schreiben sind nach Pseudoisidors Methode als ein Mosaik aus echten Autoritäten gearbeitet.

II 4. Entstehungszeit und -Ort. Für den chronologischen Ansatz bleibt nur eine kurze Zeitspanne in den vierziger Jahren des 9. Jahrhunderts offen. Vor Benedikt und Pseudoisidor begegnet nirgends eine Spur der Recension von Autun. Im Jahr 845 (Synode von Meaux c. 44) kann der falsche Brief des Damasus gegen die Chorbischöfe noch nicht vorgelegen haben; vermutlich hat ja die Brutalität von Epernay Juni 846 den Entschluß zur Fälschung gezeitigt (I 4. I 5 a. E.), und die Zurichtung der gallischen Hispana ist die erste, noch verhältnismäßig schüchterne Antwort der Radikalkirchlichen an den ungenierten Laienadel. Da die Augustodunensis nicht erst um 851 von Pseudoisidor, sondern schon um 848 von Benediktus Levita benutzt ist, so mag sie um 847 fertig gewesen und ins Land gegangen sein. Gehört Pseudoisidor der Reimser Provinz an, so hat auch die Hispana von Autun dort ihre Heimat.

II 5. Tendenzen. In den Interpolationen und den an Zahl geringen unechten Additionen (Damasusbriefe) hat der fälschende Redaktor ein System entwickelt oder angedeutet, das in nuce bereits die aktuellen Hauptgedanken (und auch einige Nebenideen: Incest, Wiederweihung) Pseudoisidors enthält. Schon wird die Beseitigung des Instituts der Chorbischöfe gefordert; schon hat sich der Fälscher all die Garantien ausgedacht, die den Bischöfen gegen Vergewaltigung und Absetzung Schutz bieten sollen (oben I 5 B a—c). — Schon war auch der Plan der pseudoisidorischen Dekretalen fertig. Wie nämlich Benedikt (IV a. Anf.) und sogar noch Pseudoisidor (p. 17 21) durch ein System von Vorbehalten und (versteckten oder offenen) Ankündigungen verraten, daß ihr Vorrat noch lange nicht erschöpft sei, so läßt auch die Augustod. den falschen Damasus (gest. 384!) von „decreta patrum", „innumerabilia decretorum testimonia" und von dem, was „sancti patres definiverunt et nostri praedecessores apostolica auctoritate roboraverunt" (Ps. p. 505. 507. 503) reden.

II 6. Verfasser. Alle Anzeichen (vgl. unten II 9) deuten darauf hin, daß die neue Recension der gallischen Hispana in der Werkstätte Pseudoisidors geglättet, zurecht interpoliert und mit den zum Teil charakteristischen Einschiebseln herausgeputzt worden ist.

II 7. Benutzung. Mangels einer Ausgabe und genauerer Untersuchungen, insbesondere aber wegen der textlichen Koincidenz mit Pseudoisidor ist über die nachpseudoisidorische Benutzung der Augustod. wenig ermittelt und zu ermitteln. Auf die Rolle, die in der Bearbeitungsgeschichte der Pseudoisidoriana (Handschriftenklassen A/B, B, C) unserer recensierten Hispana zufällt, ist oben (I 1. I 7 f α) aufmerksam gemacht worden.

II 8. Geschichte der Kritik. Wasserschleben und Hinschius sahen in den Zugaben irrtümlicherweise spätere Interpolationen der Hispana aus Pseudoisidor. Was schon die Ballerini, Spittler, Biener und Knust ahnten (vgl. Knusts Worte [1832]: „Isidorum illas" [epistolas Stephani et Damasi] „tanquam primitias et praecursores tali codici intulisse et sic viam ad scopum sibi patefecisse haud immerito dici potest", s. unten II 9), hat Maaßen in methodisch unanfechtbarer Beweisführung zu einem sichern Besitze der Wissenschaft erarbeitet.

II 9. Beziehungen der Augustodunensis zu den anderen pseudoisidorischen Fälschungen. Ein Auszug aus Pseudoisidor kann die Augustod. u. a. um deswillen nicht sein, weil der Typus der Gallica in der Augustod. weit reiner bewahrt ist als bei Pseudoisidor, und weil der letztere in der Behebung der Verwirrung im zweiten Teil der Gallica durch einen neuen Anlauf einen wesentlichen Fortschritt gegenüber der Augustod. erzielt, indem er die chronologische Folge der Päpste herstellt und damit die Vertauschung der Lagen II (mit den Briefen der Hisp. num. 9 in.—40 in.) und IV (= Hisp. num. 59 med.—65 in.) im Archetyp der Gallica wieder gut macht. Ebensowenig ist die Annahme einer gemeinsamen Quelle möglich. So bleibt nur das oben (II zu Anfang) bezeichnete Filiationsverhältnis zwischen der Augustod. und Pseudoisidor übrig. In der Analyse I 2 sind bereits die Genuina und Falsa, die großen Partien und die Einzelstücke aufgezählt, die Pseudoisidor aus der Gallica, insonderheit aus der Augustod. her-

übergenommen hat. Auf letztere als auf die unmittelbare Quelle Pseudoisidors (Klasse A 1) führen einmal die identische Textrecension (oben II 2 a. b), ferner einige gemeinsame Eigentümlichkeiten in der Zerteilung und Verbindung der Dekretalen, endlich die Wiederkehr sämtlicher Einschaltungen der Augustod. (oben II 2 c) bei Pseudoisidor. Vermehrt hat dieser die Augustod. um seine eignen neuen Fälschungen, um fremde Apokryphen und um echte Stücke, welche letztern beiden Materialgruppen zwar nicht der Emendation (weil ihr Text im Gegensatz zu dem der Gallica in leidlichem Zustand war), wohl aber, gleich den Texten der Gallica, ab und zu der Interpolation (z. B. Ps. p. 292. 665, oben S. 271, 8, 272, 15) unterzogen worden sind. — Wie Pseudoisidor, so hat schon Benediktus Levita für seine Hispana-Texte in einer Anzahl von Fällen (z. B. 1, 401. 3, 109. 391) die Augustod. benutzt.

Die Hispana der Hs. von Autun dient im Hinblick auf Pseudoisidors Sammlung, ähnlich wie die Kapitel Angilrams, einem Doppelzweck. Zunächst stellt sie sich offensichtlich als eine Vorarbeit, als ein Ausstattungsstück im pseudoisidorischen Fälschungsbureau, dar; sie war gefertigt zum Zwecke der Verbindung mit dem in Bereitschaft gehaltenen, aber wohl vorerst noch über den embryonalen Zustand nicht hinausgediehenen Vollapparate des Dekretalenfälschers, der aus begreiflichen Gründen zur Einhüllung seines Betrugs nicht den wenig präsentabeln Mantel der allzu verderbten echten Gallica, sondern das säuberlich geflickte und aufgebügelte Kleid seiner Augustod. verwenden mochte. Zugleich aber ist die neue Recension mit ihren tendenziösen Interpolationen und ihren schon ganz im Geist der späteren großen Fälschung gehaltenen Einschiebseln eine für das Publikum, zur buchmäßigen Verbreitung, bestimmte Neuausgabe der Hispana. Mit ihr wollte Pseudoisidor das Terrain sondieren und dem größern, im Vorbereitungsstadium befindlichen Unternehmen die Wege bereiten.

III. Die sog. Capitula Angilramni (Hadriani). Diese kleine Sammlung (ed. Hinschius, 1863) von meist kurzen Stücken (51 + 20 nach der nicht ursprünglichen Zählung), die sich fast ausnahmslos auf die Anklagen gegen Kleriker, besonders Bischöfe beziehen (s. oben Bd I S. 524), also das pseudoisidorische Hauptthema behandeln, kann hier nur in ihrem Verhältnis zu Benediktus Levita und zu Pseudoisidor näher betrachtet werden. Daß die Capitula eine Fälschung sind (so Blascus, Ballerini, Knust, Hefele, Phillips, Walter, Richter, Rettberg, Göcke, Weizsäcker, Hinschius, Friedberg, Scherer, Conrat u. a.; für die Echtheit zuletzt Eichhorn, Theiner), daß sie mit dem angeblichen Autor, dem Papste Hadrian I. (772—795) nichts (und ebensowenig mit dem Bischof Angilram von Metz, wie Baluze und früher Wasserschleben glaubten) zu schaffen haben, vielmehr in engem Zusammenhang mit Pseudoisidor stehen, ist die heutzutage überall durchgedrungene Annahme älterer und neuerer Forscher. In den Handschriften bilden die Kapitel fast immer einen Anhang zum vollständigen Pseudoisidor (Klasse A 1, während sie in den kürzenden Hss. der Klasse A 2 meist weggelassen sind).

a) Verhältnis zu den Decretales pseudoisidorianae. Hier stehen bezw. standen sich drei Ansichten gegenüber. Nach den einen (Blascus, Ballerini, Eichhorn, Theiner) sollten die Capitula Angilramni ein Exzerpt aus Pseudoisidor sein. Nach andern (Wasserschleben, Richter, Hinschius, Friedberg, Scherer) wären umgekehrt die Kapitel eine Quelle der falschen Dekretalen. Die dritten (z. B. Göcke, zuletzt Simson und Fournier) meinten, Pseudoangilram, (Benediktus) und Pseudoisidor greifen sämtlich auf dieselbe dritte Vorlage zurück, und zwar auf die pseudoisidorischen Materialien, deren Wortlaut und Inhalt in den Capitula am wenigsten, (in den Kapitularien stärker), in den Dekretalen am stärksten verändert sei. Die erste, jetzt veraltete Annahme ist bodenlos, die dritte arbeitet ohne zwingende Gründe mit den famosen schedulae. M. E. hat man dabei stehen zu bleiben, daß Angilrams Kapitel ohne Benutzung Pseudoisidors und ohne nachträgliche Einschübe aus ihm gefertigt und von Pseudoisidor — neben Benediktus und neben den Originalen, vgl. IV 9 a — als Stoff verwertet sind. Einen großen Teil der Kapitel hat Ps. in den Dekretalen von Julius (p. 467) und Felix II. (p. 485) der Synode von Nicäa untergeschoben.

b) Das Verhältnis der Kapitel Angilrams zu den Capitularia Benedicti (lib. I—III), mit denen sie häufig, aber nicht immer Wort für Wort übereinstimmen, legt man sich (abgesehen von der unter a an dritter Stelle erwähnten Meinung) bald so zurecht, daß Angilrams Parallelstücke aus Benedikts Sammlung geflossen seien (Hinschius), bald so, daß umgekehrt Benedikt den Angilram als Quelle benutzt habe (Wasserschleben). Beide Formeln sind m. E. für die Erklärung der obwaltenden Beziehungen zu einfach, weswegen keine von beiden ohne Gewaltsamkeiten (z. B. ohne den

als deus ex machina eingreifenden Irrtum der Abschreiber) auskommen kann. Der verwickelte Thatbestand wird an anderem Orte darzulegen sein; zwischen Benedikt und Angilram scheinen mehrschichtige Hin- und Herbenutzungen stattgefunden zu haben, vgl. z. B. die Entwickelungsreihe: Conc. Afric. c. 96 D., römische Synode von 501, Ben. 3, 108, Add. IV. 22, Ben. 2, 381 f; 3, 307 = Angilr. c. 9). Für die Kapitel Angilrams in ihren Beziehungen zu den Kapitularien scheint mir also die Annahme Haucks zuzutreffen, daß die Frage der Priorität des einen oder andern Buchs nicht reinlich zu lösen sei. — Über das Verhältnis Angilrams zur vierten Additio Benedikts vgl. u. IV 9. Aus dieser Additio ergiebt sich, daß Ps. in der damals vorliegenden unfertigen Recension die Capitula (ganz oder teilweise) nicht Hadrian I., sondern römischen Synoden zuschreiben wollte.

c) Chronologische Folgerungen. Die Ausarbeitung der Capitula scheint zum Teil vor ca. 848 (wegen der Benutzung bei Benedikt), die Vollendung später, aber vor ca. 851 (wegen der Benutzung bei Pseudoisidor) zu fallen. Ob die fertigen Kapitel vor den Dekretalen veröffentlicht worden sind, etwa um, wie die Augustod. (II 9), als Fühler ausgesteckt zu werden, wissen wir nicht.

d) Verfasser, Heimat. Längst hat man in den Capitula, wegen der engen Verwandtschaft nach Methode und Inhalt, eine pars fraudis Isidorianae gesehen (Ballerini, Spittler, Göcke, Phillips, Walter, Richter, Hinschius, Friedberg u. a.); mehr als eine plausible Vermutung ist die Verfasserschaft Pseudoisidors nicht, und wohl mit demselben Recht könnte man auf Benediktus raten. Wenn Lot aus cap. 22, das von dem Titel Primas handelt, auf einen „ohne Zweifel" der Diöcese Metz angehörenden Gegner des Drogo (vicarius Galliarum et Germaniarum 844) als den Verfasser schließt, so ist dies um so willkürlicher, als außer Benediktus (3, 29. 439; vgl. Conc. Afric. c. 6 D.) auch Pseudoisidor den Vikariat des Drogo aufs Lebhafteste bekämpft (Hinschius Kirchenrecht I, 596). Angilrams Kapitel dienten den falschen Dekretalen als Vorarbeit und wurden, wohl spätestens gleichzeitig mit letztern (A 1), als handliche Strafprozeßordnung für das Anklageverfahren gegen Bischöfe zu dem Zwecke ausgegeben, um auch als selbstständiges Schriftchen verbreitet zu werden. Die wahrscheinliche Heimat der so eng mit Pseudoisidor verknüpften Kapitel ist die Kirchenprovinz Reims, wo sie auch zuerst 870 von dem Erzbischof Hinkmar, und zwar mit Bezweifelung der Echtheit („sententiae, quae dicuntur ex Graecis et Latinis canonibus collectae"), erwähnt werden.

IV. Benediktus Levita. Unter diesem Namen erscheint ungefähr gleichzeitig mit Pseudoisidor eine Sammlung angeblicher Kapitularien, die sich für eine auf Befehl des verstorbenen Erzbischofs Otgar von Mainz zusammengestellte Ergänzung der Sammlung echter Kapitularien von Ansegisus ausgiebt und ihr Material vorwiegend dem Archiv der Mainzer Kirche entnommen haben will. Der Verfasser versichert, an den vorgefundenen Texten nichts geändert zu haben. Wie sich Ps. die Veröffentlichung weiterer Dekretalen vorbehalten hatte, so sieht auch Benedikt sein Werk nicht für abgeschlossen an; er fordert andere zur Fortsetzung seiner Sammlung auf.

IV 1. Handschriften. Ausgaben. Die Handschriften unterscheiden sich sehr wenig in der Textgestalt, dagegen sehr erheblich in der Vollständigkeit. Die ganze Sammlung überliefern der Gothanus I 84 saec. X ex., der Vat. Pal. 583 saec. IX vel X (daraus abgeleitet Vat. reg. 974 saec. X vel XI), und der verschollene Bellovacensis, von dem drei junge Abschriften (Vallicell. C 16, Vat. 4982, Vat. reg. 291) vorliegen; relativ vollständig sind ferner die Hss. Paris 4634 saec. IX vel X und 4636 saec. IX ex. Nur einzelne Bücher oder Buchfragmente enthalten die Codd. Abrincatensis 145 saec. XII, Barcinonensis 40 saec. XI, Sangallensis 727 saec. X vel XI, Vat. reg. 447 saec. IX vel X, Paris. 4637 saec. X vel XI; auch die Additionen wurden gesondert abgeschrieben. Exzerpte liegen vor in den Manuskripten von Metz 10. Jahrh., Montpellier H. 137, 11. oder 12. Jahrh., Paris 3839 A 9. Jahrh., 4635, 10. Jahrh., Chartres 11. Jahrh. u. s. w. Häufig erscheint in den Handschriften Benediktus verbunden mit Ansegis, niemals dagegen mit Pseudoisidor oder Angilram.

Die ältesten Ausgaben sind lückenhaft. Tilius wollte seinem Abdruck des Ansegisus (Paris 1548) den Benediktus anfügen, kam aber nur bis Buch II cap. 386. Eines der seltenen Exemplare dieses Abdrucks gelangte in den Besitz von Petrus Pithoeus, der seine Vorlage aus zwei Handschriften ergänzte und Paris 1588 (Nachdrucke: 1603, 1613, 1640) herausgab; auch sein Text des Benediktus ist noch unvollständig. Grundlegend und die Textgestalt im wesentlichen abschließend ist die Ausgabe von Steph. Baluzius,

Capitularia regum Francorum Tom. I (Paris 1677) col. 801—1232 (mehrfach nachgedruckt, zuletzt in Walters Corpus iuris Germanici antiqui T. II, 1824, p. 491—862; die Praefatio bei Gallandius T. II p. 615—676). Für die Ausgabe der MG Leges II 2 (1837), p. 39—158 (Nachdruck in MSL 97) ist durch Pertz der Gothanus herangezogen worden. Die metrischen Stücke sind neuerdings von Dümmler in MG Poetae aevi Karol. T. II p. 673 ediert. Mit der Ausgabe in MG Capit. III ist der Unterzeichnete betraut worden.

IV 2. Beschreibung. Das Vorbild der Komposition hat Ansegisus' Sammlung echter Kapitularien (MG Capit. I p. 394—450; vgl. oben Bd I S. 560 f.) abgegeben. Aehnlich wie Ansegisus, der Abt von Fontanella, auf eine kurze metrische Vorrede in zwei Distichen und auf eine praefatio in Prosa seine vier Bücher nebst vorangehenden Rubrikenverzeichnissen, sowie drei Appendices folgen läßt, so teilt Benediktus, der Levite von Mainz, seine Sammlung der Pseudokapitularien in drei Bücher (als liber quintus, sextus, septimus bezeichnet), sowie vier Additiones; und dem ersten Buche gehen voran a) eine kurze metrische Vorrede in sieben Distichen, b) Incipit sequentium capitulorum praefatio, ein Vorwort in Prosa über Entstehung, Inhalt und Plan der Sammlung, c) Incipiunt versus de praedictis principibus, ein Lobgedicht in 38 Distichen auf das Haus der Karolinger von Pippin und Karlmann bis herab zu den Söhnen Ludwigs d. Fr. Das erste Stück verweist auf das zweite, dieses auf das dritte. Bedeutende Autoritäten (Roth, Scherer, Brunner) haben angenommen, die genannten drei Einleitungsstücke seien eine erheblich spätere Zuthat, u. a. weil in dem Synodalschreiben von Quierzy 858 sich Irrtümer hinsichtlich der Synode von Lestines fänden, die auf das Fehlen der praefatio noch im Jahre 858 schließen lassen. Demgegenüber hat Maaßen m. E. den durchschlagenden Nachweis erbracht, daß die Stücke von Haus aus die Einleitung zu Benedikts Sammlung bildeten; Hinkmars Irrtum vom Jahre 858 ruht auf flüchtiger Lektüre oder auf Gedächtnisschwäche; auch hätte, wie man vielleicht Maaßens Gründen beifügen darf, die Kongruenz mit Ansegis ursprünglich eine bedeutende Lücke aufgewiesen, wenn zuerst die Präambeln fehlten.

Mit kluger Berechnung (s. u. IV 5 a. E.) hat Benedikt an die Spitze seines ersten Buches drei echte Texte aus dem Briefwechsel des Bonifatius von Mainz gestellt, nämlich den Brief des Papstes Zacharias (J. 2275) vom 31. Oktober 745 an den Klerus und die weltlichen Großen in Gallien und in den fränkischen Provinzen mit der Anerkennung eines Konzils des Bonifatius (von 745), sodann das Konzil vom 21. April 742 (sog. Concilium Germanicum), drittens die andere von Karlmann gehaltene Reichssynode zu Lestines vom 1. März 743.

Innerhalb der drei Bücher und der zwei letzten, hier allein in Betracht kommenden Additionen folgen sich die einzelnen Kapitel (zusammen 1721, alle Anhänge mitgerechnet) ohne sachliche oder historische Ordnung. In dieser scheinbaren Planlosigkeit steckt natürlich der Plan, die Entdeckung der in das Chaos eingestreuten Fälschungen zu erschweren. Übrigens haben vielfach die einer und derselben (echten) Quelle entlehnten Kapitel die Ordnung des Originals (oder auch eine Inversion dieser Ordnung) festgehalten, so daß sich nach der Provenienz Reihen und Mischreihen, welch letztere aus einer Mehrheit von Vorlagen gebildet sind, unterscheiden lassen. Nicht mit Unrecht kann das Werk Benedikts, abgesehen von den neuen Figmenten und den Interpolationen, als eine rohe Vereinigung von Kollektaneen bezeichnet werden.

Die einzelnen Kapitel sind nach Ansegisus' Rezept mit Inhaltsangaben versehen. Diese Rubriken gehören zum Teil schon den Originalen, zum Teil erst Benedikt an. Zu Rubrikenverzeichnissen zusammengefaßt, werden sie vor den einzelnen Büchern wiederholt; auch hier war Ansegis' Vorgang maßgebend.

Mit Urheberangaben, sei es echten bezw. richtigen oder falschen, ist Benedikt verhältnismäßig sehr sparsam. Der Mangel der Inskriptionen vor den einzelnen Stücken hatte zunächst nichts Auffälliges an sich, da auch bei Ansegis die Herkunft der Kapitel nicht näher bezeichnet war. Für diese Nachahmung des Abtes von Fontanella hatte Benedikt seine guten Gründe (unten IV 3); er wäre auch in der Auswahl der Namen weit mehr beschränkt gewesen als Pseudoisidor, der nur keck zuzugreifen brauchte.

Manche Kapitel, die wörtlich oder fast wörtlich gleichlauten, finden sich wiederholt oder mehrfach wiederholt; so sind in Buch III mehr als 100, in Add. IV mehr als 90 Kapitel nochmals aufgenommen. Benedikt (praef.) will glauben machen, daß ihn Zeitmangel an der Emendation der in seinen Materialien vorgefundenen duplicata vel triplicata gehindert habe. In Wahrheit entspringen die Wiederholungen, wie bei

Pseudoisidor (I 5 B), kluger Berechnung; wo die Tendenz das Wort hat, will sich der Autor durch Massenwirkung auch den Schwerhörigen vernehmbar machen, und wo Reform oder Einschärfung nicht beabsichtigt ist, soll die Fülle des Stoffs die Hülle der Fälschungen abgeben.

Von den Additionen ist die erste, die nur in wenigen Handschriften mitabgeschrieben wurde, eine Wiedergabe des Aachener Capitulare monasticum vom 10. Juli 817 (MG Cap. I, 343); die Add. I. wird in Benedikts praefatio als Schlußpartie des 3. Buches angekündigt, und sie wurde auch vereinzelt in Handschriften diesem Buche zugezählt. Die zweite Additio deckt sich mit c. 35—62 der von der Reformpartei erstatteten Episcoporum ad Hludowicum imp. relatio vom August 829 (MG Cap. II, 39—51); diese capitula sollen nach ihrer Überschrift als „postmodum a fidelibus reperta" inseriert sein. In der dritten Additio sind wenige echte Kapitularien mit vielen falschen nach derselben Methode wie im Hauptwerk durcheinander gemengt. Besondere Eigentümlichkeiten weist die vierte Additio auf. Aus einem größeren Quellenkreis werden 170 Exzerpte, die, häufiger als in den „Büchern" und Pseudoisidor nicht nur hierin sich annähernd, mit Inskriptionen (teils richtigen, teils unrichtigen) versehen sind, ebenfalls in wirrer Folge zusammengewürfelt; in ihrer Überschrift nimmt Pseudo-Karl d. Gr. selbst das Wort und spricht: Sequentia quaedam capitula ex sanctorum patrum decretis (darunter pseudoisidorische Dekretalen, s. unten IV 9 b) et imperatorum edictis colligere curavimus atque inter nostra capitula, lege firmissima tenenda, generali consultu Erchembaldo cancellario nostro inserere iussimus.

IV 3. Quellen. In der Vorrede, wo der Verfasser seine Zuverlässigkeit auf Kosten des Ansegisus unverfroren herausstreicht, versichert Benedikt, seine Sammlung (Buch I—III) enthalte Kapitularien Pippins, Karls d. Gr. und Ludwigs d. Fr., die von Ansegisus übersehen oder ausgeschlossen worden seien; von anderen Quellen sollen nur benutzt sein die drei Stücke an der Spitze des 1. Buchs (s. oben), die dem Pentateuch entlehnten Kapitel 2, 1—53 und die meist aus der Dionysio-Hadriana angeblich auf Befehl Karls von Bischof Paulinus, von Alkuin (Albinus) und von anderen Magistern ausgezogenen Kapitel 3, 1—122. Das oben erwähnte Schweigen Benedikts über die Herkunft der meisten Kapitel soll sich also der Leser dahin deuten, daß sie als echte Reichsgesetze angesehen werden wollen.

In Wahrheit besteht Benedikts Sammlung nur zum Teil, etwa zu einem Viertel, aus echten Kapitularien. Immerhin und begreiflicherweise sind sie viel energischer herangezogen als bei Pseudoisidor; die Benutzung reicht hinauf bis zum Jahr 596 (Childeberti II. Decretio) und herunter bis zum Jahr 829. Zahlreiche Kapitularientexte haben sich aber Interpolationen gefallen lassen müssen. Der Kapitularienstoff, über den der Fälscher verfügt, geht zum Teil über das Material des Ansegisus hinaus. Wo dem Sammler neben Ansegisus die Originale zur Verfügung standen, hat er bald jenen, bald diese bevorzugt, wie ja auch Pseudoisidor, wo ihm eine Zwischenquelle fließt, sich neben ihr an die Originale hält. — In ihrer überwiegenden Masse sind Benedikts Kapitularien unecht. Seine Pseudokapitularien hat sich Benedikt nur zum kleinsten Teil frei erdacht; die meisten geben echte, namentlich kirchliche Quellen wieder, die unter Verschweigung ihrer Herkunft zu fränkischen Reichsgesetzen ungefälscht und dabei vielfach der Interpolation (Kürzung, Erweiterung, Veränderung) unterzogen werden. Das einzelne Kapitel bei Benedikt reproduziert in der Regel nur ein Exzerpt aus einer einzigen Quelle; ausnahmsweise wird auch bei ihm in Pseudoisidors Mosaikmanier gearbeitet.

Um den Nachweis der benutzten Quellen hat sich das Hauptverdienst Etienne Baluze erworben. Knusts teilweise verdienstliche Nachträge bedürfen strenger Nachprüfung und lassen immer noch für Ergänzungen Raum.

Über das Verhältnis Benedikts zu Pseudoisidor und dessen Materialien ist erst unten IV 9 zu sprechen; von seiner Benutzung der pseudoisidorischen Hispana von Autun war oben II 9 die Rede, und seine Verschlingung mit Angilram ist oben III b berührt. Die fälschlich für Kapitularien ausgegebenen echten Stücke hat Benedikt in der Mehrzahl demselben Quellenrepertoir entlehnt, aus dem auch Pseudoisidor unmittelbar oder mittelbar geschöpft hat (Bibel, Konzilien, Dekretalen, irische Kanonensammlung, römisches Recht, leges barbarorum, Bußbücher, Kirchenväter und spätere theologische Litteratur, Schreiben von Bischöfen). Wenn Benedikt mit seinem Quellenkreis einerseits hinter dem falschen Isidor manchfach zurückbleibt, was hier im einzelnen nicht gezeigt werden kann, so hat er ihn auf der andern Seite nicht selten überschritten. Von Konzilien z. B. benutzt Benedikt im Gegensatz zu Pseudoisidors Dekretalen: Concilia Ancyranum 314, Araus. I. 441,

Arelatense 813, Arvernense I. 535, Augustodunense (Leudegarii episcopi Aug.) 663—680, Aurelianense I. 511, Autissiodor. 573—603, Bracarense II. 572, Cabilonense 813, Carthaginense II. und V. (Hisp.), Epaonense 517, Ephesinum 431, Germanicum 742, Ilerdense 523, Matisconense I. 583 und II. 585, Parisiense V. 614, S. Patricii synodus altera, Conce. Remens. 627—630 und 813, Tarraconense 516, Toletanum I. 398 und VII. 646, Turonenso II. 567 und 813, Valentinum 374, Vasense I. 442, endlich eine burgundische Synode um 800—840 (von mir rekonstruiert NA 29, 308). Von Kanonensammlungen hat er außer den bei Pseudoisidor benutzten Kollektionen die Breviatio canonum des Fulgentius Ferrandus vor sich. Von römischem Recht, das er stärker als Pseudoisidor ausbeutet, benutzt Benedikt außer dem Breviar mit einem vervollständigten 16. Buch des Theodosianus (vgl. 2, 366 constitutio ad Ablabium) und außer den Epitomae Aegidii und Parisina des Ferneren die const. Theodosii II. et Valent. III. ad Albinum 430 (2, 99; Haenel Corp. legum p. 241 b), eine Konstitution von Valentinian und Marcian 452 und namentlich, was Conrat ermittelt hat, die Summa de ordine ecclesiastico, einen Auszug aus Julians Epitome Novellarum. Außer der lex Wisigothorum exzerpiert Benedikt eine kirchliche Bearbeitung des baierischen Gesetzes (die sog. lex Baiuw. canonice compta). Eine von Pseudoisidor überhaupt bei Seite gelassene Quellengruppe sind die Capitula episcoporum; Benedikt hat für seine Zwecke brauchbar gefunden das Capitulare primum und alterum des Bischofs Theodulf von Orléans, sowie verlorene Diöcesanstatuten, die (vgl. meine Studien) aus Benedikt und den Capitula Frisingensia wiederhergestellt werden können. Sogar die Formulae imperiales (MG Form. p. 296) sind von Benediktus fruktifiziert worden. — Die hauptsächlichsten Zwischenquellen für Benedikt bilden, ähnlich wie für Pseudoisidor, die Hispana (von Autun), die Dionysio-Hadriana, die Epitome Hadriani, die Quesnelliana, der Briefwechsel des Bonifatius von Mainz u. s. w.; andere Zwischenquellen harren noch der Ermittelung. Über den von Benedikt angegebenen Fundort des Materials s. unten IV 4.

Trotz aller Eingriffe in den Text der echten Vorlagen ist Benedikts Verarbeitung der Quellen eine schwächliche; nur selten hat er sich bewogen gefunden, die benutzten, oft gar nicht im Stil der Frankenkönige redenden Texte in die Form von Kapitularien umzugießen; in der Anpassung der Fälschungen an die echten Vorbilder ist Pseudoisidor zweifellos der größere Künstler. Immerhin bewies Benedikt bei der Auswahl der Quellen und bei der Redaktion seiner Figmente soviel Verständnis für den nüchtern sachlichen Stil der fränkischen Kanzleien, daß seine Kapitel sich klarer und juristisch weit präziser lesen als die oft verschwommenen, dem Schwulst spätrömischer Rhetorik nacheifernden Dekretalen Pseudoisidors.

IV 4. Entstehungszeit und -Ort. a) Zeit. Sind die einleitenden Distichen vom Verfasser selbst gleichzeitig mit seinen drei Büchern veröffentlicht (oben IV 2), so ergiebt sich aus den Versen als terminus post quem für die Vollendung der 21. April 847 (so zuerst Hinschius; zustimmend Wasserschleben, Dove, Dümmler, Herrmann, Walter-Gerlach, Ranke, Langen, Scherer, Lot u. a.). Denn während der dichtende Benedikt von lebenden Personen im Präsens redet (Versus de principibus: Hludowicus ... imperat, Hlotharius ... vebit, Karolus ... retentat), spricht er von Verstorbenen durchweg in der Vergangenheit (a. a. O.: Pippinus ... micuit, Karolus ... rexit, Hludowicus ... consuluit), und so auch von dem Mainzer Erzbischof Otgar, dessen Todestag der 21. April 847 ist (metrische Vorrede: Autcario demum, quem tunc Mogontia summum Pontificem tenuit). Gegen dieses Argument können die schwachen Einwendungen von Simson, nach dem die Verse den Charakter einer auch von der Vergangenheit im Präsens redenden Inschrift an sich tragen sollen, natürlich nicht aufkommen. Auf die Zeit nach 843 führen die in dem Lobgedicht besungenen derzeitigen Herrscher Ludwig der Deutsche, Kaiser Lothar und Karl der Kahle, auf die Zeit nach Juni 846 (Reichstag von Epernay) die oben I 4. I 5 a. E. angestellten allgemeinen Erwägungen (so schon Weizsäcker). Der terminus ante quem läßt sich nicht genauer bestimmen; er verschwimmt in die Jahre 848—850 hinein, vgl. auch unten IV 7. 9. — Die vierte und relativ jüngste Additio fällt noch vor die Veröffentlichung der pseudoisidorischen Dekretalen. Sonach werden die Additionen ungefähr gleichzeitig mit dem Hauptwerke ausgegeben sein (a. M. Baluze, Wasserschleben). Ob die drei Bücher (nebst Add. I.?) zunächst selbstständig veröffentlicht worden sind oder ob Benedikts große Fälschung alsbald im vollen Umfange an die Öffentlichkeit trat, können wir nicht wissen. Auch wenn die Veröffent-

lichung auf einmal erfolgt sein sollte, kommt doch mindestens der Additio quarta eine relative Posteriorität zu (an eine zeitliche denken z. B. Scherer, Conrat): erst bei ihrer Zusammensetzung verfügte Benedikt über die falschen Dekretalen (mit einem Text avant la lettre), während sich in sämtlichen vorhergehenden Teilen seiner Arbeit keine textlichen Spuren davon finden.

b) Als Abfassungsort der falschen Kapitularien hat bis vor einem Menschenalter unbezweifelt Mainz gegolten. Benedikts metrischer Prolog erzählt nämlich, wie bereits bemerkt ist, daß der Levite auf Befehl des Erzbischofs Otgar von Mainz der Sammlung des Ansegis die drei neuen Bücher hinzugefügt habe, und in der praefatio behauptet der Sammler: haec capitula . in diversis locis et in diversis scedulis sparsim invenimus, et maxime in sanctae Mogontiacensis metropolis ecclesiae scrinio a Riculfo (gest. 813; über ihn s. auch Ben. 3, 281) eiusdem sanctae sedis metropolitano recondita et demum ab Autgario secundo eius successore . inventa repperimus, quae in hoc opusculo . inserere maluimus. Benedikt hatte das unerhörte Glück, mit diesen erlogenen Behauptungen über den Schauplatz seiner Wirksamkeit und über den Hauptfundort seiner Materialien mehr als 8 Jahrhunderte hindurch vollen Glauben zu finden, halben Glauben sogar noch bei Wasserschleben, Hinschius (zweifelnd), Dove und neuestens (1903) bei Lot, die wenigstens den Anfang des Opus nach Mainz verlegen, während allerdings die Vollendung bezw. Veröffentlichung nach dem Tode Otgars in Westfranken (Reims) erfolgt sein soll. Ein notorischer Fälscher wie Benedikt wird uns so wenig auf seine Spur verhelfen, wie etwa ein Einbrecher seine Visitenkarte am Thatort zurückläßt. Gerade darum, weil Benedikt, um die Entlarvung des Betrugs zu erschweren, den Verdacht nach Mainz ablenkt, ist Mainz der Entstehungsort nicht. Diese vor der Kritik allein stichhaltige Folgerung erhält soviel anderweitige Unterstützung, daß nichts sicherer sein dürfte als die neuere, von Noorden und Roth begründete, von Simson, Brunner, Maaßen, Scherer, Lurz, Gietl, Hauck u. a. noch entschiedener vertretene Ansicht, Benedikt habe mit Mainz nicht das Mindeste zu schaffen. Benedikts Bekämpfung der Chorbischöfe wäre auf ostfränkischem Boden nicht zu verstehen (oben I 4 b β; a. M. Lot, der in bedenklicher Beweisführung die Kapitularien für eine Mainzer Oppositionsschrift gegen Hraban erklärt), ebensowenig seine Stellungnahme gegen die Säkularisationen; und Erzbischof Hraban von Mainz (847—856) hat die angeblich an seinem Sitz, angeblich auf Befehl seines Vorgängers gefälschten Kapitularien nicht gekannt. Der sogenannte Mainzer Levite ist, worauf Brunner aufmerksam gemacht hat, in der Geographie seiner Heimat so schwach beschlagen, daß er nicht einmal weiß, auf welcher Seite des Rheins die Stadt Mainz liegt; er dichtet nämlich Ludwig den Deutschen also an: Hludowicus enim fluvii cis litora Reni Imperat et gentes comprimit ecce feras, und doch waren die von der Kultur noch nicht beleckten Stämme und der Hauptteil von Ludwigs Reich rechtsrheinisch, also von Mainz aus gesehen trans litora Reni. Unbedenklich ist der heute herrschenden Meinung beizutreten, wonach Benedikts Werk Westfranken angehört; dorthin weisen u. a. die Feindseligkeit gegen das Institut der Chorbischöfe, die frühesten Benutzungen und die überwiegende Verbreitung (unten IV 7). Die nahen Beziehungen zwischen Benedikt und Pseudoisidor (unten IV 9) führen speziell zu der zwar nicht gesicherten, aber wahrscheinlichen Annahme, daß auch die Pseudokapitularien in der Reimser Erzdiöcese gesammelt und herausgegeben sind (so Roth u. a.). Die Bekanntschaft mit ostfränkischem Material (Wormser und Mainzer Synoden, Briefe des Bonifatius; Lex Baiuwariorum?) in Reims macht keine unüberwindlichen Schwierigkeiten; die Epistolae Bonifatii z. B. sind auch Hinkmar von Reims bekannt.

Ist Benedikt nie in Mainz gewesen, so haben auch die scedulae des Archivs der Mainzer Kirche nur in der Phantasie des Betrügers und der Betrogenen existiert. Für die ungemeine Klugheit des Fälschers zeugt es, wie er sich für den (nicht wahrscheinlichen) Fall der Durchsuchung des Mainzer Archivs und für deren teilweise negativen Erfolg eine Hinterthür (in diversis locis!) offen zu halten weiß.

IV 5. Inhalt und Tendenzen. Soweit sich Benedikts Sammlung aus echten Kapitularien und aus anderem dem geltenden Recht gegenüber unverfänglichen Stoff zusammensetzt, berührt sie eine solche Menge von Materien, daß eine Aufzählung an diesem Orte sich verbietet. In der Stoffbeherrschung ist Benedikt weit vielseitiger als der auf ein Thema beinah eingeschworene Dekretalenfälscher; das Kapitularienwerk gleicht viel eher einem Kompendium des Kirchenrechts als die Kanonensammlung Pseudoisidors. Auch Gegenstände des rein weltlichen Rechts werden in gewissem Umfange behandelt. Der praktischen Verwendbarkeit von B.s Rechtsbuch mußten freilich die zahlreichen Widersprüche, an

denen es, nicht anders als Ps., krankt, ziemlichen Abbruch thun. Mit der Aufnahme des tendenzfreien (nur etwa durch Zuweisung an die Frankenkönige formell umgewandelten) Materials mag der Sammler nebenbei die Einschärfung geltenden Rechts den herrschenden Mißbräuchen gegenüber bezweckt haben; in erster Linie aber sollte die Aufhäufung harmloser Stücke als Emballage dienen für die Interpolationen, freien Erdichtungen und in böser Absicht zu Capitularia hergerichteten Fremdtexte, aus denen die wahren Tendenzen Benedikts mit zweifelsfreier Sicherheit sich ermitteln lassen.

Die Hauptideen Pseudoisidors finden sich bereits bei seinem Geistesverwandten Benedikt und zwar zum Teil (Primat, exceptio spolii, Chorbischöfe, Reinigungseid) in einem weniger fertigen Stadium der Entwickelung, so daß dem Werke Benedikts wie die zeitliche, so auch die innere Priorität vor den falschen Dekretalen zukommt. a) Gleich Pseudoisidor hat auch Benedikt das Bestreben, die Anklage und Verurteilung der Kleriker, insbesondere Bischöfe, aufs Äußerste zu erschweren. Die Begründung des Strafprozeßverhältnisses, der ein Güteverfahren voranzugehen hat, wird durch maßlose Anforderungen an die Qualitäten des Gerichts und der Parteien für die Regel der Fälle beinahe unmöglich gemacht. Das Gericht, das die Anklage gegen einen Bischof untersuchen soll, muß aus seinen sämtlichen Komprovinzialbischöfen unter dem Vorsitz eines Primaten oder Metropoliten bestehen, und die als Strafgericht fungierende Synode muß auf Grund päpstlicher Ermächtigung berufen sein. Der Ankläger, der bei falscher Anklage Bestrafung zu gewärtigen hat, muß rechtgläubig, freigeboren und von gutem Ruf und Wandel sein, auch seine Unverdächtigkeit durch öffentliche Urkunden nachweisen; wer einen Bischof anklagen will, muß ihm gleichstehen, also mindestens selbst Bischof sein, während niedere Kleriker und vollends Laien von der Anklagebefugnis ausgeschlossen sind. Der Angeklagte ist durch die exceptio spolii geschützt, indem der Einlassung auf die Klage die Restitution abgesetzter, vertriebener oder beraubter Bischöfe voranzugehen hat. Ist trotz dieser Schranken die Anbringung der Anklage gelungen, so giebt Benedikt dem Angeklagten die wirksamsten Hilfen, damit die Prozeßsituation sich nicht zu seinen Ungunsten wende. Die Untersuchung ist in Gegenwart beider Parteien zu führen. An den Beweis werden strenge Anforderungen gestellt; gesteht der Beklagte nicht, so muß er durch Zeugen überführt werden, die glaubwürdig, aus eigner Kenntnis unterrichtet, guten Rufs sein müssen und mit dem Ankläger nicht verwandt sein dürfen. Die Appellation an ein höheres Gericht, insbesondere an den römischen Pontifex, steht dem Angeklagten offen nicht nur nach dem Urteil, sondern auch vorher, wenn ihm der Richter wegen Befangenheit verdächtig erscheint. b) Gegen die Machtstellung der Provinzialsynoden und der Metropoliten richten sich die Sätze, daß zur Berufung und für die Beschlüsse aller Synoden päpstliche Zustimmung gefordert, dem päpstlichen Stuhl die ausschließliche Kompetenz zur definitiven Entscheidung von causae maiores, namentlich von iudicia episcoporum beigelegt, endlich über den Metropoliten der Primas gesetzt wird. c) Das verhaßte Institut der Chorbischöfe wird von Benedikt dadurch bekämpft, daß er bald seine Vernichtung verlangt, bald durch wesentliche Beschränkung ihrer Befugnisse die Landbischöfe unschädlich zu machen sucht. d) Gegen die räuberischen Säkularisationen macht Benedikt seinem Herzen in langen Ausführungen Luft, und schon in dem Lobgedicht auf die Karolinger singt er: Namque patrant multi funestas sepe rapinas, Nonnulli violant templa dicata Deo. Andererseits verschmäht es der Fälscher nicht, durch willkürliche Erhöhung des Abgabensatzes (Add. IV 132) die kirchlichen Einkünfte zu erhöhen. e) Auf dem Gebiete des Eherechts hat er schöpferisch gewirkt, z. B. durch Bekämpfung der Heiraten innerhalb der Sippe (vgl. die schöne Studie von Scherer, 1879). — Die Emanzipation der Kirche von der Staatsgewalt und die Erhebung der kirchlichen Macht über die weltliche erstrebt Benedikt auf den beiden am heißesten umstrittenen Gebieten: f) dem Staat soll die weltliche Gerichtsbarkeit über Kleriker völlig entzogen und umgekehrt den Bischöfen konkurrierende Gerichtsbarkeit auch in Rechtsstreitigkeiten unter Laien verschafft werden; g) die weltlichen Gesetze, die dem kirchlichen Recht widersprechen, sind nichtig (Ben. 3, 346: Constitutiones contra canones et decreta praesulum nullius sunt momenti, = Angilr. c. 36; Add. III. 18: Lex imperatorum non est supra legem Dei, sed subtus; exorbitante Sätze, die in dieser Form zu wiederholen Pseudoisidor, oben I 5 B g, nicht den Mut gefunden hat; Papst Nikolaus I. denkt ähnlich wie Ben., ohne es zu sagen, vgl. Hauck 1904). Hingegen versteht es sich von selbst, daß den König, der die canones verletzt oder ihre Verletzung duldet, das Anathem trifft, und daß der Kaiser nichts gegen die mandata divina unternehmen darf (Ben. 1, 402 = Pseudoisidor p. 137).

Bei dieser Stellungnahme Benedikts zur Staatsgesetzgebung mutet es auf den ersten

Blick eigentümlich an, wenn wir ihn sein Reformprogramm dadurch stützen und fördern sehen, daß er mit seiner groß angelegten Fälschung den Anschein zu erwecken sucht, als ob die Forderungen der jungkirchlichen Partei bereits in den Kapitularien Pippins, Karls d. Gr. und Ludwigs d. Fr. ihre Anerkennung gerade seitens der weltlichen Legislative gefunden hätten. Setzte sich nun aber der Fälscher nicht in Widerspruch mit den Grundanschauungen seiner Partei, wenn er Königsgesetze, denen das kirchliche Gebiet eigentlich verschlossen sein sollte, in den Dienst kirchlicher Reformen nahm? Aus diesem Dilemma hat sich Benedikt mit genialem Raffinement herausgezogen. Nach seiner Theorie kommt weltlichen Gesetzen auf kirchlichem Gebiet nur soweit Geltung zu, als sie von der geistlichen Gewalt bestätigt sind. Er mußte also den Leser glauben machen, daß die von ihm kompilierten fränkischen Kapitularien durchweg vom Papste oder von kirchlichen Synoden anerkannt seien. Dieses Ziel suchte er auf dreifachem Wege zu erreichen. Zum ersten mittels Induktion in der Vorrede und durch Voranstellung der ersten drei Stücke seiner Sammlung (oben S. 297,29). Hier soll dem Leser durch eklatante Beispiele (die beiden Reichssynoden Karlmanns 742. 743; ein drittes Konzil gehalten auf Veranlassung des Papstes Zacharias und unter Mitwirkung des Bonifatius als päpstlichen Vertreters) ein verallgemeinernder Analogieschluß nahegelegt werden. Der erklärte Zweck der Aufnahme jener beiden kanonisch gehaltenen Synoden ist (praef.): ut agnoscant omnes haec . principum capitula maxime apostolica auctoritate fore firmata. — Zum zweiten durch häufige, ausnahmslos schwindelhafte Einzelversicherungen, wonach weltliche Anordnungen die kirchliche Bestärkung erfahren haben (utriusque ordinis virorum assensu roborata [praef.]). So z. B. 2, 112, wo dem Interpolator für den Schutz der kirchlichen Privilegien die lex oder legum auctoritas der echten Vorlage nicht genügt, der lex vielmehr singuli reges vel episcopi ceterique rectores untergeschoben werden; so 3, 260. 423 (vgl. 2, 121), wo die Kapitularien Karls d. Gr. gegen die Chorbischöfe von Leo III., und 2, 383, wo ein Ingelheimer Kapitular Ludwigs vom Papst und einer geistlich-weltlichen Synode bestätigt sein sollen. So insbesondere in der häufiger mit Quellenangaben versehenen Additio IV., wo schon im Eingang das System des ius utrumque wieder vorgeführt und bei den Einzelcitaten mit Sorgfalt verhütet wird, daß Sätze weltlichen Rechts ohne kanonische Krücke aufmarschieren (Add. IV 26 [röm. Recht]; 32 [ebenso]: ex sinodalibus statutis et imperatorum edictis; 74 i. f. [ebenso]: ex dictis episcoporum et imperatorum Theodosii et aliorum). Solche Entsäkularisierung weltlicher Normen teilt übrigens Benedikt mit der Hispana von Autun (Conc. Tolet. III. c. 14) und mit Pseudoisidor (oben S. 273,60). — Zum dritten endlich rettet Benedikt die Souveränität der kirchlichen Gesetzgebung im Schlußkapitel von Buch III durch eine generelle Berufung auf die freilich nur im Bureau des Fälschers selbst zugänglichen autentica, d. h. die Originalakten der im Beisein päpstlicher Legaten gehaltenen Königssynoden, aus denen erhelle, daß maxime trium ultimorum capitula istorum librorum (d. h. eben die Stücke von Benedikts Sammlung) apostolica sunt cuncta auctoritate roborata. Vgl. im allg. Maaßen 1892.

IV 6. Verfasser. „Post Benedictus ego ternos levita libellos Adnexi" — so führt sich der große Fälscher nach Namen und Stand in dem metrischen Prologe ein. Daß er allen Grund hatte, nicht nur zwischen sein wahres westfränkisches und das angebliche Mainzer Domizil eine Entfernung von etlichen hundert Kilometern zu legen, sondern auch seine interessante Person in ein nicht zu lüftendes Pseudonym zu hüllen, bedarf keiner weitern Ausführung. Trotzdem ist bis auf die neuere Zeit in gläubiger Naivetät der Diakon Benediktus für eine leibhaftige historische Persönlichkeit genommen worden. Richtig hat zuerst Roth erkannt, übrigens ohne sofort durchzudringen, daß es einen Diakon Benedikt, der die Kapitularienfälschung betrieben hätte, niemals und nirgends gegeben hat. Da auch ein Benediktus, mit dem der Fälscher sich identifiziert sehen möchte, nicht existiert hat, so ist es unsinnig, von „Pseudo-Benediktus" zu sprechen. Wer sich unter dem Pseudonym verbirgt, ist völlig unbekannt (über eine ungegründete Vermutung von Langen s. oben I 6 B a, über Leodald von Le Mans oben I 6 B b; Lot denkt an einen in Mainz oder Lothringen zu suchenden Gegner des Hraban von Mainz, eine ganz unwahrscheinliche Hypothese). Die nahen Beziehungen Benedikts zu den übrigen sog. pseudoisidorischen Fälschungen (unten IV 9) zwingen dazu, den Kapitularienfälscher im pseudoisidorischen Lager zu suchen (unten V 1, wo auch die Frage der Identität von Benedikt und Pseudoisidor zu erwägen sein wird).

Für die Additionen, von denen die erste Benedikt, die letzte Karl d. Gr. (oben IV 2) beigelegt wird, während Add. II. und III. keinen Autor namhaft machen, gingen

schon früh die Ansichten über die Verfasserschaft auseinander. Nach den einen (Sirmond, Knust) sollte Benediktus der Kompilator aller Additionen sein, nach andern (Baluze) sind sie spätere Zugaben (vgl. oben IV 4) von fremder Hand. Scherer plaidiert dafür, mindestens Add. III. dem Benedikt selbst zuzuschreiben. Hinschius (auch Friedberg; a. A. Langen) läßt die Add. I.—III. von Benedikt oder einem Andern, Add. IV vermutungsweise von Pseudoisidor verfaßt sein. Meiner Meinung nach besteht kein zwingender Grund, bei dem vierten Anhang einen Verfasserwechsel eintreten zu lassen; s. im übrigen unten V 1.

IV 7. Benutzung und Reception. Etwa zehn Jahre nach Entstehung der kühnen Fälschung begegnet deren älteste Benutzung (außerhalb des pseudoisidorischen Kreises) in dem Kapitulare von Quierzy 14. Februar 857; arglos werden hier als „capitula domni Karoli et domni Hludowici imperatorum“ von König Karl II. neben den echten die falschen Kapitularien citiert (MG Capit. II p. 290 sq.). Auch die Folgezeit stellt in Synodalakten (zuerst in dem von Hinkmar verfaßten Schreiben der Synode von Quierzy 858; ferner z. B. Synode zu Hohenaltheim 916), in Gesetzen (Kapitularien von 860, 862, 864, 873, 874, 920), in der Litteratur (so Hinkmar; Libelli de lite imp. et pontif.) und in Rechtssammlungen (s. u.) die Kapitularien des Benediktus denen des Ansegisus ebenbürtig zur Seite. Der Einfluß Benedikts, der in Westfranken weiter reichte als in Ostfranken oder Italien, kann sich aber nicht entfernt mit der Wirkung Pseudoisidors vergleichen.

In den systematischen Kanonensammlungen vom 9. bis ins 12. Jahrhundert haben die Pseudokapitularien in nicht unerheblichem Umfang Berücksichtigung gefunden. Schon im J. 858 excerpierte Herard, Erzbischof von Tours, aus ihnen (einschließlich der Additionen) und aus Ansegis seine (140) Capitula. Einen auf kirchliches Strafrecht sich beschränkenden Auszug in 11 Titeln (aus lib. I—III) fertigte Isaak, Bischof von Langres (gest. nach 878); als Autor seiner Kapitel giebt er in bewußter Fälschungsabsicht (a. M. Hinschius, Kirchenrecht V, 722, N. 2) keinen geringern als den Apostel der Deutschen an, der sie als päpstlicher Legat zusammen mit Karlmann auf zwei Synoden abgefaßt habe, wozu im J. 742 ihre Bestätigung durch Papst Zacharias gekommen sei. Aus Isaak schöpfen die Kapitel „Ex decretis Bonifacii legati“ in der Kanonensammlung von Térouane; direkt auf Benedikt fußt das sog. Capitulare incerti anni datum in synodo, cui interfuit Bonifacius apostolicae sedis legatus (9.—12. Jahrhundert). Von andern Auszügen war oben IV 1 die Rede. Bei Regino finden sich 5 Citate, in den Anhängen zu Regino noch 7 weitere. Etwa gleichzeitig (Beginn des 10. Jahrh.) ist die Aufnahme Benediktischer Kapitel in die Sammlung des Cod. Ambros. A 46 inf. (Oberitalien?). Von den spätern Sammlungen mögen nur die des Burchard von Worms, des Anselm von Lucca und namentlich die des Ivo von Chartres, der den Benedikt gründlich ausgebeutet hat, Erwähnung finden. Noch im Dekret Gratians sind Benedikts Fälschungen recipiert worden.

IV 8. Geschichte der Kritik. Merkwürdig lange, über 700 Jahre, hat es gedauert, bis man an die Versicherung Benedikts, seine Sammlung bestehe im wesentlichen aus Kapitularien der Frankenkönige, die kritische Sonde anlegte. Als der erste hat Pierre Pithou in seiner Ausgabe (1588) einem großen Teil von Benedikts Material den Charakter echter Kapitularien abgesprochen. Er ist damit zwar bei Blondel (1628) und Conring (1643), nicht aber allgemein durchgedrungen. Baluze (1677) hält den Benediktus nicht einmal für einen Betrogenen, geschweige denn für einen Betrüger; B. habe die gefundenen Materialien ohne absichtliche Aenderungen zusammengestellt, teils echte Kapitularien, teils Exzerpte aus anderen Quellen, die von den Frankenkönigen oder offiziell auf ihr Geheiß angefertigt und damit zu Königsgesetzen gestempelt seien. Noch 1834 hat Savigny den Vorwurf, der Kompilator habe fremdartige Stücke für Kapitularien ausgeben wollen, mit der Behauptung zu entkräften versucht, daß die Bezeichnung des Werkes als Kapitulariensammlung nur a potiori gewählt sei, indem die Kapitularien den größten Teil des Werkes (!) einnehmen. Fast die gesamte neuere Forschung ist sich darüber einig, daß man es in Benedikts Kapitularien mit einem großartigen und abgefeimten Betruge zu thun hat; nur Wasserschleben hat noch 1890 die Zweifel nicht überwunden, ob die neuen Fälschungen B.s dessen Werk oder vielmehr das Produkt anderer seien, das er vorfand und unselbstständig (also kritiklos, aber gutgläubig) in seine Kompilation aufnahm, und Schlösser (1883, Kirchenlexikon) leugnet die Fälschungsabsicht, da sie „durch die in der Vorrede deutlich ausgesprochene aufrichtige Gesinnung des Verfassers ausgeschlossen“ (!) sei.

IV 9. Verhältnis zu den andern pseudoisidorischen Fälschungen. Über die Thatsache der Verwandtschaft zahlreicher Partien in Benedikts Kapitularien mit den

Dekretalen Pseudoisidors und den Kapiteln Angilrams herrscht Einigkeit; die Gemeinschaft der Quellen, der Tendenzen u. s. w. redet hier eine jeden Zweifel verscheuchende Sprache. Über die Art dieser Verwandtschaft hat man sich bis zum heutigen Tage nicht einigen können.

Die einfachen Beziehungen Benedikts zur Hispana von Autun und die verwickelten zu Angilram sind oben II 9. III b berührt. Sein Verhältnis zu Pseudoisidors Dekretalen läßt sich so wenig wie das zu Angilram auf eine einfache Formel bringen. Distinguendum est.

a) Für Buch I—III und für Add. (I. II.) III. kommt nach der zuerst und m. E. unumstößlich von Hinschius begründeten Ansicht dem Benediktus schlechthin die Priorität vor Pseudoisidor zu. Hinschius haben sich z. B. angeschlossen Dove, Friedberg, Scherer, Brunner, Maaßen, Lurz, Lot. Der Satz von der Priorität des B. bleibt für die Werke richtig, auch wenn beide Sammlungen einer und derselben Person oder Gruppe ihr Dasein verdanken sollten. Danach kann für die bezeichneten Partien Benediktus den Pseudoisidor nicht als Quelle benutzt haben; auch die pseudoisidorischen Konzepte lagen ihm nicht vor. Umgekehrt kann Benediktus dem Pseudoisidor als Quelle gedient haben, und dies trifft in der That zu, wie sich aus der Vergleichung der gemeinsamen echten Quellentexte mit B. einerseits, mit Pseudoisidor andererseits ergiebt. Neben Benedikt als Zwischenquelle hat Ps. allerdings manchmal unmittelbar die Originalquellen herangezogen, da er aus einzelnen von ihnen mehr Stoff entnimmt als ersterer und da bei gleichem Stoff zuweilen Ps.s Texte den Quellen näher stehen als die des (fertigen, vgl. oben I 4 a) Benediktus. Daraus allein zu folgern, daß Ps. überhaupt nicht aus Benedikt entlehnte, sondern daß beide jeweils auf eine gemeinschaftliche Zwischenquelle zurückführen (so für das römische Recht Conrat), ist m. E. weder geboten noch zulässig (schon wegen der Unzahl von Zwischenquellen, die sich ergeben würden, vgl. z. B. Hinschius p. CLI sq.); erst wenn sich jene Folgerung auf weitere Gründe zu stützen vermag, kann sie unausweichlich oder annehmbar werden (so bei der lex Baiuwariorum). Gelegentliche größere Quellentreue hat übrigens schon Benedikts Additio III. den „Büchern" gegenüber mit Ps. gemein. — Die aus den Textverhältnissen erschlossene Priorität B.s erhellt weiter aus der bereits (IV 5) erwähnten Thatsache, daß bei Pseudoisidor, gegenüber Benedikt, die Fälschung sich in einem weiter vorgeschrittenen Entwickelungsstadium präsentiert, die Tendenzen (betreffs der Chorbischöfe, der Restitution spoliierter Bischöfe, des Anklageprozesses [Hinschius, Kirchenrecht V, 340, N. 1, 2: Reinigungseid], der über die Metropoliten gesetzten, bei Ben. 3, 439 nur in einem Kapitel behandelten Primaten oder Patriarchen) an Entschiedenheit und Einheitlichkeit, die ihnen dienstbar gemachten Scheinbelege an Reichhaltigkeit gewonnen haben. — Als Irrtümer (verhängnisvoll insbesondere für die Ermittelung der Quellen Benedikts) erweisen sich also die beiden Thesen, entweder daß Benedikt insbesondere in den frei komponierten Stellen aus Pseudoisidor (oder wenigstens [so Wasserschleben u. a.] aus den vielberufenen schedulae und Materialien des letztern) geschöpft habe (Vertreter: die Ballerini, Eichhorn, Knust, Weizsäcker, Stobbe), oder daß Benedikt und Pseudoisidor sich an dieselbe Quelle (d. h. an ältere Fälschungen von dritter Seite, die völlig unerweislich sind und deren nicht weiter begründete Annahme gegen die gesunde Methode verstößt) gehalten haben (Vertreter: Göcke). Eigenartig denkt auch hier Wasserschleben, der Hinschius' These nur zugiebt für die angeblichen Erweiterungen in A 1, d. h. für die Dekretalen von Damasus ab.

b) Für die Add. IV., deren Beziehungen zu Pseudoisidor (und zu Angilram) übrigens noch nicht abschließend untersucht sein dürften, ergiebt sich die eigentümliche Erscheinung, daß hier (ähnlich wie die unfertigen Kapitel Angilrams, die in ihrer damaligen Gestalt als Kanonen römischer Synoden erscheinen) die falschen Dekretalen im Konzept, nicht in ihrer letzten Form benutzt sind (so Hinschius; wohl auch Scherer, wenn er die Benutzung der fertigen Pseudoisidora durch Add. IV leugnet). Die Additio citiert und excerpiert nämlich pseudoisidorische Dekretalen von Anastasius, Julius, Sixtus, Stephanus, Symmachus, die im definitiven Texte Pseudoisidors teils unter dem Namen des citierten oder eines andern Papstes wiederkehren, teils unter den Tisch gefallen sind. Die endgiltige Einstellung der Falsifikate in die einzelnen Schreiben (wie auch die Redaktion Angilrams) war also um das Jahr 848 noch nicht zum Abschlusse gelangt.

V. Gemeinsames. 1. Urheber der Gesamtfälschungen. Für alle pseudoisidorischen Schriftwerke (I—IV) hat sich, wo nicht Einheit, so jedenfalls große Annäherung in der Tendenz, sowie in Zeit und Ort der Entstehung ergeben. Die falschen Dekretalen und Kapitularien berühren sich in dem Gesamtplan, zu echten Rechtsbüchern ein Seitenstück zu

schaffen, in dem Quellenkreis, der beiden weithin gemeinsam ist, zum Teil auch in der Technik der Mache (Methode der Einhüllung des Unechten in Echtes, der Wiederholungen, der Vorbehalte künftiger Zugaben, der Ableitung nach den fernen Ursprungsorten Mainz, Rom bezw. Metz, Spanien). Die pseudoisidorischen Fälschungen sind alle untereinander sozusagen verfilzt: Die Augustod. gerät just Benedikt und Ps. in die Hände, die Kapitel Angilrams benutzen Benedikt (im Manuskript?) und werden von diesem vor ihrer Fertigstellung exzerpiert, Pseudoisidors Dekretalen haben Angilram und den (unfertigen?) Benediktus vor sich und sind in Konzeptgestalt letzterem für seine vierte Additio zugänglich. Zwecks Erklärung der nahen Beziehungen haben manche zu der Annahme gegriffen, hinter den Pseudonymen Benedikt und Pseudoisidor verberge sich ein und derselbe Verfasser (Dümmler, Scherer, zuerst auch Simson) oder, wie man früher formulierte (I 6 A), Ps. sei mit dem als geschichtliche Person gedachten Benedikt identisch. Gegen diese Hypothese pflegt man einzuwenden, die Unterschiede zwischen Benedikt und Ps. in einzelnen Tendenzen und namentlich in dem Geschicke der Arbeit seien zu erheblich, als daß die rohe, vielfach planlose Exzerptenhäufung Benedikts und die weit einheitlicher, kunstvoller und sorgfältiger gearbeiteten Dekretalen aus einer Feder geflossen sein könnten. Durchschlagend ist diese Einwendung schwerlich; denn der sog. Benediktus könnte nach Vollendung der Kapitularien bis zur Add. III. sich mit Benutzung seiner ersten Arbeit der zweiten, größeren, durch die Horizontverengerung (IV 5) wohl auch einigermaßen vereinfachten Aufgabe der Dekretalenfälschung zugewandt und mit seinen höhern Zwecken gewachsen sein. Dagegen ist der Zweifel berechtigt, ob ein einziger Autor im stande war, die auf wenige Jahre sich zusammendrängende Fülle der Arbeit zu bewältigen. Dieser Erwägung entspringt die von zahlreichen neueren Gelehrten geäußerte Meinung, daß die Gesamtfälschung auf mehrere bewußt zusammenwirkende Verfasser zurückgehe, daß un groupe de collaborateurs animé par une pensée unique am Werke war (Fournier, Simson-Döllinger, Hauck, Freystedt [oben Bd VIII S. 88,35] u. a.). Dem Bedenken Pitras: il (Ps.) a dû travailler seul, une oeuvre collective, une école de faussaires n'aurait pu garder cet incognito, begegnen die Fälscher selbst durch Sätze, wie den: non est credendum contra alios eorum confessioni, qui criminibus implicantur (Angilr. 30; Ben. 3, 324; Ps. p. 186. 196. 469). Das gemeinsame Wirken der Fälschergruppe stellt man sich bald so vor, daß an sämtlichen vier Teilen der Gesamtfälschung alle Mitarbeiter in gleicher Art beteiligt waren, daß etwa ein leitender Geist die Ideen lieferte und seine Gehilfen ihm bloße Handlangerdienste leisteten (so ungefähr Döllinger); bald denkt man an eine weniger monarchische Organisation, innerhalb deren etwa das Pensum der Kapitularien dem sog. Benediktus, das Pensum der Dekretalen (Augustod., Angilr.) dem sog. Isidorus zu relativ selbstständiger Bearbeitung zufiel, eine leitende Instruktion und zeitweise Kontrolle für das Festhalten der Hauptprogrammpunkte sorgte (so ungefähr Lot) und beim Vorschreiten der Arbeit ein Material- und Ideenaustausch platzgriff. Auf letzteren führt die Thatsache, daß z. B. Benedikt sowohl dem Angilram als für seine vierte Additio dem Ps. in die Karten sehen konnte. Bleiben schon m. E. alle Fragen über die niemals zu erratende Rollenverteilung am Besten offen, so dürfte immerhin der Standpunkt überwunden sein, der die engen Beziehungen unserer Schriftwerke auf bloße Gemeinsamkeit der Quellen und der Gesinnung ihrer mehreren Verfasser (Dove) zurückführt oder Benedikt (bis zur Add. III.) einerseits, Pseudoisidor (Dekretalen; Angilr.?, Add. IV.?) als Benutzer Benedikts andererseits ohne persönlichen Zusammenhang in bloß litterarischer Verknüpfung nacheinander hergehen läßt (Hinschius).

2. Beurteilung der Gesamtfälschungen. Das Urteil über Pseudoisidor und seine Trabanten ist nicht unabhängig von der Beantwortung der Frage, welcher Erfolg seiner Programmschrift beschieden war. Zu einer milderen Auffassung wird neigen, wer so gut wie jeden Einfluß Ps.s auf die Entwickelung des Kirchenrechts leugnet und nur zugiebt, daß Ps. das zu seiner Zeit bereits geltende Recht (nicht zu verwechseln mit den schon vor ihm erhobenen Ansprüchen) mit dem ehrwürdigen Nimbus altchristlicher Autorität umkleidete. Gegen diese Art von Geschichtsbetrachtung ist schon oben (I 8) Stellung genommen. Auf der anderen Seite darf der Einfluß der pseudoisidorischen Neuerungen auf die Fortbildung des Kirchenrechts nicht überschätzt werden. Mit Pseudoisidor beginnt zwar eine neue Periode der Quellengeschichte, aber keine neue Epoche des Kirchenrechts. Wie bereits hervorgehoben wurde (I 7 b), darf man von einem wesentlichen (unfreiwilligen) Beitrag der Fälschungen zur praktischen Verwirklichung des päpstlichen Primats über die Kirche nicht reden ohne die Einschränkung, daß Roms Herrscherstellung gewiß nicht allein oder in erster Linie auf dem Betruge Ps.s beruht. —

Manche frommen Wünsche der Fälscher lagen so wenig im Zuge der historischen Entwickelung, daß das geltende Recht sich gegen ihre Reception spröde verhalten hat. So ist Ps. mit seiner episkopalistischen Haupttendenz völlig gescheitert, und von der Laienherrschaft in der Kirche hat er nur einzelne Stücke abbröckeln können. Der Satz, daß alle Synoden, auch die Reichs- und Provinzialsynoden, für ihren Zusammentritt und zur Giltigkeit ihrer Dekrete der Einwilligung oder Genehmigung des Papstes bedürfen, ist dem Kirchenrecht bis zur nachtridentinischen Zeit fremd (Hinschius, Kirchenrecht III, 490. 557. 652. 719); allerdings haben sich die westfränkischen Karolinger den maßgebenden Einfluß auf die kirchliche Gesetzgebung entwinden lassen (Hinschius III, 558. 714. 720). Die Vorschrift, daß Laien gegen Geistliche, niedere Kleriker gegen höhere keine Anklage erheben können, ist auf Widerspruch gestoßen (Hinschius V, 340 N. 3). Mit seinem Beweisrecht konnte Ps. selbstverständlich nicht durchdringen. Der von ihm konstruierte Primat blieb ohne Einfluß auf die Kirchenverfassung. — Andere Ideale Ps.s, die dem Zeitgeiste besser entsprachen, sind in die Praxis übergeführt worden, so seine Lieblingsthemata, daß der angeklagte Bischof jederzeit an den apostolischen Stuhl appellieren könne, und daß die Befugnis zur maßgebenden Entscheidung in Strafsachen der Bischöfe nicht den Provinzialsynoden, sondern dem Papste zustehe (Hinschius V, 282 ff. 410). Der Selbstständigkeit des Metropolitanverbands hat Ps. einen Schlag versetzt, von dem sich jener nie wieder erholte (Hinschius II, 9—14); die Metropoliten werden zu mittleren Verwaltungsinstanzen herabgedrückt, deren Verfügungen der römische Oberrichter kontrolliert. Die auf Beseitigung der Chorbischöfe in Westfranken gerichtete Tendenz hat Ps. zum Siege geführt. Unter dem Mantel der im kirchlichen und bürgerlichen Recht recipierten exceptio spolii hat später die deutschrechtliche Besitzklage einen Unterschlupf gefunden.

Die Zwecke, die Ps. mit seinen Neuerungen erstrebte (I 5), sind notwendig einseitig, aber ohne Not überspannt. Statt seinen Ruf im Streit auf die Forderung gerechten Gerichts und einer zweiten Instanz gegen Kriminalurteile zu Gunsten der Bischöfe zu beschränken, überschreitet er mit seinen lächerlichen Anforderungen an die Person der Ankläger und Zeugen, sowie an den prozessualen Beweis jedes vernünftige Maß. Mit seiner Zumutung, daß der Staat auf jede Strafgerichtsbarkeit über Bischöfe zu verzichten habe, hat Ps. nicht einmal bei Karl d. K. Eindruck gemacht (Hinschius V, 408). Bis zu einem gewissen Grade mögen solche Einseitigkeiten entschuldigt sein durch den Stand der Defensive, in den der fränkische Episkopat gedrängt war. Das Mittel der bewußten Fälschung altpäpstlicher Dekretalen und karolingischer Gesetze, durch das Ps. und Genossen ihr Ziel zu erreichen suchten, wird so lange zu verdammen sein, als nicht der Zweck die Mittel heiligt oder entschuldigt. Selbst wenn man der Reformpartei das Recht der Notwehr gegen Ungerechtigkeiten der Synoden und des Staats zubilligen wollte, wären die Fälscher nicht im vollen Umfang gerechtfertigt oder auch nur der Zubilligung mildernder Umstände würdig, da sie über die Grenzen der erforderlichen Verteidigung weit hinausgegangen sind. Benedikt hat sich (3, 196) in aller Naivetät sein Urteil selbst gesprochen: Qui falsa principum rescripta detulerint, ut falsarii puniantur. Am Bewußtsein der sittlichen Verfehlung hat es jener Zeit, nach deren Maßstab allein zu messen ist, Fälschungen gegenüber keineswegs gefehlt, und mit der mittelalterlichen Unsitte, alte anonyme Quellen zu pseudepigraphieren, kann man nicht, wie versucht worden ist, den pseudoisidorischen Neuerungen heraushelfen wollen. Von einer „pia fraus“ (Kardinal Bona, bei Blascus cap. 5 i. f.) kann nur die Tendenzgeschichte reden, deren größter Meister Möhler (vgl. oben Bd XIII S. 205, 35) es fertig bringt, an Pseudoisidor, diesem „durch die Schule des Lebens gebildeten und vielerfahrenen Mann“, vielleicht dem Gelehrtesten seiner Zeitgenossen, der sich „in der Ausscheidung des Besten (!) für seine Zwecke als einen Mann von Geist zeige“, „keinen Zug“ zu entdecken, „der einen arglistigen trugvollen Geist verriete; im Gegenteil kündigt uns alles einen sehr frommen, innig gläubigen, tugendhaften (!), um das Wohl der Kirche aufrichtig besorgten Mann an, der gar keines bösartigen Betrugs fähig ist“; der Betrug komme desto mehr zu Ehren (!), je vollständiger er an das Licht gebracht werde. Noch heute versichert uns das Kirchenlexikon, es lasse sich der strenge (!) Begriff des Betrugs und der Fälschung auf die Dekretalen Ps.s nicht anwenden. Dagegen sind Katholiken wie Scherer unbefangen genug zu schreiben: „Wer bewußt lügt und fälscht, wie Ps. es thut, hat zumal auf den Titel eines ehrlichen und frommen Mannes Verzicht geleistet.“

Der Schaden, den die pseudoisidorischen Rechtsbücher in der Rechtsentwickelung bis zu ihrer Entlarvung angerichtet haben, ist verhältnismäßig nicht sehr bedeutend, da die Schwerkraft der realen Machtverhältnisse ihnen das Gegengewicht hielt. Verderblicher war

Ps.s Einfluß in einer andern als der praktisch-juristischen Richtung. Als ein Hauptförderer des Scholasticismus hat er die geschichtsfeindliche Weltanschauung großziehen helfen, die den Gedanken der Entwickelung verneint, das Endergebnis einer wechselvollen Evolution in oder vor deren Anfänge verlegt und die Geschichte durch das Dogma überwindet. Die modernsten Ideen einer Partei des 9. Jahrhunderts geben sich als echten Ausdruck des apostolischen Bewußtseins; das System der Vordatierung wischt den Unterschied von 700 Jahren aus der Wirklichkeit hinweg. So hat A. Harnack (Reden und Aufsätze I, 7 ff.) treffend die Dekretalen als die „verhängnisvollste Legendenbildung" bezeichnen können, „die in der Kirche je vorgekommen ist" und „sich wie ein Leichentuch auf die wirkliche Geschichte legte"; „seitdem sah man die Vergangenheit der Kirche wesentlich nur als den Reflex ihrer Gegenwart" — Wie Maaßen (SWA Bd 84, 1876, S. 240 f. 291) fein beobachtet hat, ließ die rechtswissenschaftliche Beschäftigung mit den Dekretalen lange Zeit, nicht weniger als drei Jahrhunderte, bis zur Verschmelzung der falschen mit den echten Quellen in ein einheitliches praktisches System, auf sich warten; „nicht bloß zu den Werken des regellosen Zufalls und den Schöpfungen willkürlicher Gewalt hat die wissenschaftliche Bestrebung keine Verwandtschaft, auch von den Hervorbringungen tendenziöser Mache wendet sie sich mit instinktiver Scheu ab." Der Rechtsfälscher ist eben nicht nur der „Antihistoriker" (Simson), sondern auch der Antijurist. **E. Seckel.**

Ptolemäus, Gnostiker s. d. A. Valentinus und seine Schule.

Publicani, Popelicani s. d. A. Neumanichäer Bd XIII S. 762, 43.

Pürstinger (Pirstinger), Berthold, gewöhnlich B. von Chiemsee genannt, geb. 1465, gest. 1543. — Litteratur: Kobolt, Baierisches Gelehrten-Lexikon, Landshut 1795, S. 87—90; Vierthaler, Gesch. d. Schulwesens u. d. Kultur in Salzburg, I. Teil, Salzbg. 1804, S. 151—162; Reithmeier in der Ausgabe der Tewtschen Theologey (s. u.) (hier die ältere u. die lokale Litt., auch über die Werke B.s); Schwarz in der PRE² II, 336 f.; Punkes (Mattes) in Wetzer u. Welte, K.-Lex.² II, Freiburg 1883, S. 472—475; Datterer, Des Kardinals u. Erzbischofs von Salzburg Matthäus Lang Verhalten zur Reformation (1519—1525), Diss. Erlangen, Freising, 1890, passim, bes. S. 71; Hurter, Nomenclator literarius theologiae catholicae IV, Oeniponti 1899, p. 1195 sq.; Hauthaler, Kardinal Matthäus Lang und die religiös-soziale Bewegung seiner Zeit, in den Mt der Gesellsch. f. Salzburger Landeskunde XXXV, 1895, S. 149—201; XXXVI, 1896, S. 317—402 (auch separat, Salzburg 1897); Jos. Schmid, Des Kardinals und Erzbischofs von Salzburg (1519—1540) Matthäus Lang Verhalten zur Reformation. Gekr. Preisschr. Fürth 1901 (S.A. aus dem Jahrb. der Gesellsch. für die Gesch. des Protestantismus in Oesterreich (1898—1901), bes. S. 20—27; 147—150. — Ueber Onus Ecclesiae: Joh. Wolf, Lectiones memorabiles, 1. Ausg., Lauingae 1600, p. 104—111; 2. Ausg. 1672, S. 106—114; Bibliotheca antiqua publicata Jenae 1705, p. 201—213; p. 315—326; Unschuldige Nachrichten 1713, S. 177—182, vgl. (mit bibliographischen Angaben) 1722, S. 426 f.; Jo. Georgii Schelhornii de religionis evangelicae in provincia Salisburgensi ortu, progressu et fatis commentatio, Lipsiae 1732, p. 612 (deutsche Ausgabe, Leipzig 1732, S. 17—33); Schwarz in den Protestantischen Monatsblättern (herausgeg. von Gelzer I, Gotha 1852/53, S. 210—227; Döllinger, Der Weissagungsglaube und das Prophetentum in der christlichen Zeit, zuerst im Historischen Taschenbuch, 5. Folge, 1. Jahrg. Leipzig 1871, S. 360, dann in den Kleineren Schriften, herausgeg. von Reusch, Stuttgart 1890, S. 556; Werner, Die Flugschrift „onus ecclesiae" (1519) mit einem Anhang über sozial- und kirchenpolitische Prophetien, Gießen 1901. (Ueber den Titelholzschnitt der Ausg. 1524 [Landshut], s. Lesser, Typographia jubilans, Leipzig 1740, S. 273—275). — Ueber die Tewtsche Theologey: Schelhorn a. a. O., deutsche Ausgabe S. 37—54; Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland, herausgeg. von Phillips und Görres VII, München 1841, S. 113—124; Bertholds, Bischofs von Chiemsee Tewtsche Theologey. Neu herausgegeben und mit Anmerkungen, einem Wörterbuche und einer Biographie versehen von Dr. Wolfgang Reithmeier. Mit einem einleitenden Vorworte von Dr. Fr. Windischmann, München, 1852; Lämmer, Die vortridentinisch-katholische Theologie des Reformations-Zeitalters, Berlin 1858, S. 27—30 (u. oft, s. das Reg.); Werner, Gesch. der apologet. u. polem. Lit. der christl. Theol. IV. Schaffhausen 1865, S. 55, 72 f. u. ö.; Janssen-Pastor, Gesch. d. deutschen Volks VII, Freiberg 1893, S. 489 f. — Ueber das Rational und das Keligpuchel: Reithmeier a. a. O. XVIII bis XXI; Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter, Freiburg 1902, S. 723—728 (vgl. 721 bis 723 u. a.). — Ueber Ablaß bei B. besonders: v. der Hardt, Hist. literariae Ref., Frankfurt und Leipzig 1717, VI, 18—27 (Onus eccl. c. XV); Amort, De origine, progressu, valore ac fructu indulgentiarum, Aug. Vindelicorum 1735, II, 21—31 (Onus eccl.); 138—141 (Theologey); Gröne, Tetzel u. Luther, Soest 1860, S. 69—72; Werner a. a. O. S. 62—65; Niese in JdTh, XXII, 1877, S. 621—624, 626 u. a.; Lea, A history of auricular confession and

indulgences in the latin church, 3 vol., Philadelphia 1896, passim; Bratke, Luthers 95 Thesen u. ihre dogmen-histor. Voraussetzungen, Gött. 1884, S. 58f. 151—154. 163. Das Originalmanuskript des Weihbuchs P.s (s. u.) und sonstige bezügliche Akten, die für P. noch nicht besonders durchgearbeitet sind, befinden sich nach freundlicher Mitteilung des Herrn Abtes von S. Peter in Salzburg Willibald Hauthaler im f. e. Konsistorial-Archive zu Salzburg.

P. entstammte einer bürgerlichen Familie zu Salzburg. 1495 erscheint er — Lic. der Rechte, später ist er Doktor des kanonischen Rechts — als Magister camerae des Erzbischofs von Salzburg, danach als Generalvikar. 1508 wurde er Bischof von Chiemsee und übernahm — was nicht feste Verpflichtung für den Chiemseer Bischof war — auch die weihbischöflichen Funktionen für den Salzburger Erzbischof mit der Residenz in Salzburg. Seine zahlreichen Weihungen von 1511—1524, die übrigens 1517 und 1519 beinahe völlig unterblieben sind (nach dem Originalmanuskripte, „großenteils von P.s eigener Hand", veröffentlicht im Personalstand der Säkular- und Regular-Geistlichkeit des Erzbistums Salzburg 1854 und 1855 [von Doppler]), geben ein „düsteres Bild des damaligen kirchlichen und sozialen Zustandes, welcher die Sühnung so vieler heiliger Orte notwendig machte" (Doppler a. a. O. S. XLI). 1511 verwendet er sich mit für die wegen Hochverrats verurteilten Salzburger Ratsherren bei Erzbischof Leonhard, 1512 ist er auf dem Reformkonzile zu Salzburg, das mit Nachdruck fordert, vor allem die Reformation am Klerus zu beginnen. Von Februar 1517 ist ein Mandat Maximilians an ihn erhalten (Kopie im Reichsarchiv zu München; daselbst noch drei andere Mandate an P., 1517 und 1522), welches rügt, daß er dem Mandat, den Zug gegen Sickingen und das Erscheinen zu Regensburg betr., nicht Folge geleistet habe. Wie er schon 1502 der Erwählung des Abts von S. Peter beigewohnt hatte (Hansiz, Germania Sacra II, 554), so war er mit als Zeuge gegenwärtig bei der Wahl von Staupitz; er proklamierte den Gewählten im Namen des Ezbischofs und konsekrierte ihn. Man weiß nicht, ob die beiden milden, ernsten und innerlichen Männer sich nahe traten. Doch werden sie, so wenig sie auch hervortreten, wiederholt zusammen genannt. P. wurde von Lang, der ihn hochschätzte, offenbar viel verwendet, wie in Geschäften auch von dessen Vorgänger. Er klagt im Vorwort der Tewtschen Theologey, daß er von Jugend auf sein „zeit wenig in lernung der schrift angelegt, sonder in zeitlicher arbait und heerendinsten übel verzert" habe. Doch kam seinem innersten Wunsche die reformatorische Arbeit entgegen, die Lang mit Nachdruck begann. Langs großes Reformationsmandat und die Beschlüsse der für die Reformation in Salzburg besonders wichtigen Synoden erinnern in Gedanken und auch im Ausdruck an P. (hierfür sprechen mit Deutlichkeit vor allem die Fassungen bei Datterer S. IVff., 62; Hauthaler S. 363; vgl. auch Schmid S. 47). Auf der für die Anfänge der katholischen Reformation bemerkenswerten, durch die Baiernherzoge veranlaßten, von Lang berufenen Synode von Mühldorf saß er im engeren Ausschusse; er nahm teil an den wiederholten Beratungen in Salzburg, Anfang und Ende 1523, und bei der letzteren läßt sich auch seine Stellung etwas genauer erkennen (Hauthaler 351): Drängen auf Ausführung des Mühldorfer Rezesses; freimütiges Eingeständnis der bisherigen Erfolglosigkeit und der Ohnmacht der kirchlichen Organe; Sorge für den kleinen Mann; Milde den Priestern gegenüber; zugleich aber auch Forderung allgemeiner Maßnahmen nach oben hin. In seiner Diöcese war die Visitation sofort durchgeführt worden, aber in sehr milder Form. Im gleichen Jahre hatte er mit Staupitz zusammen zwischen dem Fürsterzbischof und der gegen Steuerauflagen sich verwahrenden und Freiheit im Glauben fordernden Bürgerschaft vermittelt. Auch im Prozesse von Stephan Agricola wird er genannt: auf ihn und Staupitz hatte Agricola gehofft, daß sie ihn „mit der Schrift" widerlegen mögen, seinem Verlangen gemäß wird auch P. neben Staupitz als Richter vorgeschlagen, und Beide beantragen, ihn zum Verhöre nach Salzburg kommen zu lassen. Wohl in die gleiche Zeit fällt seine Sendung nach Kitzbühel, um auf Befehl Langs die Lutheraner zu unterdrücken. Doch erreichte er hier ohne Unterstützung weltlichen Beistands und in Besorgnis eines Aufstandes nichts, wurde vielmehr selbst „durch ain lasterliche schmachschrift ubel angetast" P. war kein Mann für öffentliches Auftreten und für energisches Zugreifen, im Gegenteil, eine schüchterne, zurückhaltende Natur; für die äußeren Aufgaben seines bischöflichen Amtes hatte er nicht die nötige praktische Beanlagung, für die Vertretung der weltlichen und finanziellen Rechte des Bischofsamtes gegenüber den weltlichen Herren nicht den vollen Eifer, wie er Lang beseelte, auch nicht dessen sehr bald hervorgetretene scharfe Strenge gegen die Lutheraner. Auf dem Regensburger Tage finden wir ihn schon nicht mehr. Vor dem Zusammentreten der Synode in Salzburg im Frühjahr 1525 (die u. a. die Bestellung

eines Kooperators für jeden nicht zum Predigen tauglichen Pfarrer beschloß) und unmittelbar vor dem Ausbruche der neuen sozialen Unruhen erbat er sich mit Berufung auf Alter und Schwachheit und erhielt einen Koadjutor (dessen Bestallung dat. 1525, 29. April, Kopie im Reichsarchiv). Möglich, daß auch das Erscheinen seiner anonymen Schrift Onus ecclesiae 1524 bei dem ängstlichen Manne mitgesprochen hat. Dazu kam jedenfalls die wiederholte Aufforderung Langs, zur Verteidigung des katholischen Glaubens litterarische Arbeit in Angriff zu nehmen. Um dieser ganz dienen zu können, zog er sich in das Kloster Raitenhaslach (bei Burghausen) zurück. Ende 1527 beendete er seine „Tewtsche Theologey", die, mit einer Widmung an Lang, 1528 in München erschien. Auf Langs Veranlassung übersetzte P. das Werk auch ins Lateinische (beendet im April 1529). Die Theologica germanica, in qua continentur articuli de fide, evangelio, virtutibus et sacramentis, quorum materia jam nostra tempestate controverti solet, wurde 1531 in Augsburg gedruckt. P. arbeitete seine Übersetzung in Saalfelden im Pinzgau, wohin er übergesiedelt war. In der Folge hat er noch ein „Tewtsch Rational | über das Ambt | heiliger meß" verfaßt und ein „Keligpuchel | Ob der Kelig ausserhalb | der meß zerai- | chen sey", (1534 geschrieben), beide Schriften 1535 ausgegeben [wohl in München gedruckt], das Register im Keligpuchel dient für beide Werke. Lang forderte ihn 1535 auf, wieder nach Salzburg zurückzukehren und die Vertretung bei bischöflichen Verrichtungen wieder zu übernehmen. Doch lehnte P. unter dem 22. Oktober 1535 ab, mit besonderer Berufung darauf, daß das nicht stehende Verpflichtung für die Chiemseer Bischöfe gewesen sei (Zauner, Chronik von Salzburg, V Teil, Salzburg 1803, S. 201). Schon 1532 hatte P. in dem zum Chiemseer Bistum gehörigen Markte Saalfelden an der ihm überwiesenen Pfarrkirche eine Priesterbruderschaft (auch für Laien) gegründet, jetzt errichtete und fundierte er für diese auch ein Spital oder Pfründhaus (vornehmlich wieder zur Unterstützung von armen Priestern, aber auch zur Aufnahme von Laien beiderlei Geschlechts), 1538, und baute eine Kapelle dazu, die er 1541 weihte. Lutheraner schloß er bei beiden Stiftungen ausdrücklich aus. (Die Stiftungsurkunden mit den sehr genau ins Einzelne gehenden Statuten u. s. w. bei v. Deutinger, Beiträge zur Geschichte, Topographie und Statistik des Erzbistums München und Freising, München 1850, VI, 439—485). Zwei Jahre danach starb er. Ein Vater der Armen heißt er in der Grabschrift (bei v. Deutinger I, 224 Anm.), die bis 1811 in der Pfarrkirche in Saalfelden erhalten war.

P.s öffentliches, praktisches Wirken tritt zurück hinter seiner litterarischen Arbeit. Bei aller Zurückhaltung auch hier geht doch durch seine Werke ein persönlicher Zug: der Verf. hat mit der ganzen ehrlichen Gewissenhaftigkeit seines Wesens sein ganzes Können, mit starker innerer Beteiligung seine ganze Persönlichkeit eingesetzt. Darum bieten die Schriften zugleich Ergänzungen zum Bilde seiner persönlichen Art. Daß die Schrift Onus Ecclesiae P. zum Verf. hat, ist außer allem Zweifel. Außer den sehr deutlichen lokalen Beziehungen ergiebt es ein Vergleich mit der Tewtschen Theologey. Der Verf. kann kein anderer sein als deren Autor. In einem der Exemplare der Schrift in München (Hof- und Staatsbibliothek, wo sich die verschiedenen Drucke und Druckvarianten des Werkes vollzählig finden) ist von einer noch der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts angehörenden Hand schon P. als Verf. genannt. Schelhorn (a. a. O., deutsche Ausgabe S. 44) hat die Vermutung zuerst öffentlich ausgesprochen. Die Gründe, welche Reithmeier, Schwarz und Werner hierfür angeben, lassen sich noch vermehren und vertiefen. Das Werk erschien anonym, zuerst 1524 (Landshut, gedruckt von Weyssenburger), in fol., unter dem Titel Onus Ecclesie (darunter in Blattgröße eine apokalyptische Komposition mit dem Motto und dessen Verbildlichung: Percutite et a sanctuario meo incipite), am Ende: Opus compilatum est Anno 1519. Diese Ausgabe zeigt drei Varianten. In der frühesten nennt sich der Herausgeber als Korrektor und mit Namen an der Spitze der Vorrede: Frater Vincentius Viepeckius | diui ordinis predicatorum. Sacre theologie professor — —; am Ende der Vorrede: „Ex domo predicatoria Lantzhutana" 1523, 10. April; in den beiden andern Varianten, die sich voneinander nur durch das andere Errataverzeichnis und durch die Zufügung des Druckers und Druckorts (in der dritten, verbreitetsten Variante) unterscheiden, und in allen folgenden Ausgaben fehlen diese Angaben. Ob und wieweit der Verf. bei der Herausgabe beteiligt gewesen ist, läßt sich nicht feststellen. Der gedruckte Text weist eine Reihe von Sätzen auf, welche das über Luther Gesagte einschränken oder sich gegen Luther verwahren; sie können im ursprünglichen Texte nicht gestanden haben (vgl. Werner S. 10), doch können sie kaum von anderer Hand als von der des Verf.s herrühren und sind wohl schon im

Manuskripte nachträglich zugefügt gewesen (s. auch Köhler in der Theol. Rundschau, 1902, S. 18). Der Korrektor hat nach eigener Angabe Lemmata zugesetzt. Wahrscheinlich hat die Übernahme des erzbischöflichen Regiments durch Lang den Verf. vom Drucke abgehalten. Langs Reformationsmandate, die Mühldorfer Beschlüsse, besonders Hadrians Bekenntnis in Nürnberg (Januar 1523) gaben für das Erscheinen des Werks Anknüpfung, Legitimierung und Sicherstellung, dazu legte die Nähe des als besonders kritisch prophezeiten Jahres 1524 die Veröffentlichung als nötig und nützlich nahe. Wahrscheinlich, daß die Ausgabe des Werkes absichtlich hinausgeschoben worden ist, um das Jahr 1524 selbst abzuwarten und eventuell die Astrologen mit dem Nichteintreffen ihrer besonders lebhaften und zahlreichen Voraussagen auf dieses Jahr nachdrücklich Lügen zu strafen. Möglich, daß die Anwesenheit und Thätigkeit B.s in Mühldorf irgendwie die Veranlassung zum Drucke (in dem nahen Landshut) geboten hat. Onus steht zwischen den Konventen von Mühldorf und Regensburg: mitten in den Anfängen der katholischen Reformation hat es der durch seine der katholischen Reformation und der antilutherischen Polemik geleisteten Dienste bekannte Drucker veröffentlicht.

Eine zweite Ausgabe (mit erweitertem Titel: **Onus Ecclesiae temporibus hisce deplorandis Apocalypseos suis aeque conveniens Turcarumque incursui iam grassanti accomodatum** u. s. w., und mit verdoppeltem apokalyptischen Titelbilde), veranlaßt durch die Türkengefahr, erschien 1531 (wohl in Augsburg), auch anonym, aber offenbar vom Verfasser wenigstens durchgesehen („**jamprimum authoris exactiore adhibita lima**" sagt der Titel). Charakteristischerweise heißt es in der Zuschrift der Vorrede nicht mehr: — **studioso lectori,** sondern — **catholico lectori.** Jene Zufügungen in der Ausgabe von 1524 sind nicht bloß beibehalten, sondern noch um weitere Aenderungen vermehrt (Zusätze, die sich gegen die Türken, gegen die Astrologen, weitaus in der Mehrzahl gegen Luther richten; Weglassung anerkennender Erwähnung Luthers oder sonstige Aenderungen im parteiisch-kirchlichen Sinne; das Verzeichnis bei Werner S. 9 ist nicht erschöpfend), unstreitig wieder durch den Verf. selbst; vor allem hat der Verf. die Citate am Rande korrigiert: die scholastischen und dogmatischen Autoritäten treten ganz zurück hinter der Bibel und Augustin. Hier hat die Reformation, hier haben besonders wohl die Erfahrungen B.s mit Stephan Agricola (vgl. dessen Glaubensbekenntnis, Datterer L—LV) ihren Einfluß geübt. Im gleichen Jahre erschien ein Nachdruck der Ausgabe von 1524 in Köln und hier ist nachträglich mit der Hand auf dem Titel eingedrückt: „**Author est R. pater D. Johannes Episcopus Chemensis**" u. s. w. Daher datiert diese bis in die neueste Zeit wiederholte Benennung des Autors. Doch war damit wenigstens eine Spur gegeben. Übrigens ist die Schrift auch unter den Namen des Ubertinus gestellt worden [s. u.] (z. B. von Johann Gerhard in den **Loci,** während in seiner **Confessio catholica Prooem. cap. III** Johannes u. s. w. angeführt wird). Schon 1548 findet sich „**Onus**" in einem (1549 veröffentlichten) venezianischen Index häretischer Bücher (Comba, **I nostri protestanti, Firenze** 1897, S. 694), 1550 in dem Löwener. Aus diesem ist es auch in den römischen gekommen; seit Benedikt **XIV** ist es, wohl nur durch ein Versehen, weggelassen (Reusch I, 124). In den älteren Ausgaben von Flacius' **Catalogus** wird die Schrift nicht verwendet, wohl aber wieder von 1600 ab, und unmittelbar nach dem Ausbruche des dreißigjährigen Krieges erschien noch eine vollständige Ausgabe 1620, in 4°, **s. l.,** nach der 2. Ausg. (1531), mit antievangelischer Verschärfung (s. **Bibliotheca antiqua p.** 211). Seitdem ist sie nicht wieder verloren gegangen. Aber trotzdem seit längerer Zeit wiederholt wieder auf sie aufmerksam gemacht worden ist (am nachdrücklichsten von Schwarz, vgl. Sugenheim, Baierns Kirchen- und Volkszustände im 16. Jahrhundert, Gießen 1842, S. 14 Anm. 24; z. B. auch Riezler, Gesch. Baierns IV, 83; v. Bezold, Gesch. d. deutschen Reformation, S. 146), wird sie noch lange nicht genügend beobachtet und gewürdigt (was auch Pastor ausspricht, der in der 17./18. Aufl. von Janssens Geschichte des deutschen Volkes, I, Freiburg 1897, die bis dahin in diesem Werke nicht gekannte Schrift verschiedentlich verwertet, S. 701 f. u. a.).

Die auf der gesamten Kirche in allgemeiner Schuld, vor allem der Schuld Roms und der Geistlichen und in der bevorstehenden Bestrafung aller, vornehmlich und zuerst Roms und des Klerus liegende „Last" (nach dem prophet. Sprachgebrauche des ATs und in besonderer Analogie zu der Schrift „**Onus mundi**", deutsch wiederholt erschienen: „Bürde der Welt", Werner S. 37. 59. 76) will B. schildern, um zu Buße und Besserung zu rufen; er giebt demgemäß auch eine groß angelegte Schilderung der verflossenen Zeitalter und eine düstere Gesamtdarstellung der gegenwärtigen sündigen Zustände in den verschiedenen Stufen des Klerus wie der Laienwelt, und im Anschlusse daran eine Aufzählung der der

ganzen Kirche wie jedem Stande bevorstehenden Strafen (insbesondere auch durch den Türken) und zwar diese Bestrafung als einen Teil schon des breit ausgeführten Dramas der letzten Zeiten. In diesem apokalyptischen Zusammenhange steht also auch die der Kirche unumgängliche, schon angebrochene „Reformation“. P. tritt den astrologischen Apokalyptikern (namentlich Grünbeck ist zu erkennen; er hatte sich mit Salzburg in besondere Verbindung gebracht, s. Riezler III, 879 ff.) und der Astrologie überhaupt entgegen mit der echten Apokalyptik der wahren, christlichen Propheten, und er giebt mit der Zusammenarbeitung namentlich der joachimschen und nachjoachimschen, aber auch der früheren Apokalyptik geradezu ein apokalyptisches Kompendium, zugleich aber „den Abschluß und Grenzstein des mittelalterlichen Prophetentums“ (Döllinger (a. a. O.).

Von besonderem Einflusse ist für „Onus“ das kurz vorher erschienene apokalyptische Sammelwerk „Abbas Joachim magnus propheta“ (Venet. 1516), gewesen und die wiederholt gerade vorher erschienenen Revelationen der hl. Brigitta, welche P. ganz besonders reichlich verwendet. Für die Anlage seines großen Bildes der Geschichte von Kirche und Welt im Verlaufe von 7 (auch 8) Status hat Ubertinus, de septem statibus ecclesiae die Unterlage abgegeben (d. h. Pseudo-Ubertinus: die Schrift ist eine Kompilation aus Ubertinus' Arbor, vgl. Knoth, Ubertino von Casale, 1903, S. 31 ff.). Der Verf. nennt sein Werk selbst eine „Collectura“ und die weitaus größte Masse des Werkes sind auch wörtliche Citate, in der Regel nur mit verbindendem Texte. Doch hat er nicht bloß erheblich größere Ordnung und Klarheit walten lassen, als seine Vorbilder, und durch Zusammenarbeiten, Parallelisieren und Harmonisieren der verschiedenen Zahlangaben, Einteilungen und Berechnungen im welt- und kirchengeschichtlichen Verlaufe, im ganzen wie im einzelnen, ein bedeutend einheitlicheres und übersichtlicheres Gesamtbild gegeben; er fügt auch eine beträchtliche Anzahl zeitgeschichtlicher Angaben, lokaler und persönlicher Erfahrungen und Beobachtungen hinzu (sie sind noch nicht alle beobachtet und erkannt, oder neuerdings wieder vergessen z. B. die Aufgabe der Ordensregel im Salzburger Domkapitel, XXII, 10; s. Vierthaler a. a. O. 159—161), und auch, wo die Schilderungen allgemein erscheinen, treten doch bei näherer Betrachtungen Lokalfarben heraus. Die Thatsachen überbieten noch oft das düstere Bild, wie die urkundlichen Nachrichten über die Zustände der Erzdiöcese Salzburg besonders unter der Geistlichkeit beweisen (s. die Aktenstücke bei Dalham, Concilia Salisburgensia; Datterer S. 49 ff.; IV ff.; XXII f.; LXII f., und Schmid S. 51 ff. 100 f.; für die Chiemseeklöster vgl. einige Angaben bei Peetz, Die Kiemseeklöster, Stuttgart 1879, S. 227 f. und: Volkswissenschaftliche Studien, München 1880, S. 112). In dem großen allgemeinen kirchen- und sittengeschichtlichen Gesamtbilde treten damit die Verhältnisse im östlichen Süddeutschland besonders hervor. P. hatte ein Recht, sie zu verallgemeinern, wie das immer völliger bekannt werdende Material bestätigt; so in den großen Rahmen gestellt, gewinnen diese Thatsächlichkeiten typischen Wert und mit dem neuen, immer stärker und allgemeiner gewordenen Realismus des Verderbens erhalten die ererbten allgemeinen Schilderungen eine neue, furchtbare Bedeutung, in allem gesteigert gegen jede frühere Zeit und aufs äußerste verschärft durch die momentane Lage bei der Entstehung des Werkes. Es kann sehr wohl sein, daß Onus ecclesiae mit dem Auftrage der Synode von 1512 an die Bischöfe zusammenhängt, für die Visitation die hauptsächlichen Mißstände in einer Schrift zusammenzustellen (Dalham p. 279; vgl. Schmid S. 21). So wie es vor uns liegt, ist es in der erregtesten Zeit deutscher Geschichte geschrieben, unmittelbar nach dem Tode Maximilians und (in der Hauptsache wenigstens) bis zur Wahl Karls V., begonnen zur Zeit der Leipziger Disputation. Mit fieberhafter Erregung sieht man in die Zukunft, sieht überall Zeichen und sucht jedes Zeichen zu deuten. P. hat die (altfranzösische) Weissagung auf einen Karl als den Erretter der Christenheit, die ihm aus Italien zukam, auf den Habsburger Karl gedeutet (v. Bezold, SMA, hist. Kl. 1884, 600 Anm.; Kampers, Kaiseridee in Prophetie und Sage, München 1896, S. 141); sie war ihm der unmittelbare Anstoß zur Abfassung seines Werkes (man denke an die Stellung Langs zu den Habsburgern). Mit erregtester Erwartung sieht P. auf die Reformation in der Kirche überhaupt als die einzige Rettung. Das Zeitalter, der Status der Reformation ist schon angebrochen: mit Franz von Assisi. Es ist das spirituelle Paupertätsideal der Bettelmönche, das verwirklicht werden muß, die lex evangelica sufficientissima, zuerst und zumeist in Roma „Roma quasi gurges flagitiorum“ — und in dem Klerus. Der Verzicht der Kirche, des Papsttums und des Klerus auf alles Weltliche ist die einzige Rettung. Die Reformation selbst kann nur Gott und Christus heraufführen. Das Mittel dazu ist ein allgemeines freies Konzil, „ubi humilibus et fidelibus libera est expressio“

Was an dieser Stelle hervortritt, klingt überall durch: die besondere Rücksicht auf den kleinen Mann und seine Leiden, aber das Werk hat (im Unterschiede von den meisten anderen apokalyptischen Erzeugnissen der Zeit) keine bestimmte soziale Tendenz. Noch aber dauert nebenher der frühere Status fort (das teilweise Nebeneinander der Status ist aus der Vorlage entlehnt). Von hoher geschichtlicher Bedeutung ist es, daß dieser vorreformatorische Status der der **remissio, status remissivus,** heißt. B. lehnt sich auch hierin an die Schrift des Pseudo-Ubertinus an (Abbas Joachim Bl. 56), die aber inhaltlich weiter zurückweist und die für weitere Kreise als kurzgefaßtes apokalyptisches Handbuch hergestellt, eine allgemein verbreitete Auffassung wiedergiebt. B. faßt aber auch hier den Gedanken einheitlicher und formuliert schärfer: Die gegenwärtige Zeit ist geradezu die Zeit der Indulgenzen, doch in ihrem ärgsten Mißbrauche, der sich über die ganze Kirche verbreitet hat: **ecclesia per remissionem depravata**. B. schon bringt (in Anknüpfung an apokalyptische Vorstellung) den Gedanken der babylonischen Gefangenschaft — und gerade im Zusammenhange mit Indulgenzen — in Beziehung mit dem gegenwärtigen Zustande der Kirche (XIV, 9; die Ausgabe von 1531 verdeutlicht noch), der Mißbrauch müßte die Kirche in ihren Gliedern zerstören, wenn nicht eine Reformation käme. B. ist ein klassischer Zeuge für die widerspruchsvollen Auffassungen des Ablasses in der Kirche, insbesondere für die verwirrenden, leichtfertigen Übertreibungen der Ablaßprediger und für die empörende Ablaßpraxis mit ihren verwüstenden Folgen. Entsprechend jener Bedeutung der Remissionen für das Zeitalter und ihrer Beurteilung als des schlimmsten kirchlichen Übels hat B. das ausführlichste Kapitel seines Werks (XV) den Indulgenzen gewidmet. Durchweg legt er hier in eingehender Wiederholung die Thesen Luthers (nach den Resolutionen) zu Grunde (samt der Wiedergabe des Tetzelschen: Sobald das Geld u. s. w., s. Paulus, Johann Tetzel, Mainz 1899, S. 140), unter ausdrücklicher voller Zustimmung zu Luthers Positionen über den Ablaß, seinen Schilderungen vom Ablaßtreiben und seiner Forderung der wahren, vollen Buße, zum Teil mit scharfen eigenen Zuthaten, z. B. über die Päpste. So ist B. auch ein klassischer Zeuge für die ungeheure Wirkung der Thesen; aber mehr als das, er giebt zugleich die allgemeine geschichtliche Erklärung dafür: der Ablaß erscheint hier in einer außerordentlich gesteigerten; allgemeinen, in seiner centralen kirchlichen und geschichtlichen Bedeutung, geradezu als die Signatur der Zeit und damit rückt der Ablaßhandel selbst in seiner allgemeinen kirchlichen und geschichtlichen Bedeutung und Wirkung in viel helleres Licht. Nicht als ob B. damit Luthers Bedeutung erkannt oder ihm eine reformatorische Mission zugebilligt hätte. Er verhält sich im ganzen ablehnend. Die Reformation kann nicht durch Menschen kommen und gerade die menschlichen Disputationen sind das Zeichen des Gegenteils der Besserung. Zu den „**moderni doctores**" rechnet er darum ihn wie seinen Gegner Eck, zu den Vertretern paganer und eigener Weisheit, die in Disputationen um Eitles streiten um eitler Ehre willen und die Hauptsache vernachlässigen, das Heilsnotwendige, die Buße zu predigen. Darum kehrt er sich gegen die Modernen, die Poeten, wie gegen die spitzfindige Scholastik und das gelehrte Predigen; gerade in den Poeten sieht er deshalb die Zeichen des Antichrists. Er selbst, obgleich er antike Autoren citiert, ohne Kenntnis der Antike, des Griechischen völlig unkundig, vom Humanismus wenig berührt (nur Picus wird für die astrologischen Teile ausgiebiger benutzt; Erasmus ist ganz vereinzelt citiert) und von seiner wissenschaftlichen Methode nicht beeinflußt, ist durchaus konservativer kirchlicher Traditionalist, der sich gläubig auf das Alte als das Sichere zurückzieht; der bürgerliche Mann einfacher Frömmigkeit und praktisch verständiger Anschauungen (vom einfachen Vorsehungsglauben aus weist er auch die Astrologie ab), von gesundem sittlichem Gefühl und darum auch von sicherer Unparteilichkeit gegenüber den sittlichen Schäden der Zeit, der auf das praktisch Notwendige hinzeigt und der mit frommer, aber pessimistischer, weltabgewandter Resignation und Unthätigkeit bis zu völliger Passivität, zitternd vor Erregung um sich schaut, um immer wieder den düstern Refrain zu wiederholen: Schuld — Strafe — Untergang. Den Untergang sieht er da und dort schon begonnen, aber doch bricht mit dem Bußrufe leise auch eine schwache Hoffnung auf die Zukunft durch. So giebt sich hier ein gewisser Kreis, der der konservativen, noch ganz dem Mittelalter angehörenden, auf die Besserung der Verhältnisse und ihrer ganzen Seele bedachten Männer seinen Ausdruck; es ist zugleich ein sicherer Ausdruck dafür, daß aus diesem Kreise der Passiven und Resignierten niemals eine Besserung erfolgen konnte. Aber in Onus und seinem Verfasser giebt sich auch die ganze Zeit einen Gesamtausdruck: aus dieser mittelalterlichen Apokalyptik, die sich hier zusammenfaßt und in der die Bußpredigt und die reformerische Kritik ihren Wiederhall zugleich finden, redet die düstere Empfindung der Zeit,

welche die Katastrophe unentrinnbar vor sich sieht, und die furchtbare Aufgeregtheit, die in den besonderen Prophezeiungen für eine ganze Anzahl einzelner Jahre sich einen besonders akuten Ausdruck giebt; nicht anders aber das Schuldbewußtsein der Kirche angesichts des schreckenvollen Gerichtes, das hier ein erschütterndes Bekenntnis ähnlich dem Hadrians VI. ablegt und damit ein vernichtendes Gesamturteil über die mittelalterliche Kirche spricht. Zornige Entrüstung und Schmerz, weltmüde, fast fatalistische Resignation und zitternde Erregtheit, Bangigkeit, Verzweiflung und leise Hoffnung, sich widerstreitend, sich ablösend oder sich zu einem ergreifenden Chore vereinigend — die Stimmen der Zeit sind es und die Stimmung der Zeit stellen sie dar. Was hier ausgesprochen wird, macht einen um so größeren Eindruck, als der Verf., zwar dem Kurialismus ganz abgeneigt, aber durchaus römischer Autoritätschrist ist und auf der Grundlage mittelalterlicher religiöser Gedanken sich in allem und jedem dem Urteile seiner Vorgesetzten unterwirft, andererseits durchweg eine große, fast ängstliche Gewissenhaftigkeit seinen Quellen wie den Thatsachen gegenüber an den Tag legt. Er bemüht sich, sachlich zu sein und drängt alles subjektive Urteil nach Möglichkeit zurück. Niemand will er persönlich verurteilen. So liest man auch ein Urteil anerkennenswerten Freimutes über Huß und Hieronymus. Es erklärt sich aber, daß er wie alle die Vertreter konservativer Reform, je mehr die Konsequenzen des Neuerers Luther klar wurden, sich zu fortgehender Ablehnung verstand und zu steigender Opposition fortschritt, ohne aber doch, was er als recht anerkannt hatte, preiszugeben. Wie aus den späteren Angaben von Onus, so ist das in den anderen litterarischen Werken B.s zu erkennen. Das bedeutendste unter diesen ist das früheste, die „Tewtsche Theologey“, eines der ersten großen, umfassenden und mehrfach bemerkenswerten Erzeugnisse einer ausgesprochen katholischen Litteratur der Reformationszeit, in unmittelbarem Zusammenhange mit den Anfängen der katholischen Reformation (Maurenbrecher, Geschichte der kath. Reformation I, Nördl. 1880, S. 248). Matthäus Lang, einer der Teilnehmer der Regensburger Beschlüsse, hatte an seinem Hofe verschiedentlich zu solchem Werke aufgefordert, um mit katholischer Produktion der Reformation entgegenzutreten und mit apologetischer Darstellung weiteren Kreisen einen Halt zu geben. Darum ist diese Theologie auch deutsch geschrieben und schon als deutsches Werk besonders zu nennen; sie ist sprachlich nicht uninteressant (Wackernagel, Handbuch deutscher Prosa, Berlin 1837, S. 79—87; Deutsches Lesebuch III. Teil, 1. Bd, Basel 1876, S. 274—302) und verdient namentlich auch für die Entwickelung der deutschen philosophischen und dogmatischen Terminologie beachtet zu werden. Mehr aber als das: es ist die erste katholische deutsche Dogmatik (Ecks Enchiridion erschien deutsch erst viel später) und überhaupt die erste große, Ecks knappes Werk an Umfang, Gründlichkeit und zusammenhängender Ausführung weit hinter sich lassende, systematische Darstellung der katholischen Lehre, in direktem Gegensatze gegen die Reformation, auf der Grundlage der hl. Schrift und Augustins, mit Verarbeitung verschiedener scholastischer Anschauungen und dem Versuche — dem allerdings meistens nur äußerlichen, künstlichen und widerspruchsvollen — sie zu vereinigen. Damit greift das Werk in seiner Weise voraus, was in Trient geleistet worden ist. Veranlassung und Zweck sind in der Vorrede auseinandergesetzt: es will die Verführten zum rechten Glauben zurückführen und die Wahrheit darlegen. Der Gegensatz gegen die Reformation, deren „Früchte“ aufgezeigt werden, ist oft scharf formuliert, besonders Luther gegenüber (auch Zwingli, Oekolampad und Karlstadt werden erwähnt). Daß es wesentlich eine Zusammenstellung „aus schriften und lerern, sonderlich aus sand Augustin“ bietet, ist ebenso durch die Reformation veranlaßt, als das Bemühen, möglichst schriftgemäß im Ausdrucke zu bleiben. Der polemische Zweck tritt auch in der Disposition deutlich zu Tage, die herkömmliche Anordnung wird in der Folge und der Auswahl des Stoffes durch den Gegensatz modifiziert: Glaube und Rechtfertigung sind an die Spitze gestellt. Was von theologischer Dogmatik und Moral vorgetragen wird, ist eine Darstellung der katholischen Lehre wesentlich auf der Grundlage und in den Formeln von Thomas, aber meistens in der populären Vergröberung des späteren Mittelalters; Anselm, auch Bernhard, Bonaventura, besonders Scotus sind mit von Einfluß gewesen, die Propheten von Onus sprechen auch hier mit, und interessante Einwirkungen von Nikolaus Cusanus und vereinzelte Reminiscenzen an die Mystik (Tauler) treten hervor. Bestimmtere nominalistische Einflüsse scheinen nicht vorhanden zu sein. Dagegen macht sich auch hier die bürgerliche Art des Verf.s bemerkbar, in gesunden, verständigen sittlichen Betrachtungen und Kritiken des kirchlichen Aberglaubens, aber auch mitunter etwas kleinbürgerlich, rationalistisch hausbackener Reflexion. Es hängt mit dem gesunden sittlichen Empfinden zusammen, daß es schließlich auch nicht an evangelischen Einsprengungen

fehlt, z. B. hinsichtlich der Verdienste der Heiligen. Die Positionen im Ablaß zeigen den Zusammenhang mit Onus ecclesiae im großen und ganzen, wie in Einzelbestimmungen: Einteilung der Strafen; Beschränkung auf die kanonischen Strafen; Ablehnung der Einwirkung des Ablasses auf das Fegfeuer. Doch sind hier sehr starke Einschränkungen vollzogen. Der Tenor ist ein anderer. Es ist vielmehr aus den vielfach widerspruchsvollen Darlegungen, wie sie Onus ecclesiae auf mittelalterlicher religiöser Grundlage bietet, in der Hauptsache das Antireformatorische verwendet, erweitert und viel stärker accentuiert und damit ein bedeutender Rückschritt hinter die Thesen sowie ein erheblicher Fortschritt in der begonnenen Rekatholisierung vollzogen. Eine ausdrückliche Ablehnung gegen Luthers absolutorische Wirkung des Glaubens ist eingefügt; die absolutorische Gewalt des Papstes ist mit nachdrücklicher Hervorhebung seiner Vorrechte stark ausgedehnt und betont: der Papst kann den Lebenden auch die von Gott auferlegten Strafen und damit auch die künftigen Fegfeuerstrafen erlassen; die Umwandlung der Strafen wird eingehend in praktischer Anwendung entwickelt und eine stärkere — indirekte — Einwirkung auch seitens des Papstes auf das Fegfeuer ermöglicht. Zugleich damit wird eine starke Beeinträchtigung der ernsten Buße zugelassen und offen zugestanden und so eine stark widerspruchsvolle Anschauung von der Buße vorgetragen, wie auch entsprechend die Schätzung des Ablasses eine zwiespältige ist. Einzelne stark mißverständliche Fassungen tragen noch besonders dazu bei, auf dieser Grundlage den von B. sonst mit großem Ernste bekämpften Mißdeutungen und Übertreibungen wieder Tür und Tor zu öffnen (vgl. übrigens Schwarz S. 224 f.; Riese S. 623 f. und Bratke S. 154). B. stand bei der Abfassung von Onus unter dem Übergewichte Luthers, hier unter dem — durch die Bestimmung des deutschen Werkes für die weiteren Kreise noch vermehrten — Drucke der kirchlichen, antireformatorischen Nötigungen und Nötiger (man erinnere sich auch der Beziehungen Ecks zu Lang). Es ist doch sehr charakteristisch für B., daß in der Neuausgabe von Onus das Kapitel über den Ablaß unverändert geblieben ist. Bei aller Schärfe, oft auch im persönlichen Ausdrucke, treten auch in der Tewtschen Theologey die persönlichen und sachlichen Vorzüge des Verf.s, seine Bescheidenheit und Ehrlichkeit, seine Gründlichkeit, das Lokalkolorit hervor, wenngleich sich sein purer Traditionalismus, seine Abneigung gegen den Humanismus und die Mängel seiner wissenschaftlichen Ausbildung, besonders in der exegetischen Methode empfindlich fühlbar machen. Auch dies Werk, in dem übrigens Onus öfters citiert wird, ist mehr als eine „Kollektur"; es giebt auch, wenngleich oft nur äußerlich, Verarbeitung; aber es leistete doch hierin zu wenig, war zu umständlich, breit und besonders im Disponieren ungeschickt, gab sich wissenschaftlich zu starke Blößen, gestand wohl auch zu unumwunden die Schäden der Kirche zu, als daß es hätte viel wirken können. Die lateinische Übersetzung weist einige größere Zusätze auf (über das Abendmahl c. LXVI, über fomes und reatus XXXV) und eine Reihe kleinerer (Citate und Argumente). Größere Wirkung kann auch sie nicht gehabt haben. Wir wissen nicht, ob an eine Berufung B.s nach Augsburg 1530 gedacht worden ist. Sein Werk scheint dort, wenn überhaupt, so nur ganz vereinzelt befragt worden zu sein, und ebenso in der Folgezeit. Doch fehlt darüber, wie über das ganze Werk eine eingehende Untersuchung. Dieser polemisch-apologetischen Darstellung des Glaubens und der Sitte der Kirche ließ B., durch dringendes Bedürfnis in katholischen Kreisen veranlaßt, ebenfalls in deutscher Sprache, eine liturgische Ergänzung folgen in seinem „Tewtsch Rational", einer polemisch-apologetischen Auslegung und Begründung der Messe, der ersten zusammenfassenden katholischen Darlegung des Gegenstandes (auch der Zeremonien) in deutscher Sprache in reformatorischer Zeit (bis 1517 selbst ist bekanntlich nur eine deutsche Meßauslegung als besonderes Buch erschienen), in Anlehnung an Durandus' Werk, von dem auch der Titel herübergenommen ist, und in Verarbeitung von Gabriel Biels Erklärung des Kanons, wiederum also nur eine Verarbeitung des Traditionellen, bemerkenswert noch besonders durch die in Abweichung von der bisherigen Praxis gegebene vollständige Mitteilung und Auslegung aller Worte des Kanons und durch die Erwähnung besonderer lokaler Gewohnheiten. Eine Ergänzung bietet das „Keligpuchel", eine Begründung der kirchlichen Lehre und Gewohnheit der Communio sub una in fortwährender Auseinandersetzung mit den Gegnern. Scharfe Ausfälle gegen die reformatorischen Persönlichkeiten fehlen nicht, aber auch hier ist das Bemühen gründlicher Auseinandersetzung durchweg erkennbar. Auch diese Schriften kamen zu spät, um etwa erheblich die Bewegung gegen das katholische Sakrament eindämmen zu können. Aber auch sie sind viel zu umständlich und künstlich, um populär zu wirken, und andererseits wieder wissenschaftlich teilweise ganz unzulänglich, namentlich fehlen dem Verf., wie sich im Keligpuchel besonders zeigt, die geschichtlichen Kenntnisse.

P. hat trotz aller Zurückhaltung und trotz seines Konservativismus mit am meisten von der alten Generation an der Überführung des Alten in die neue Zeit Anteil gehabt. In seinen stark miteinander kontrastierenden Werken schließt er zusammenfassend das Alte ab und ist zugleich mit der Weitergabe des Alten gerade auch in deutscher Schriftstellerei an den Neuanfängen der mittelalterlichen Kirche mit beteiligt. Schon das gibt seinen Werken nicht bloß einen Platz in der Litteraturgeschichte. Sie sind freilich eigentlich alle zu spät gekommen und haben die Versäumnis auch nicht wieder gut machen können durch überragende geistige Kraft. Es heißt P. mit sehr bescheidenem oder vielmehr ganz ungenügendem Maßstabe messen, wenn Windischmann u. a. ihm überlegenen Geist, theologischen Tiefsinn u. dgl. zusprechen, Pastor seine „Deutsche Theologie“ als „sogar von ganz hervorragender Bedeutung“ rühmt (vgl. auch Heinrich, Dogmatische Theologie, Mainz 1875, S. 103 Anm.). Nirgends zeigen sich die Spuren eines hervorragenden Geistes. Seine Werke sind wackere, in den Grenzen des Könnens und der Bildung des Verf.s höchst respektable Leistungen. Nicht mehr. Ihre Bedeutung liegt nach der entgegengesetzten Richtung: gerade darin, daß ihr Verf. sich nirgends über den Durchschnitt erhebt und damit den allgemeinen Durchschnitt wiedergiebt. Theologisch in seinem dogmatischen Werke, in dem er das Nebeneinander der verschiedenen Anschauungen der Zeit darstellt; es enthält die deutsche Theologie aber auch Schilderungen allgemeiner kirchlicher Zustände. Darum hat vor allem Onus ecclesiae gewirkt. Es sprach aus, was die Ernsteren sahen und empfanden, fürchteten oder hofften und erflehten. Die Wirkung der Schilderungen ist aber bestimmt durch die Persönlichkeit, und in Onus ist der Verfasser am freiesten, das Persönliche spricht hier am stärksten. Der tiefe Ernst, seine Gewissenhaftigkeit und Ehrlichkeit, sein Freimut, zusammen mit der Verbindung von strenger Altkirchlichkeit und gesundem bürgerlichem Gefühle machen seine Hauptwerke, besonders seine große apokalyptische Schrift, machen seine Stimmung und sein Urteil zu wertvollen geschichtlichen Zeugnissen, aus denen sich besonders für die Verhältnisse der ausgehenden mittelalterlichen Kirche und für die allgemeine Stimmung an der Schwelle der Reformation ein Durchschnittsbild von allgemeiner Bedeutung und sicherer Richtigkeit gewinnen läßt.

Johannes Ficker.

Pufendorf, Samuel, Freiherr von, geboren zu Dorf-Chemnitz in der Grafschaft Meißen am 8. Januar 1632, gestorben in Berlin am 26. Oktober 1694. — Buddeus, Selecta iuris nat., Hal. 1717, p. 43; Stahl, Die Philosophie des Rechts, 3. A., Heidelberg 1854, I, 182; H. F. W. Hinrichs, Geschichte der Rechts- und Staatsprinzipien seit der Reformation, Leipzig 1848—52, Bd II; H. Hettner, Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts, 3 Tle., Braunschweig 1856—62. III, 1, 83; J. C. Bluntschli in dem von ihm und K. Brater herausgegebenen Deutschen Staatswörterbuch Bd VIII, S. 424—39; ders., Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik, München 1864, S. 108; G. Frank, Geschichte der protest. Theologie, Leipzig 1862—75. II, S. 62—67; J. G. Droysen, Zur Kritik Pufendorfs (in „Abhandlungen zur neuern Geschichte“, Leipzig 1876); H. v. Treitschke, Historische u. politische Aufsätze, Leipzig 1897. IV, S. 202—304. Briefe S. Pufendorfs an Christian Thomasius (1687—93). Herausgegeben und erklärt von E. Gigas, München und Leipzig 1897; Lezius, Der Toleranzbegriff Lockes und Pufendorfs (in „Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche“, Bd. VI, H. 1, Leipzig 1900). Uebrige Litteratur bei H. Breßlau in AdB XXVI, S. 701—8.

Das ganze Mittelalter hindurch galt die essentielle Gerechtigkeit Gottes als der Archetyp, die Eigenschaften Gottes als die Norm, der Dekalog als das Gesetzbuch des Naturrechts. Der Protestantismus hob, auch hier seinem eigentümlichen Wesen treu, in allmählicher Entwickelung (Melanchthon, Nik. Hemming) das Naturrecht von diesem objektiven Grunde ab und versetzte sein Prinzip in den Menschen. Hier waren zwei Fälle möglich, indem der Mensch, als Prinzip des Naturrechts, entweder im Lichte der Offenbarung oder rein als solcher betrachtet wurde. Geschah jenes, so entstand das Integritätssystem, nach welchem das Recht, als zu den Reliquien des göttlichen Ebenbildes gehörig, aus dem Stande der Unschuld hergeleitet wurde (Quicquid convenit cum statu integritatis, illud est faciendum). Im zweiten Falle ergab sich das Sozialitätssystem, welches das Recht auf die Natur des Menschen gründet, wie sie eben ist. Für das Sozialitätsprinzip hatte Hugo Grotius das lang nachklingende Wort gesprochen: das Naturrecht ein Diktat der reinen, durch den natürlichen Sozialitätstrieb bestimmten Vernunft, unverbrüchlich und unwandelbar selbst für den allmächtigen Gott. Den Meerschaum des Grotius vollendete Pufendorf, der erste deutsche Professor des Natur- und Völkerrechts (1661 in Heidelberg, 1668 Professor primarius in Lund, 1677 Historiograph und

Staatssekretär in Stockholm, 1687 kurbrandenburgischer Geheimer Rat in Berlin), zur Aphrodite, d. h. die Gedanken des Grotius erhalten durch ihn ihre systematische Vervollständigung in seinem berühmten Werke De jure naturae et gentium, Londini Scanorum (Lund) 1672; Frankf. 1684 u. ö. Moral und Recht vermischend, stellt er die Rechterkenntnis dar als drei Quellen entfließend: der Vernunft, den bürgerlichen Gesetzen und der göttlichen Offenbarung, woraus drei Disziplinen: Naturrecht, bürgerliches Recht und Moraltheologie — sich ergeben. Das Naturrecht erzieht den sozialen Menschen für die Erde, die Moraltheologie den Christenmenschen für den Himmel. Das Prinzip des Naturrechts ist der Sozialitätstrieb. Der Mensch als animal sociabile kann nicht exlex sein. Die Bedeutung Pufendorfs liegt sonach darin, daß er, konsequenter als Grotius, das Naturrecht zu einer rein rationalen Wissenschaft macht, unabhängig von der göttlichen Offenbarung, von der Autorität des Glaubens und der Theologen. Seine Opposition richtet sich von hier aus einmal gegen die essentielle Gerechtigkeit als Prototyp des Naturrechts. Die göttliche Gerechtigkeit verliert deshalb ihre prototypische Bedeutung für das Naturrecht, weil ihre Gleichartigkeit mit der menschlichen Gerechtigkeit unnachweisbar ist. Die Herleitung des Naturrechts aus christlichen Prinzipien vernichtet dessen Universalität, indem nicht nur die Nichtchristen von diesem Rechtsforum ausgeschlossen wären, sondern auch in der christlichen Kirche kein einheitliches Rechtsbewußtsein zu stande kommen würde. Die Orthodoxen würden ein anderes Rechtskompendium haben und die Synkretisten ein anderes. Das Naturrecht nimmt den Menschen nach seiner unmittelbaren, erfahrungsmäßigen Beschaffenheit, unbekümmert um die Dogmen und Fragen der Theologie, wie der Mensch in den erfahrungsmäßig verderbten Zustand geraten ist. Wenn nun auch Pufendorf das Naturrecht emanzipiert von der Theologie, ohne deren Dogmen zu widerstreiten, so hat er doch die Religion festgehalten zunächst als Mittel zur Verwirklichung des Rechts (vinculum et velut coagulum humanae societatis) und Gott als dessen Urheber (Deum esse autorem legis naturalis). Sein Lehrer, der berühmte Mathematiker Erhard Weigel in Jena (s. E. Spieß, Erh. Weigel, der Lehrer von Leibnitz und Pufendorf, Leipzig 1881), hatte die Methode der Geometrie, dieses Ableiten von Folgerungen aus allgemein zugestandenen Axiomen, für Philosophie und Moral empfohlen, ja das mysterium trinitatis aus den principiis geometricis zu demonstrieren sich unterfangen, welches letztere er auf Verlangen der theologischen Fakultät revocieren mußte. In gleicher Weise wünschte Pufendorf die Theologie nach mathematischer Methode behandelt, als wodurch nicht nur ein großer Teil von Kontroversen verhindert, sondern die theologische Wissenschaft auch so befestigt werden könnte, daß nur Geisteskranke und fehlerhaft Affizierte ihr widerstreben würden. Die allgemeinen Erkenntnisbegriffe und der fortlaufende Schriftsinn sollten die Axiome dazu liefern (s. Epistola Pufendorfii ad fratrem super theologia in formam demonstrationis redigenda, abgedruckt bei Pfaff, Histor. litter. theol. I, 308). Mit allem diesem hatte er dem theologischen Zeitbewußtsein zu viel zugemutet. Bald türmten sich Wolken über seinem Haupte. Seine Kollegen in Lund, Nik. Beckmann (Asinius Tenebrio), der bei Verlust der ewigen Seligkeit seine Angriffe machen wollte, und Josua Schwarz (calumniae architectus) begannen den Streit, nannten Pufendorf einen monströsen Mann, einen Pasquinus redivivus und schädlichen Atheisten, zogen einen Index novitatum aus seinem Naturrecht, verklagten ihn bei der Regierung, beantragten seine Entfernung von der Universität und ein Verbot des Bücherschreibens. Die Regierung mahnte zur Ruhe. Als man fortfuhr, zu tumultuieren, wurde der Index für ein famoses Libell erklärt und den Ruhestörern allerhöchste königliche Ungnade angedroht. Beckmann ließ hierauf den Index drucken. Die Regierung befahl, ihn beim Kopf zu nehmen und zu inkarzerieren. Der aber war bereits nach Kopenhagen entwichen und forderte Pufendorf auf eine gute Fuchtel oder auf ein paar Pistolen. Die Antwort war öffentliche Verbrennung des Index, obwohl Schwarz gegen dies schändliche Verfahren bei den Wunden Christi bat, Infamerklärung und Proskription Beckmanns aus allen königlichen Landen. Nachdem dieser zur römischen Kirche übergetreten war und diese so um einen Stocknarren reicher gemacht hatte, genoß er bei dem Fürstbischof von Bamberg das Gnadenbrot. Schwarz, der, als ihm zu reden verboten ward, wenigstens brummte, wurde als Überläufer zu den Dänen Superintendent in Schleswig. Beckmann hatte den Index nach Wittenberg, Leipzig, Jena und Gardelegen, wo Friedrich Gesenius (gest. 1687) Superintendent war, samt einer epistola cyclica geschickt, worin Pufendorf als ein Mann verdrehten Gehirns, der das natürliche und moralische Recht, den Dekalog und die Gesetze Gottes malitiös und gottlos zu vernichten sich bemühe, als Ausbreiter des Sozinianismus und als Magister des reinen Atheismus aus-

geschrieen wurde. Der Senior der Leipziger Theologenfakultät, Scherzer, erwirkte (1673) ein kurfürstliches Verbot, noch ehe Pufendorfs Werk bekannt geworden war; dann griff Gesenius als Christianus Vigil den Streit auf, dessen Bannstrahl und Himmelsschlüssel Pufendorf nicht sonderlich fürchtete; hierauf Valentin Veltheim in Jena, ein erbitterter Gegner, eine Säule der alten scholastischen Barbarei. Pufendorf warf ihm pseudonym vor, daß er zu Leipzig gewesen und allda eine scholastische Ligue habe aufrichten wollen. „Welches Beginnen des Veltheims ohne raison und eine pure Pedanterie ist, auch in kein Gehirn kommen kann, es sei denn anstatt einer reellen Moralität mit mageren Tabellen als sprödem Heckerling angefüllet, und gleichwohl trachtet der gute Tropf sich dadurch an Herrn Pufendorf zu rächen und eine löbliche Akademie in Leipzig mit einzuflechten" Die Charteque des maskierten Joh. Rollettus Palatinus (d. i. Pufendorf) wurde in Jena wegen gröblicher Injurien wider unseren freundlichen Kollegen Veltheim konfisziert (1677), der M. Gottfried Klinger aus Zittau, ein Anhänger Pufendorfs, der im Kollegio zum öftern die Scholasticos durchgezogen und Aristotelicam philosophiam sugillieret, 1676 in Untersuchung gezogen. Sein Hauptgegner aber war Alberti in Leipzig, der, ganz auf dem alten Offenbarungsstandpunkte, mit der Behauptung hervortrat, der hl. Geist habe die hl. Schrift auch zum Nutzen der Philosophie redigiert, und mit der Beschuldigung, Pufendorf habe so viel Neuerungen vorgebracht, daß alle orthodoxen Theologen sie ihm in seinem ganzen Leben nicht abwaschen könnten. Seckendorf, der Verfasser des „Christenstaates" (1684), nannte die Ableitung des Naturrechts aus der Vernunft eine Methode der Heiden. Spottend und scherzend hat Pufendorf, besonders in der Eris Scandica (Frankfurt 1686) seine Gegner zurechtgewiesen. Für die natürliche Behandlung des Rechts berief er sich auf die hl. Schrift selbst, welche lehre, daß das Gesetz den Völkern ins Herz geschrieben sei; den Vorwurf des Atheismus beantwortet er damit, daß er im Naturrecht Gott nicht leugne, sondern präsupponiere, „eben wie man in Institutionibus nicht ein eigen Kapitel nötig hat de Justiniano et Theodora, Justiniani uxore" Man solle Orthodoxie und Heterodoxie ein- für allemal den Theologen überlassen. Müsse doch nach Alberti auch der Krieg nach Analogie des Standes der Integrität geführt werden, und der Leipziger Scharfrichter habe, wenn schon nicht formaliter, so doch normaliter Dirnen den Staupbesen zu geben ad statum Paradisiacum. Ein besonderer Vorwurf traf ihn als Verteidiger der Polygamie. Pufendorf hatte nur behauptet, daß die Polygamie nicht direkt dem Naturgesetz widerstreite, wie Mord, Diebstahl, Ehebruch, doch sage die Vernunft, daß es ehrbar sei und dem häuslichen Frieden zuträglich, in Monogamie zu leben. Auch ward ihm verübelt, daß er in Heidelberg mit Calvinisten Umgang gepflogen. Pufendorf räumte gern ein, er habe mit den Reformierten freundlich und friedlich gelebt, wie andere Lutheraner ebenfalls gethan, aber den lutherischen Glauben habe er niemals verleugnet. „Mögen sich jene nun rühmen, den heroischen Geist Luthers zu besitzen; ach wie sehr ist er in der Länge der Zeit ausgeartet, wie ist aus dem edlen Wein ein scharfer Essig geworden!" Seine verscherzte Rechtgläubigkeit wieder herzustellen, hat er in seinem „Jus feciale divinum s. de Consensu et Dissensu Protestantium" (Lubec. 1695, Frcf. 1716), einem „zum wenigsten zu drei Vierteln γνησίως lutherischen Buche" Synodum Dordracenam (gegen welche ebensoviel und mehr als contra Formulam concordiae gesagt werden kann) mit ihrem decretum absolutum als den die Vereinigung der Protestanten hemmenden Zaun bezeichnet. Auch die reformierte Kirche laboriert an der Priesterkrankheit, morbo infallibilismi, bestehend in dem Glauben, Gott sei keinem gnädig, der nicht praecise alle distinctiones adoriert, die sie in ihren patribus et plurimum reverendis praeceptoribus gelesen. Dessen hatten sich die Reformierten von einem Pufendorf nicht versehen, seine Schrift sei das beste Mittel, die schwedischen Theologen, über die er so viel geklagt, mit ihm auszusöhnen (s. Bibliotheque choisie par Jean le Clerc. Tom. VII, 391). Mancherlei Schriften und Gegenschriften, auch wider ungenannte Duckmäuser, sind in der Sache erschienen. — In seiner Schrift „De habitu religionis christianae ad vitam civilem" (Bremae 1687) verlangt Pufendorf Unterordnung der Kirchen unter das Aufsichtsrecht des souveränen Staates und Schutz der Gewissensfreiheit, die allein ihre Grenze hat an der für den Staat unentbehrlichen natürlichen Religion. Wie Gott die Menschen nicht nach den Dogmen richtet, so entfällt für den Staat das crimen haereticae pravitatis. – Übrigens fand Pufendorf erst durch Buddeus und Christian Wolff die Anerkennung, die ihm gebührte. „Seine Schriften", bemerkt Wolff, „werden nun gelesen, um daraus zu profitieren, in seiner Gegner Chartequen aber wird Käse und Pfeffer gewickelt, wenn ihnen noch die größte Ehre widerfähret" Und ein Anhänger Wolffs sagt: „Pufendorf mußte

ein Bibelfeind und deswegen auch ein Feind Gottes gescholten werden, weil er das **Principium iuris naturae et gentium** nicht aus der Bibel nehmen wollte, sondern lieber aus der Natur des Menschen, als wodurch er glaubte, mit allen **Gentibus** raisonnieren zu können. Nunmehr gilt er für den unter den Gelehrten, welcher nebst Grotius in dieser vortrefflichen Disziplin das Eis gebrochen" **G. Frank †.**

Pulcheria, gest. 453. — J. Stilting, S.J., im ASB t. III Sept., 503—540 (nebst Nachtrag in t. IV, 778 ff.). A. „Theodosius II." in Paulys Realenc. d. klass. Altertums VI, 2 (1852). Neander, Gesch. d. chr. Rel. u. Kirche³ (1856), I, 674. 686. 700 ff.; Nilles, S.J., Kalendarium manuale utriusque Eccl. I (1879), p. 239 ss. G. T. Stokes in DchrB IV, 520 f. Ferd. Gregorovius, Athenais, Gesch. einer byzantin. Kaiserin, Leipzig 1881, S. 60 ff. Güldenpenning, Geschichte des oström. Reichs unter Arkadius und Theodosius II. (Halle 1885), S. 217 ff. 243 ff. 291 ff. 317 ff. 373 ff. (beste neuere Darstellung für die Zeit bis zum Jahr 450).

Pulcheria, die reichbegabte, mit ungewöhnlichem Herrschertalent ausgestattete Tochter des Kaisers Arcadius und ältere Schwester des Theodosius II., erhielt schon im Jahre 414, kaum 16jährig, vom Senat den Titel Augusta und die vormundschaftliche Regierung für den genannten schwachsinnigen Kaiser übertragen, die sie ein Jahrzehnt hindurch mit großer Selbstständigkeit, aber freilich in engherzig mönchischem Geiste — als Nonne lebend und den kaiserlichen Palast förmlich in ein Kloster verwandelnd — führte. Bald nach der durch sie selbst gestifteten Heirat ihres Bruders mit Eudokia-Athenais, der geistreichen Tochter des athenischen Philosophen Leontius, entbrannte heftige Eifersucht zwischen den beiden Schwägerinnen. Beim Ausbruch des Nestorianischen Streits stellte Eudokia sich auf die Seite des Nestorius, während Pulcheria — angeblich (nach Suidas s. v. *Πουλχερία*) schwer gekränkt durch eine seitens dieses Patriarchen wider sie erhobene ehrenrührige Beschuldigung, sie habe mit dem Magistros Paulinus, einem höheren Hofbeamten, unerlaubten Umgang gepflogen — mit Cyrill v. Alexandrien konspirierte (vgl. dessen Schreiben an sie bei Mansi, Conc. coll. IV, 618 ss.). Sie bewirkte denn auch, durch ihren fortwährend beträchtlichen Einfluß auf den Kaiser, den baldigen Sturz des Nestorius. Das seit 404 die Christenheit Konstantinopels zertrennende Schisma der Johanniten wußte sie nach mehr als 30jähriger Dauer dadurch beizulegen, daß sie (27 Jan. 438) die Gebeine des im Exil gestorbenen Patriarchen Chrysostomus nach der Hauptstadt überführen und in der Apostelkirche feierlich beisetzen ließ (Sokr. h. e. VII, 45). Außerdem hat sie auch die Reliquien der 40 Märtyrer von Sebaste prächtig einholen lassen; desgleichen die des Zacharias und des Protomartyrs Stephanus u. s. f. (Sozom. IX, 2. 17). — Während der vier letzten Jahre des Theodosius II. vom Hofe verbannt, sah sie mit Abscheu die dem Nestorianismus entgegengesetzte Lehreinseitigkeit des Eutyches und Dioskur bei der Ephesinischen Räubersynode triumphieren. Doch erlangte sie schon kurz vor ihres Bruders Tode wieder den Haupteinfluß auf die Regierung. Schon einige Jahre vorher war ihre ehrgeizige Schwägerin genötigt worden, die Reichshauptstadt zu verlassen und ihren Sitz in Jerusalem aufzuschlagen. Nachdem Theodosius im August 450 an den Folgen eines Sturzes vom Pferde verschieden war, reichte Pulcheria dem zu ihrem Mitkaiser erkorenen, schon in höherem Alter stehenden Senator und Feldherrn Marcianus die Hand zum Ehebunde (mit dem Bedinge, daß sie durch die mit ihm geschlossene Ehe in ihrem Virginitätsgelübde nicht gestört würde). Durch das Konzil zu Chalcedon (dessen sechster Session, am 25. Oktober 451, sie persönlich beiwohnte), rehabilierte sie, unter Verdammung sowohl des Eutychianismus als des Nestorianismus die Orthodoxie und starb bald darauf, vier Jahre vor ihrem Gemahl Marcian, am 10. September 453. Der griechischen Kirche gilt sie als eine der ausgezeichnetsten Heiligen. **Zöckler.**

Pulleyn, Robert, gest. ca. 1150. — Quellen: Seine Hauptschrift: „Sententiarum libri octo" ist zuerst von dem Benediktiner Hugo Mathoud, Paris 1655, herausgegeben: neu abgedruckt mit den wertvollen Observationes Mathouds MSL Bd 186, S. 639 ff. bezw. 1009 ff. (im folgenden überall gemeint, wo nur mit Seitenzahlen citiert wird). Außerdem kommen einige Briefe Bernhards von Clairvaux in Betracht: S. Bernardi abbatis Clarae-Vallensis Opera, curis D. Joannis Mabillon I. Parisiis MDCCCXXXIX, S. 433 f. 659 f. vgl. 902 f. 943. — Litteratur: Die ältesten Nachrichten von Simeon v. Durham (De gestis regum Anglorum; ca. 1150), Baston v. Buri (gest. ca. 1310), Konr. Gesner (Bibl. univers.; gest. 1565), Onuphrius Panvinius (De summis pontif. et cardin.; gest. 1568), Alphonsus Ciaconius (De gestis Rom. pontif. et cardin.; gest. 1599), Pithsäus (De illustribus Angliae scriptoribus in aetate XII; gest. 1616), Franc. Goduvinus (Cardin. Catal.; gest. 1633) u. a. finden sich gesammelt MSL a. a. O. S. 633 ff. Casimiri Oudini Commentar. de scriptoribus eccle-

siasticis, T. II, Lipsiae MDCCXXII, S. 1118 ff.; L. Ellies du Pin, Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclesiastiques IX, S. 213 ff.; Rom. Ceillier, Histoire des auteurs sacrés et ecclesiastiques XXII, S. 275; D. Joh. Andr. Cramer, Jacob Benignus Bossuets Einleitung in die Gesch. d. Welt u. d. Religion fortgesetzt, VI, Leipzig 1785 (enthält S. 442—529 einen Auszug aus den Sententiae); Flügge, Versuch einer Geschichte der theol. Wissenschaften III, S. 471; Hist. lit. de la France XIV, S. 93; Wood, Hist. acad. Oxoniensis I, S. 49 ff.; Budinsky, Die Universität Paris und die Fremden an derselben im Mittelalter, Berlin 1876; T. E. Holland, The origin of the univers. of Oxford (in: The hist. Review VI [1891], S. 238 ff.); Aug. Neander, Allg. Gesch. d. christl. Religion, V Bd, 2. Abt., Hamburg 1845, S. 544, 653; J. J. Herzog, Abriß der gesamten Kirchengeschichte, II, Erlangen 1879, S. 217, 237; W. Möller, Lehrb. der Kirchengeschichte II, Freiburg i. B. 1891, S. 319, 371; S. M. Deutsch, Peter Abälard, Leipzig 1883, bes. S. 6 ff. 225 ff.; B. Hauréau, Hist. de la phil. scolastique, I, Paris 1872, S. 483 ff.; Jos. Bach, Die Dogmengesch. des Mittelalters, II, Wien 1875, S. 216 ff.; Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengesch. III, Freiburg i. B. 1890, S. 332, 464, 480; Fr. Loofs, Leitf. d. Dogmengesch., 2. Aufl., Halle a. S. 1890; Reinh. Seeberg, Lehrb. d. Dogmengesch., II, Erlangen u. Leipzig 1898, S. 46 u. ö.; Prantl, Gesch. d. Logik, II, S. 213; J. E. Erdmann, Grundriß d. Gesch. der Philosophie, I, 4. Aufl., Berlin 1896, S. 309 ff.

Die Nachrichten über das Leben Roberts sind ziemlich unsicher. Schon sein Name schwankt. Selbst seine Zeitgenossen nennen ihn verschieden. Bernhard von Clairvaux nennt ihn R. Pullus, Wilh. v. St. Thierry und Joh. v. Hagulstald schreiben R. Pullanus, bei späteren findet sich nebeneinanner: Pulleinus, Pulleinius, Polenius u. s. w. (vgl. 633 A, 634 B u. 638 C). Als Roberts Heimat wird übereinstimmend England genannt: über sein Geburtsjahr steht nichts fest: er mag um 1080 oder früher geboren sein, da er ein ziemlich hohes Alter erreicht zu haben scheint. Anzunehmen ist, daß er aus vornehmem und reichem Hause stammt. Seine erste Ausbildung soll er in England bekommen haben, dann aber früh nach Paris gegangen sein, wo namentlich Wilhelm v. Champeaux (s. d. Art.) und Abälard (Bd I S. 14, 57 ff.) seine Lehrer gewesen sein werden, und wo er mit der Zeit auch selbst lehrend aufgetreten sein soll. In den letzten Regierungsjahren Heinrichs I. Beauclerc von England, um 1133, finden wir ihn aber sicher in Oxford, wo er, von der Gunst des Königs getragen, um die Sammlung von Studenten sich bemüht und selbst Vorlesungen über die hl. Schrift hält (Hist. Rev. VI S. 242). Gleichzeitig soll er das Archidiakonat von Rochester bekleidet haben. Ein von Heinrich ihm angebotenes Bischofsamt schlägt er aus, wohl um sich um so ungestörter wissenschaftlicher Thätigkeit widmen zu können. Eine schon von Baston und nach ihm von Pithsäus vertretene Tradition (634 C), nach der R. erst unter Stephan, dem Nachfolger Heinrichs I., durch die infolge des Regierungswechsels entstandenen Bürgerkriege dazu veranlaßt, Englands Boden verlassen habe, erst damals nach Paris gegangen sei und dann erst nach seiner Rückkehr um Oxfords Blüte sich bemüht habe, ist also abzuweisen. Wohl aber scheinen die nach Heinrichs I. Tode ausgebrochenen inneren Streitigkeiten einen zweiten Aufenthalt Roberts in Paris veranlaßt zu haben. Ein Brief Bernhards v. Clairvaux — aus dem dieser als warmer Freund Roberts erscheint, und in dem er ihm zugleich ein Zeugnis seiner Rechtgläubigkeit ausstellt — an den Bischof von Rochester läßt sich schwerlich in jenem ersten Pariser Aufenthalt unterbringen. Vielmehr scheint Goduvinus Recht zu haben, wenn er den Brief an Ascelin oder Anselm von Rochester, (der 1137 seinem Vorgänger Johann folgte) adressiert sein läßt, zumal darin Cistercienſermönche in Spanien erwähnt werden, die vor 1139 nicht dahingekommen sind; Mabillon (I S. 902) verlegt deshalb den Brief etwa in das Jahr 1140. Ist diese Datierung richtig, so hat damals Roberts Bischof ihn zur Rückkehr in die Heimat aufgefordert und hat, als R. dem Rufe nicht gleich Folge leistete, vielmehr an den Papst Innocenz II. appellierte, ihm die Einkünfte seiner Pfründe vorenthalten. Innocenz, dem hl. Bernhard in Dankbarkeit verbunden (Bd II S. 626, 14 ff.) hat den Streit jedenfalls zu Roberts Gunsten entschieden; ja bald danach beruft er — nach Ciaconius, während Onuphrius diese Berufung jedenfalls irrtümlich schon weit früher legt — R. an den päpstlichen Hof. Dort ist er wohl unter Cölestin zum Kardinal und unter Lucius II. zum Kanzler aufgestiegen. Unter Eugen III. (1145—1153), den Bernhard nach seinem Regierungsantritt mit warmen Worten dem alten Freunde noch empfiehlt (Mabillon I S. 659 vgl. 943), wird er gestorben sein, da nach dessen Pontifikat sich seine Unterschrift nicht mehr findet (637 A).

R. hat Schriften des verschiedensten Inhalts hinterlassen, exegetische: Kommentare zu der Apk und zu den Pf; Traktate: De contemtu mundi und De doctorum dictis; Sermone: De communi sanctorum, De omnibus humanae vitae miseriis

und Praelectiones. Aber diese alle sind nur handschriftlich auf uns gekommen und der Forschung noch nicht erschlossen (Manuskripte sollen im britischen Museum und in Dublin sich finden). Bekannt ist R. bisher nur durch seine „Sententiarum libri VIII“ (s. oben).

Er gehört durch sie zu den sogenannten Sententiariern des 12. Jahrhunderts, zu den Dogmatikern, die die Anschauungen und Meinungen der vornehmsten Kirchenlehrer hinsichtlich der einzelnen Lehrpunkte zusammenstellten. Abälard hatte mit seiner „Collectio sententiarum: Sic et non“ (Bd I S. 20, 58 ff.), die auch auf Roberts Buch von unmittelbarem Einfluß gewesen ist, diese Methode inauguriert (Erdmann, Gesch. der Phil., S. 294). Aber während er, in der unverkennbaren Absicht, die mannigfachen Widersprüche der Kirchenlehre nachzuweisen, die einander widersprechenden Anschauungen einfach nebeneinander stellt, sieht R. seine Aufgabe darin, die Widersprüche auf dialektischem Wege mit Hilfe der Aristotelischen Philosophie zu lösen. So muß also diese, statt der Kirchenlehre gefährlich zu werden, vielmehr dazu dienen, sie zu schützen. In Wahrheit freilich werden vielfach keine dialektische Beweise, sondern z. T. sehr spitzfindige Erörterungen der betreffenden Frage gegeben, und die Lösung durch Beugung unter die Autorität der Kirche gefunden.

Die Sententiae wollen die ganze Theologie der Zeit umfassen, und sie leisten das auch, ja sie beschränken sich nicht auf das dogmatische Gebiet, sondern ziehen neben ethischen auch kirchenrechtliche und kirchlich praktische Fragen mit hinein. Im großen und ganzen angesehen ist ihnen auch eine gewisse systematische Anlage nicht abzusprechen — von Gott und der Schöpfung führen sie über den Sündenfall, die Erlösung und die Sakramente zu den letzten Dingen (s. unten) —, doch wird im einzelnen die systematische Ordnung nicht innegehalten; vielmehr sind häufig genug ganz äußerliche Gesichtspunkte die Veranlassung zu langen Einschiebungen, die indessen nicht lediglich als Exkurse gelten können, sondern durchaus selbstständigen Charakter tragen. So liegt die Vermutung nahe, daß R. sein Werk nicht von vornherein als ein Ganzes gedacht hat, daß es vielmehr aus mehreren aneinandergereihten Einzelabhandlungen entstanden ist. Offenbar war die ihm selbst fühlbare mangelhafte Anlage seiner Schrift für R. der Anlaß, ihr eine höchst detaillierte Inhaltsangabe (S. 639—674) voranzuschicken: praenotationes, in quibus summatim praelibantur, quae in sequentibus latius tractantur. Aus den darin immerfort wiederkehrenden „additur his“, „annectitur etiam“, „subditur“ u. s. w. wird der „aggregierende Charakter“ der Sententiae aufs deutlichste erwiesen (Deutsch, Abälard S. 6 f.; Harnack, Dogmengesch. III S. 332).

Eine kurze Inhaltsangabe der Schrift wird diese allgemeinen Bemerkungen am besten illustrieren. Das erste Buch enthält die Lehre von Gott. Irrationabilium rationabilis progressus et indefessus in se recursus dispositorem suae praesidere machinae indubitanter evincit (673 D): so wird das Dasein Gottes bewiesen. Gott kann aber keinen Anfang gehabt haben, denn alles, was anfängt, setzt eine notwendige Ursache seines Seins voraus, die älter und vortrefflicher ist, als das, was von ihr das Dasein empfängt. Eine solche Ursache kann es demnach bei Gott nicht geben (675 A). Ferner kann Gott nur einer sein: viele Götter müßten entweder einander gleichen oder einander übertreffen; letzteres ist unmöglich, da dabei nicht die der Gottheit zukommenden Eigenschaften der Ewigkeit und Unveränderlichkeit bestehen bleiben könnten; und auch mehrere gleiche Götter kann es nicht geben, sie müßten sonst nach der einem jeden eigenen Güte (s. unten) mehrere gleiche Welten hervorgebracht haben; die eine Welt beweist also den einen Gott (675 B). Bis hierhin geht es auf dialektischem Wege vorwärts; wenn es nun indessen zu zeigen gilt, daß drei voneinander unterschiedene Personen in dem einen Gott sind, verläßt R. seine Dialektik und erzwingt die Lösung der entstehenden Schwierigkeit von vorn herein durch gläubige Beugung unter 1 Jo 5, 7. Lediglich negativ stellt er dabei fest, daß der Dialektiker, der obscuro obscurum, incredibili creditum lösen will (677 A), nichts ausrichte; hier sei nicht, wie die Philosophen wollten, die Species die tota substantia individuorum, auch könnten die drei Personen nicht als so viele verschiedene Formen eines und desselben Wesens betrachtet werden, vielmehr ließen sowohl der Begriff dieser Personen als ihre Unterscheidungen keine völlig deutliche Erklärung zu, und in den Schlüssen, die aus den Kategorien des Aristoteles hergenommen würden, müsse hier immer der Schlußsatz geleugnet werden, weil dort andere Begriffe zu Grunde lägen. Obgleich es ihm also von vorn herein als aussichtsloses Unterfangen erscheinen müßte, sucht R. dann doch das Verhältnis der Dreieinigkeit noch mehr zu klären, freilich nicht, ohne zuvor den Vorbehalt gemacht zu haben,

daß das Wesen Gottes und seine Eigenschaften nicht als unterschiedene Dinge, sondern nur in unserer Vorstellung voneinander unterschieden seien (680 C). Huiusmodi ergo quasi formas Dei sane mentis nemo aliud arbitretur quam ipsum iuxta incomprehensibilem maiestatis amplitudinem (682 A). Er geht dann davon aus, daß zwei Ausgänge in der Gottheit zu denken seien, einer des Sohnes vom Vater und einer des hl. Geistes vom Vater und vom Sohne; so könnten diese beiden zwei Prinzipia des Geistes genannt werden, gleichwie der Sohn ein Prinzipium von einem Prinzipio heißen könne, der Vater aber ein Prinzipium, das kein Prinzipium seiner selbst habe. Während es also zunächst ihm darauf ankam, die Einheit zu betonen, will er hier doch die Verschiedenheit retten; aber weder seine künstlichen Distinktionen, noch seine Bilder — von den Zwillingsbrüdern einer Schwester, die fratres eodem modo und doch eius duo sunt fratres, oder von den Zwillingssöhnen eines Vaters, die wir sehen eodem modo ex patre suo esse, nihilo minus tamen a se distare, oder auch von Caesar, der omnia erat, unus tamen solummodo existebat, — leisten mehr, als daß sie die Wahrheit der einleitenden Ausführungen Roberts schlagend beweisen (683 B). Die Allgegenwart Gottes vergleicht R. dem Wohnen der Seele im Leibe, die in ihrer kleinen Welt auch überall ganz ist, wo sie ist (689 C). Ganz besonders müht er sich, den Widerstreit der Allmacht Gottes mit der Existenz des Bösen in der Welt zu lösen; ganz gewiß will Gott, daß die Menschen Böses nicht thun sollen, aber doch kann er es geschehen lassen, ohne daß er darum Urheber des Bösen wird, denn nicht das Böse thun können ist böse, sondern das Böse thun. Ganz seltsame Überlegungen kommen R. bei der Frage nach der Prädestination, die er in augustinischer Weise darstellt und, wie Augustin, zuletzt durch die Annahme eines verborgenen Willens Gottes löst: er ist dabei der Ansicht, daß man die, von denen man wisse, daß Gott sie verdammt habe, auch nicht lieben dürfe; im Falle der Unwissenheit freilich dürfe man auch wohl die lieben, deren Verdammnis man befürchte. Wie R. den Widerstreit der Meinungen zu vereinen sucht, das tritt vor allem bei der Frage nach der Grenze der göttlichen Allmacht hervor. Abälard behauptete, daß Gott nicht mehr thun könne, als er thue und thun wolle; andere, daß unter die göttliche Allmacht alles gehöre. R. vermittelt: was wider die Vernunft und böse sein würde, wenn es geschähe, das könne freilich Gott nicht thun, denn das Gegenteil würde Ohnmacht sein, das Vermögen zum Bösen würde das Vermögen zum Guten verdunkeln; dennoch könne Gott unendlich viel thun, was er nicht thue, weil er sichs nicht vorgenommen, was aber doch ohne Beleidigung seiner Würde verwirklicht werden könne; audacius dixerim, ruft R. aus, et hodie deum posse diabolo compunctionem infundere et poenitenti veniam dare satisfacientique salutem indulgere; audacissime adiecerim, in una persona quae est Christus divinitatem humanitate posse se disiungere et disiunctae gratiam suam retrahere, ut iam purus homo sine Deo ruat in vitium, de vitio in infernum, quod ne unquam fiat beneficium quidem contulit, sed beneficio potentiam suam non inclusit; salva enim iustitia revocare potest beneficium, quod non ex merito accipientis, sed affectu largitoris noscitur commendatum (713 C). Im zweiten Buch geht R. dazu über, daß Gott als einen Ausfluß seiner Güte die Welt geschaffen (Bach, Dogmengesch. S. 217). Dabei läßt er sich wieder auf mancherlei seltsame Spekulationen ein: ob Gott die Welt eher hätte schaffen können? ob er so viele andere, wie man sich nur denken kann, schaffen konnte? warum schuf er nur eine? u. dgl. Ausführlich behandelt R. die Lehre von den Engeln, die er außerdem im sechsten Buche durch eine weitschichtige, durch 28 Kapitel sich hinziehende Engelordnung noch ergänzt (879 D); sie sind alle gut erschaffen worden und hatten, wie die Menschen, einen freien Willen. Durch ihn im Guten befestigt können die Engel jetzt überhaupt nicht mehr sündigen; die Teufel dagegen, die gleich von Anfang an dem Bösen sich zuwandten, sind jetzt nicht mehr fähig umzukehren. Die Menschen, geschaffen, sie zu ersetzen, wären servata obedientia perfecti gewesen; nach dem Falle dürfen sie hoffen, durch Gottes Erbarmen perfectiores zu werden (744 B). Durch eigentümliche Gründe stützt R. den Kreatianismus; er sagt, daß bei Annahme des Traduzianismus, wenn von zwei Eheleuten der Vater vor Vollendung der Zeugung oder die Mutter vor der Geburt stürbe, mehr menschliche Seelen, als Menschen, seien, oder die Seelen der Eltern durch die Ablegung der Seelen ihrer Kinder vermindert werden würden (726 A). Das dritte und vierte Buch bringen vor allem die Christologie. Eigentümlich sind darin besonders die Beschreibung der Menschwerdung — die göttliche Natur soll zuerst im Schoße der Maria mit dem noch unbeseelten Leibe Jesu sich verbunden haben, und die Beseelung dieses Leibes erst später erfolgt sein — und die doketische An-

sicht von Christo, indem z. B. jedes Wachstum Jesu an Weisheit und Tugend in Abrede gestellt wird (Bach a. a. O. S. 220). In seinem Tode hat Jesus Gott ein Lösegeld für uns bezahlt und dadurch Gott veranlaßt, die Menschen aus ihrer Gefangenschaft zu befreien und ihren Widersacher, den Teufel, zu demütigen (Bach a. a. O. S. 223 f.); deshalb mußte dieser ein Interesse daran haben, den Tod Christi zu verhindern: der Traum des Weibes des Pilatus (Mt 27, 19) wird demnach für ein Werk des Teufels erklärt (821 B). In den folgenden Büchern mehrt sich die Systemlosigkeit der Anlage und häufen sich die Zufälligkeiten der Anknüpfung. So ist im fünften Buche die Betrachtung der Auferstehung zunächst Veranlassung, auch das Hervorgehen der Toten aus den Gräbern (830 D) und die Erscheinungen des Herrn nach seiner Himmelfahrt eingehender zu berücksichtigen; die letzteren sind nach R. entweder ekstatische Zustände der Schauenden oder Engelserscheinungen (831 A). Es beginnt dann die Lehre von den Sakramenten, die R. in derselben Fünfzahl kennt, wie Alger von Lüttich (s. d. Art. Bd I S. 363 ff., vgl. Loofs, Dogmengesch. S. 274). Ihre Behandlung erstreckt sich, mit der Taufe und Konfirmation anhebend (838 B, 845 C) bis ins achte Buch, wird aber fortwährend durch Einschiebungen unterbrochen. So wird im sechsten Buch zunächst die Taufe Veranlassung, ihre Wirkung für die Erbsünde zu erörtern: diese wird nach R. nicht etwa durch die Taufe getilgt, nur ihre Schätzung wird geändert: während sie vor der Taufe als eigentliche und verdammliche Sünde von Gott betrachtet wurde, wird sie nun dem Menschen nicht mehr zum Tode zugerechnet, sondern nur als eine bei ihm zurückbleibende Schwachheit angesehen (863 D). Von der Unwissenheit, die eine Folge der Erbsünde ist, kommt R. dann auf kasuistische Erörterungen von allerlei Gewissensfällen, die ganz besonders charakteristisch sind. So fragt er, ob eine Mutter gesündigt habe, die ihr Kind einer Amme anvertraut, wenn diese das Kind durch Nachlässigkeit töte, oder wenn dieses dabei umkomme, daß ein Teil des Hauses der Amme einstürze. Hat ein Mann gesündigt, den seine Frau betrügt, indem sie, mit einem anderen Ehebruch treibend, consciam sibi famulam suo supponit loco, so daß der nichts ahnende Mann diese wie seine Frau behandelt? Oder wie soll ein Mann sich verhalten, der einst als Kind von seiner Mutter ausgesetzt nun seine Verwandten nicht kennt, wenn er ins heiratsfähige Alter kommt? soll er etwa in jeder weiblichen Person, die von entsprechendem Alter ist, seine Mutter, und in jeder mit ihm etwa Gleichalterigen seine Schwester zu sehen befürchten? und wenn er nun wirklich seine Schwester heiratete, ohne daß er es ahnen konnte, hat er dann gesündigt? würde dadurch seine Ehe ungiltig und eine strafbare Verbindung werden, wenn er zu keiner klaren Entscheidung kommen könnte und inzwischen seine Ehe fortsetzte (869 C)? Es folgen jetzt die schon oben erwähnten Ergänzungen der Engellehre, dann Untersuchungen über das Verhältnis von menschlichem Verdienst und göttlicher Gnade (894 C); dann endlich lenkt R. mit der Beichte (901 D) zu der Lehre von den Sakramenten zurück, verläßt sie aber sehr bald wieder, denn während erst das achte Buch durch eine Abhandlung vom Abendmahl und seinem Verhältnis zur Passahfeier eröffnet wird (959 C, 964 C), spricht das siebente Buch vorher noch von Bußleistungen und Disziplin (914 A), von der geistlichen und weltlichen Gewalt (dabei die Lehre von den zwei Schwertern: 919 C vgl. 905 D: gladiorum alter deputatur clericis, alter laicis), von der Kirche und ihren Ständen (praelati, continentes, coniugati: 931 A), von dem Leben in Staat und Familie (940 C) und vor allen Dingen von der Ehe (945 C), von ihrem Wesen, von Ehescheidung (947 D), Ehehindernissen (952 B) u. dgl., Ausführungen, die für die Geschichte des vorgratianischen kanonischen Rechts von größter Bedeutung sind. Eine Lehre von den letzten Dingen macht den Schluß des achten Buches. Im allgemeinen weiß R. hier recht genau Bescheid. Wenn nach der Bekehrung aller zur Seligkeit prädestinierten Heiden die allgemeine Bekehrung aller Juden erfolgt sein wird, die Henoch und Elias bewirken sollen, wird der Antichrist kommen; viertehalb Jahre wird er herrschen, die Gläubigen und Auserwählten mit großer Grausamkeit verfolgen, viele zum Abfall von der römischen Kirche verführen, den Tempel zu Jerusalem wiederbauen, von vielen Juden und Heiden als ein Gott verehrt, endlich aber durch den Erzengel Michael auf dem Ölberge getötet werden. Hierauf werden den Auserwählten, die vom Antichristen verführt worden sind, vierzig Tage zur Buße gegeben werden (993 B). Dann aber wird ein allgemeines Feuer ausbrechen und zwar nicht die Substanz, wohl aber die Gestalt der Welt vernichten; es wird brennen, bis alle Gläubigen gereinigt sein werden (994 A), dann wird die Auferstehung aller Toten erfolgen, bei der alle Menschen alle ihre Gliedmaßen und alle Teile ihres Körpers, freilich in größerer Vollkommenheit, wieder erhalten werden (997 B). Höchst seltsame Überlegungen stellt R. dabei an; er fragt, ob Adam

die Rippe wieder erhalten würde, aus der Eva erschaffen wurde; ob jeder Auferstandene, was in seinem Leben von seinen Nägeln abgeschnitten worden ist, zurückbekomme; ob der als Kind Gestorbene als ein Kind oder als ein erwachsener Mann auferstehen würde? Endlich erhalten wir über den Schall der letzten Posaune, von der Entrückung der Lebendigen in die Luft, von der Herabkunft des Richters, von der Art und Weise der Reinigung der Seelen, die noch einer Reinigung bedürfen, im letzten Feuer, von der Ungewißheit des letzten Gerichts, von der Ordnung, in der die Guten und Bösen auferstehen, vom Orte des Gerichts, von der Scheidung der Frommen und Gottlosen u. dgl. noch manche mehr oder minder phantasievolle Nachrichten.

Roberts Buch ist zu seiner Zeit sehr geschätzt worden, doch hat es keinen weitreichenden Einfluß ausgeübt. Es ist bald abgelöst durch die Sentenzen des Petrus Lombardus (Bd XI S. 630 ff.), der — mag er nun durch Roberts Buch direkt beeinflußt sein oder nicht (vgl. Bd XI S. 634, 10 f. mit Denifle, Archiv f. Lit. u. Kirchengesch. I [1885] S. 623) — jedenfalls die gleiche Aufgabe zu lösen unternahm, die dieser angestrebt, sie aber durch kürzere und exaktere Fassung, größere Verständlichkeit und mäßigere Anwendung des scholastischen Formalismus besser ausführte. Er war noch weit weniger originell als R., aber auch das diente seinem Werke nur zur Empfehlung, denn um so geringer waren die Konflikte mit den von der Kirche akkreditierten Lehrmeinungen.

Ferdinand Cohrs.

Punt s. d. A. Arabien Bd I S. 766, 5 ff.

Purim s. d. A. Gottesdienst, synagog. Bd VII S. 15, 58.

Puritaner, Presbyterianer. — Litteratur: Die allgemeinen Werke zur englischen Reformationsgeschichte sind verzeichnet im Art. „Anglikanische Kirche“ Bd I S. 525. Das dort Z. 35 genannte Werk von Dixon ist jetzt um zwei Bände, die bis 1570 führen, erweitert (beide 1902). Aus Rankes Englischer Geschichte (die am ausführlichsten ist für die Zeit vom Tode Cromwells 1658 bis zum Tode Wilhelms III. 1702) ist hier besonders Band 2 und 3 wichtig.

Von älteren englischen Werken trage ich nach: Thomas Fuller, The Church History of Britain, 1655 (reicht bis zum Tode Karls I.), neuerdings wiederholt aufgelegt (a new edition, 3 vols 1837, 3. edit. 1842); Peter Heylyn, Aerius redivivus or the History of the Presbyterians, 2. edit. 1672 (sein Werk Ecclesia restaurata, the History of the Reformation of the Church of England, 3. edit. 1674, reicht nur bis 1566); Jeremias Collier, An ecclesiastical History of Great-Britain, chiefly of England, 1708 u. 1714 (behandelt im 2. Bde die Geschichte der Reformation bis zum Tode Karls II.). Diese drei namhaften Historiker sind, wenn auch in verschiedenem Grade, Gegner der Puritaner. Collier schrieb sein Werk speziell im Gegensatz zu Burnet (s. über diesen im Art. „Angl. Kirche“ S. 525 Z. 30). Vgl. G. Weber, Ueber die Leistungen der Engländer auf dem Gebiete der Kirchengesch. Englands, in Zeitschr. f. Geschichtswissenschaft, herausg. v. Adolph Schmidt, Bd I (1844), S. 386 ff., speziell S. 414 ff. Von dems. auch: Geschichte der akatholischen Kirchen und Sekten in Großbritannien, I, 1 u. 2 (1844 u. 1853, unvollendet), besonders 2, S. 424 ff. — Der hervorragendste neuere englische Forscher über die Geschichte seines Volks in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts ist Samuel Rawson Gardiner. Vgl. von ihm The first two Stuarts and the Puritan Revolution, 1603—1660 (1876), dann besonders (von einigen weiteren Spezialwerken abgesehen): History of England from James I. to the outbreak of the Civil War, 1603—1642 (in zehn Bänden, die übrigens nicht genau der Nummer nach erschienen, 1883—1886); The fall of the monarchy of Charles I., 1637—1649, 2 vols, bis 1642 (1882), die Fortsetzung dazu bietet die History of the great Civil War, 1642—1649, 3 vols (1886, 1889, 1891); ferner History of the Commonwealth and the Protectorate 1649—1660, 3 vols (1894, 1897, 1901, dazu ein Supplem. chapter, 1903), reicht nur bis 1656; der Verfasser ist vor der Vollendung gestorben. Wertvoll ist auch seine Sammlung The Constitutional Documents of the Puritan Revolution, 1625—1660, 2. ed., 1899.

Als Spezialwerke kommen in Betracht: D. Neal (Independent), The History of the Puritans or Protestant Nonconformists from the Reformation in 1517 to the Revolution in 1688 (zuerst 1732 ff., mir nur zugänglich in der „new edition in 5 vols reprinted from the text of Dr. Toulmins edition“, London 1822); H. Weingarten, Die Revolutionskirchen Englands, 1868; A. Stern, Geschichte der Revolution in England, 1881; Sam. Hopkins, The Puritans or the Church, Court, and Parliament of England during the Reigns of Edward VI and Queen Elisabeth, 3 vols, Boston 1859; Douglas Campbell, The Puritan in Holland, England and Amerika, 2 vols, London 1892; William A. Shaw, Elizabethan Presbyterianism, in The English Historical Review, vol. III, 1888, S. 655 ff.; ders., A History of the English Church during the Civil Wars and under the Commonwealth 1640—1660, 2 vols, 1900; A. H. Drysdale,

History of the Presbyterians in England, their Rise, Decline and Revival, 1889; W. Lloyd, The Story of Protestant Dissent and English Unitarianism, 1899; R. E. Thompson, A History of the Presbyterian Church in the United States, 1895 (Bd VI der „American Church History“; der Art. „Presbyterianische Kirchen in den Vereinigten Staaten“, Bd XIV S. 789, nennt dieses Werk nicht; es bietet eine sehr reiche allgemeine und spezielle Litteraturübersicht. In Bd XI des genannten Sammelwerks trifft man die Geschichte von drei weiteren presbyterianischen Kirchen, die sich in Nordamerika gebildet haben: 1. S. 143 ff., J. B. Scouller, History of the United Presbyterian Church of N. America [s. dazu Bd XIV S. 793]; 2. S. 256 ff., R. V. Foster, A Sketch of the Cumberland Presbyterian Church [s. dazu Bd XIV S. 791, 44]; 3. S. 310 ff., Th. C. Johnson, History of the Southern Presbyterian Church [s. Bd XIV S. 795, 33—37, S. 796, 47—50]). Für die presbyterianischen Kirchen in Schottland s. Art. „Knox, John“ Bd X S. 602, „Freikirchen“, Nr. 5, Bd VI S. 246, „Schottland“. — Vgl. ferner Geo T. Perry, The History of the Church of England from the death of Elizabeth to the present time, 3 vols, 1861, 62, 64 (reicht nur bis gegen das Ende des 18. Jahrhunderts); W. H. Frere, The English Church in the Reigns of Elizabeth and James I (1558—1625), 1904, W. H. Hutton, The English Church from the accession of Charles I to the death of Anne (1714), 1903 (bilden Bd V u. VI des Sammelwerks A History of the English Church edit. by W. R. W. Stephens and W Hunt, 1899 ff.; Bd VII, der das 18. Jahrhundert behandeln soll und von J. H. Overton und F. Relton geschrieben wird, sowie Bd VIII, der dem 19. Jahrhundert gelten soll [Verf. F. W. Cornish], sind „in preparation“ — das Gesamtwerk ist vom anglikanischen Standpunkt aus geschrieben, strebt aber mit Erfolg nach Unparteilichkeit). — Eine Sammlung der Werke der ältesten Puritaner bieten die 54 Bände der von der Parker Society veranstalteten Publication of the works of the fathers and early writers of the Reformed English Church (1841—1855); sehr wertvoll ist darin eine Zusammenstellung von Briefen The Zurich Letters, comprising the correspondence of several English Bishops etc. with some of the Helvetian Reformers (besonders der Briefwechsel mit Bullinger), edit. by Hastings Robinson (Bd 7 und 18). Für die einzelnen in Betracht kommenden Persönlichkeiten als solche s. das Dictionary of national Biography, zuerst von Leslie Stephen, später von Sidney Lee herausgegeben, 83 Bände 1885—1900, noch 3 Supplementbände 1902. (Veraltet, aber unter Umständen doch zu benutzen sind David Bogue and James Bennet History of Dissenters from the revolution in 1688 to the year 1808, 4 vols, 1808—1812; J. B. Marsden, The History of the early Puritans from the Reformation to the opening of the Civil War in 1642, 1850; auch Benj. Brook, The lives of the Puritans, 3 vols, 1813). — John Hunt, Religious Thought in England from the Reformation to the end of the last Century, 3 vols, 1870—1873 (von demselben, mir nicht zugänglich: Religious Thought in England in the nineteenth Century, 1896); John Stoughton, History of Religion in England from the opening of the Long Parliament to the end of the 18th century, 2. ed., 6 vols, 1881 (I, The Church of the Civil Wars, II, of the Commonwealth, III, IV, of the Restoration, V, of the Revolution, VI of the Georgian Era); ders., Religion in England from 1800 to 1850, 2 vols, 1884, (beim Art. „Kongregationalisten“ in Bd X ist dieses Werk S. 680, 62 irrig als bis 1880 reichend bezeichnet); J. H. Overton, Life in the English Church 1660—1714 (1885); C. J. Abbey und H. Overton, The English Church in the 18th Century, 1887 (1. Aufl. in 2 Bden 1878); J. H. Overton, The Engl. Ch. in the 19th Century 1800—1833 (1894); H. Delbrück, Anglikanismus und Presbyterianismus, in Hist. u. polit. Aufsätze, 2. Abteil., 1886, S. 1 ff.; ders., Whigs und Tories, ebenda, S. 24 ff. Bequem als Sammlung aller Haupterlasse ist H. Gee und Will. John Hardy, Documents illustrative of English Church History, 1896, speziell von Nr. XLVI an. Für die Bekenntnisse der Puritaner s. die Sammlungen von Niemeyer, Schaff, K. Müller (näher bezeichnet in diesem Bande S. 166, 38—41). Zum Verständnis der presbyterianischen Kirchenidee vgl. K. Rieker, Grundsätze reformatorischer Kirchenverfassung, 1899; auch den Art. „Presbyter, Presbyterialverfassung seit der Reformation“, in diesem Bande S. 9.

Indem die Titel „Puritaner“ und „Presbyterianer“ in der Überschrift zusammengestellt werden, soll sogleich gesagt sein, daß der nachstehende Artikel von den Puritanern nur unter bestimmter Zuspitzung handelt. Der Ausdruck „Puritan“ ist geschichtlich kein ganz eindeutiger. Er bezeichnet zusammenfassend die ganze Opposition gegen das englische Königtum und die von ihm geschaffene Staatskirche bis dahin, wo mit der sog. Toleranzakte von 1689 für England ein Zustand hergestellt wurde, der dem „Dissent“ eine gesicherte, wenn auch beschränkte Existenz gab, ein Zustand, der in seinem Grundzuge noch dauert. Jene Opposition war zum Teil nur politisch geartet, ein Kampf für die Volksrechte, für das Parlament, wider die absolutistischen Neigungen der Stuarts. Als solche war sie nur locker verbunden mit denjenigen religiösen Bestrebungen, die im eigentlichen Sinn als die „puritanischen“ zu bezeichnen sind. Man konnte, zumal unter Jakob I. und Karl I., oft kaum unterscheiden, wer bloß aus politischem und wer aus religiösem Interesse wider das Königtum und seine ebenso politischen wie kirchlichen Aspirationen focht. So

war der Titel „Puritans" schillernd. Ursprünglich war er ein kirchlicher. Ranke meint (Englische Geschichte Bd II, S. 214), dieser Name sei erst gegen Ende der Regierung Jakobs I. aufgekommen und sei zurückzuführen auf de Dominis (s. über diesen den Art. Bd IV S. 781), den begeisterten Parteigänger Jakobs. Allein sowohl Weingarten S. 16 Anm., als Campbell (Pref. XXVII, Note) machen darauf aufmerksam, daß aus Fuller zu entnehmen sei, der Ausdruck finde sich schon 1564, also in den ersten Zeiten Elisabeths. Er ist durchaus zutreffend für die damalige kirchliche Opposition, die eben ein weit mehr „gereinigtes" Kirchenwesen erstrebte, als die Königin zugestehen wollte. „Puritaner" waren damals diejenigen, die zumal die Formen des Gottesdienstes und der Verfassung in eine größere Übereinstimmung mit der Bibel bringen wollten, als die von Rom befreite Kirche des Königreichs zeigte. Sie repräsentierten diejenige Reformationspartei, die „konsequent" sein wollte. Sie wollten auch eine „reinere", nämlich wahrhaft evangelische Lebensführung der Christen erzielen. Nach dieser Seite fanden die Puritaner Anklang bei vielen, die an der Außenseite der Staatskirche keinen oder doch keinen entscheidenden Anstoß nahmen. Wer einen „ernsten", biblischen (apostolischen) Lebenswandel zeigte, sich der Lustbarkeiten, besonders am Sonntag, enthielt, den Luxus mied, gern Erbauung suchte ꝛc., hieß nun auch „Puritaner". So war es unter Elisabeth, so auch noch später. R. Baxter (geb. 1615, gest. 1691, s. d. Art. Bd II S. 486) erzählt z. B., daß seine Eltern ihres eingezogenen, herben religiösen Wesens halber als Puritaner bezeichnet wurden, wiewohl sie durchaus der Staatskirche anhingen. Man kann in diesem Sinn etwa die Titel „Puritaner" und „Pietist" einander gleich setzen. Die Puritaner in der spezifisch historischen Bedeutung waren doch diejenigen, die nicht nur für sich „pietistisch" leben wollten, sondern die das Staatskirchentum der Tudors und Stuarts zu stürzen trachteten und die unter Karl I. die „Rebellion" machten. Es ist bekannt, daß die Puritaner von dem Augenblicke an, wo sie begannen siegreich zu werden, sich gespalten haben und unter einander in die heftigste Fehde gerieten. Das weist darauf hin, daß sie als Partei nicht einheitlichen Ursprungs waren. In der That wuchs die große Bewegung wider das anglikanische Kirchentum aus einer doppelten Wurzel hervor, aus dem nach England hinüberwirkenden schweizerischen, besonders dem calvinischen Reformationsideale und aus dem Täufertum. Doch schieden sich diese beiden Elemente unter dem gemeinsamen Drucke, den sie erfuhren, lange Zeit nicht deutlich. Man kann auch die späteren, nach 1640 auftretenden Fraktionen nicht exakt auf das eine oder das andere zurückführen, es mangelt nicht an innerlich verknüpfenden Fäden. Wirklich aus beiden Wurzeln genährt war die Gruppe, die die stärkste geworden, nämlich die als „Independenten" bezeichnete. Sie blieb auch nicht einheitlich, sondern bildete sich in gemäßigten und radikaleren Formen aus. Der nachfolgende Artikel wird diejenigen Elemente des Puritanertums mehr oder weniger bei Seite lassen, die nach dem Anabaptismus oder Enthusiasmus inklinierten. Es soll sich in ihm hauptsächlich nur um diejenige Entwickelung handeln, die ihre geistige Nahrung aus dem Calvinismus zog. Der letztere führte von bestimmter Zeit an zur Herausgestaltung des Presbyterianismus in England. Jene anderen Richtungen (die freilich in gewissem Maße auch hier berücksichtigt werden müssen, da man ohne das die Geschichte des Puritanismus überhaupt nicht schildern kann), haben Sonderartikel erhalten. Vgl. „Baptisten" Bd II S. 385; „Browne, Robert", Bd III S. 423; „Kongregationalisten oder Independenten", Bd X S. 680; „Levellers" Bd XI S. 417; „Quäker" u. a. Der Presbyterianismus hat all diesen „Sekten" gegenüber die Besonderheit, daß er, nicht anders als der Anglikanismus, eine allgemeine und zwingende Staatskirche erstrebte, nur unter Bedingungen und Formen, die vom Anglikanismus weit abstanden. Er repräsentiert den eigentlich exakten Calvinismus unter den englischen Kirchenparteien. In Schottland zuvor siegreich und durch John Knox als Staatskirche etabliert, hat er in England sein Ideal nicht verwirklichen können. Als er die Hand nach der Palme des Sieges ausstreckte, entwand sie ihm der Independentismus. Prinzipiell die „Konformität" der ganzen Kirche erstrebend, mußte er sich begnügen, als ein ziemlich geringer Teil des „nonkonformistischen", „dissentierenden" englischen Kirchentums neben der „anglikanischen Kirche" sich auszugestalten zu dürfen. Dennoch ist er eine historisch sehr bedeutsame Erscheinung. Das Kirchentum, das er erstrebte, ist mit lokalen Nüancen überall da vertreten gewesen, wo der Calvinismus siegreich wurde, also besonders in Genf, in den Niederlanden, in Gestalt der Hugenottenkirche, großenteils auch in Nordamerika, in Beschränkungen in Deutschland ꝛc. Als „Presbyterianer" bezeichnet werden diese Calvinisten jedoch nur im Gebiet der englischen Zunge. Der Einfluß des englischen Puritanismus als solchen auf Nordamerika ist, wie Campbell nachweist, erheblich einzuschränken zu Gunsten

zumal des holländischen. Es ist nur meist nicht üblich, von holländischem „Puritanismus" zu reden. Im einzelnen auseinanderzuwirren, was der eigentliche, der englische „Puritanismus" für Nordamerika bedeutet hat, in diesem Artikel gar speziell zu untersuchen, was der englische „Presbyterianismus", bezw. Calvinismus, neben dem schottischen, niederländischen, französischen dort an Kirchentum erzeugt hat, führt zu weit. Es muß genügen, die Entwickelung in England zu verfolgen. Sie war eine langsame. Der Presbyterianismus war nicht sogleich die Anfangsphase des calvinischen Puritanismus. Ihm voran ging ein Streit, der nur in England die Dimensionen erlangen konnte, die er zeigt, eine Kontroverse um kultische Dinge.

I. Die älteste Form des Puritanismus, (bis zum Tode Elisabeths 1603). 1. Als erster Puritaner wird John Hooper (gest. 1555, s. über ihn den Art. Bd VIII S. 349) bezeichnet, der sich in Zürich, wo er sich mehrere Jahre aufhielt, die Grundsätze der Schweizer Reformatoren angeeignet hatte. In anderen wurde durch den Einfluß nach England geflüchteter Theologen das Verlangen nach einer durchgreifenderen Reformation geweckt. Zumal in der Fremdengemeinde in London, die Johannes Laski organisieren durfte (s. den Art. Bd XI, speziell S. 295, 14—45), sah man eine Form von Kirchentum vor sich, welche ungleich mehr evangelisch schien als die eigene „reformierte" Staatskirche. Lange Zeit blieb man doch noch sehr bescheiden in den Ansprüchen bezüglich der letzteren. Hooper war weit entfernt, die Verbindung von Kirche und Staat oder die Episkopalverfassung an sich anzufechten. Es war nur die „gottlose Eidesformel" (die den König als supreme head der Kirche von England bezeichnete) und die „Aaronische Priesterkleidung", dieses „Symbol der Gemeinschaft mit dem Antichrist", weshalb er sich weigerte, ein Bistum anzunehmen. Und da Edward das Anstößige aus der Eidesformel entfernte, auch Butzer und Peter Martyr zur Nachgiebigkeit in der Kleidungsfrage mahnten, so fügte er sich zuletzt. In der Zeit Marias mußten die reformatorisch gesinnten Theologen großenteils England verlassen. Das Exil wurde für viele zur eigentlichen Schule des Protestantismus, speziell des Calvinismus. Fast alle die, welche unter Elisabeth eine hervorragende Stellung einnahmen, die nachmaligen Bischöfe Grindal, Sandys, Jewel, Cox, Horn, Pilkington, Parkhurst, Scory, Bentham, Young, ferner Fox, Coverdale, Humphrey, Sampson, Wittingham, Poynet, Nowel, Goodman (s. über sie zum Teil den Art. „Bibelübersetzungen, englische" Bd III S. 98 f.) und viele andere saßen zu den Füßen der Schweizer Väter, Calvin und Beza, Bullinger und Walter. Nicht die englischen Universitäten oder der erzbischöfliche Palast, sondern Zürich und Genf waren ihnen auch nach ihrer Rückkehr das höchste Tribunal in Glaubens- und Kirchenfragen. Und Bullinger ist es vor allen, dem ein Platz gebührt neben Cranmer und Latimer, Butzer und Peter Martyr.

Die Frage der calvinischen Kultusordnung teilte schon im Exil die Flüchtlinge in zwei Parteien. Den in Frankfurt am Main weilenden Engländern wurde die Mitbenutzung der französischen Kapelle unter der Bedingung gestattet, daß sie deren Bekenntnis und Gottesdienstordnung annehmen würden. Sie verstanden sich dazu. Als sie sich nun aber an ihre Landsleute in Straßburg und Zürich um einen Prediger wandten, verlangten vielmehr diese den Gebrauch der Edwardschen Liturgie. Ihre Weigerung, erklärte Grindal, würde als Verachtung derer erscheinen, die eben jetzt in England jenes Buch mit ihrem Blut besiegelten. Aber Knox und Fox, eben von Genf angekommen, suchten die Frankfurter in ihrer Weigerung zu bestärken, und da sie auch Calvin auf ihrer Seite hatten, gewannen sie die Majorität. Bald aber kam Cox an und erneuerte den Streit, und brachte es dahin, daß Knox ausgewiesen wurde. Seine Anhänger folgten ihm nach Genf, wo sie eine Gemeinde unter seiner und Goodmans Leitung bildeten. Diese führte eine englische Liturgie im engsten Anschluß an die Genfer Kirchenordnung ein (The service, discipline and form of Common Prayers and administration of Sacraments, used in the English Church of Geneva, 1556).

So schroff sich auch die Gemäßigten und Radikalen unter den englischen Reformierten im Auslande gegenüber gestanden waren, so wollten sie doch bei ihrer Rückkehr in die Heimat unter Elisabeth gemeinsam das große Werk der Reformation wieder aufnehmen. Noch war man einig, daß dies möglich sei auch ohne das Episkopalsystem zu stürzen. Manche, wie Poynet, sahen in den Bischöfen nur Superintendenten und wollten sie so auch genannt haben. Auch Sampson, der weiter ging als andere, hatte seine Bedenken nicht wegen des Episkopates, sondern wegen des Titels supremum caput und wegen des Mangels an Kirchenzucht. Nur eines war allen ein Gräuel, der katholische Pomp, besonders der Bischofsornat und die Priesterkleidung. Indes es schien doch unrecht, um

eines papistischen Gewandes willen die wichtigsten Posten in der Kirche abzulehnen und die Prälatenbank durch unfähige oder katholisch gesinnte Leute besetzen zu lassen. So gaben die meisten auch in dieser Beziehung noch nach, und im Mai 1561 waren fast alle Bistümer mit entschiedenen Freunden der Reformation besetzt. Einige freilich konnten ihre Bedenken gegen die „Uniformitätsakte" (Juni 1559, s. Gee-Hardy Nr. LXXX) nicht überwinden. Durch diese wurde ja nicht bloß eine bestimmte Form des Gottesdienstes und der Priesterkleidung festgesetzt, sondern zum Schlusse der Königin die Macht gegeben, auch andere Ceremonien anzuordnen. Statt über Edwards Liturgie hinauszugehen, war man auf die in dem Entwurf vom Jahre 1548 gegebenen Anordnungen über die Kleider zurückgegangen. So nahmen manche die ihnen angebotenen Bistümer doch nicht an, sondern zogen Stellen vor, die ihr Gewissen weniger beschwerten. Der Martyrolog Fox zog sich auf eine Präbende in Sarum (Salisbury) zurück, der ehrwürdige Coverdale wurde Pfarrer zu St. Magnus in London, Sampson ebendort an der Kirche Allhallows und sammelte Tausende um sich, wenn er bei St. Pauls Croß predigte. Humphrey zierte einen theologischen Lehrstuhl in Oxford und wurde bald Präsident des Magdalen College daselbst.

Nur wenige Monate dauerte die Vereinigung der früheren Exulanten. Schon am 22. Mai 1559 klagt Jewel in einem Briefe an Bullinger (Zurich Letters I, S. 32), daß die früheren Freunde sich von ihnen trennten. Auf der Konvokation im Januar 1563, welche die Glaubensartikel und den Nowelsche Katechismus revidierte und annahm, wurde der Versuch gemacht, die Reformation weiterzuführen. Im Oberhaus der Konvokation beantragte Bischof Sandys, daß die (vielen anstößige) Nottaufe durch Frauen und das Zeichen des Kreuzes bei der Taufe beseitigt, auch eine Kommission zur Regulierung der Kirchendisziplin niedergesetzt werde. Aber die Prälaten ließen diesen Antrag fallen. Im Unterhause wurde eine Bittschrift umfassenderen Inhalts eingereicht: die Psalmen sollten entweder von der ganzen Gemeinde gesungen oder vom Geistlichen gelesen, aber alles künstliche Singen und Orgelspiel abgeschafft werden, nur Geistliche sollten taufen und zwar ohne Bekreuzung, das Knieen beim Abendmahl möchte freigestellt bleiben, die Priestergewänder außer dem einfachen Chorrock sollten abgeschafft, die strengen Konformitätsgesetze gemildert, die Feiertage beseitigt oder wenigstens auf den Morgengottesdienst beschränkt werden. Diese Petition war von 33 Mitgliedern des Unterhauses (darunter fünf Dekanen, Sampson, Nowel u. a.) unterzeichnet. Fast dieselben Artikel, nur mit wenigen mildernden Aenderungen (z. B. Gebrauch des Chorhemdes beim Gebetlesen und Sakrament) wurden bald nachher debattiert. Der Antrag wurde mit 59 Stimmen gegen 58 verworfen. Wäre auf diese mäßigen Forderungen der Puritaner Rücksicht genommen worden, so würde vielleicht der unselige Streit, der bald losbrach, im Keime erstickt worden sein.

Bis dahin war die Uniformitätsakte nicht streng durchgeführt worden. So herrschte große Unordnung in der neuen Kirche. Der Abendmahlstisch stand im Chor oder Schiff, an der Wand (wie früher der Altar) oder in der Mitte der Kirche, hier mit reicher Bedeckung, dort ohne Bekleidung. Die Gebete wurden im Chor oder Schiff, von der Kanzel oder vom Kirchenstuhl aus gelesen. Beim Abenmahl wurde der Kelch oder Abendmahlsbecher oder irgend ein Trinkgeschirr gebraucht, Hostien oder gewöhnliches Brot gereicht, bei der Taufe der Taufstein oder ein Becken benutzt und das Zeichen des Kreuzes gemacht oder weggelassen. Die fungierenden Geistlichen sah man fast in jedem Aufzug, in vollem Ornat oder im bloßen Chorrock, im Scholarenhabit oder in bürgerlicher Kleidung, mit viereckiger oder runder Kappe, mit Hut oder Mütze. Die Bischöfe sahen durch die Finger, denn sie wünschten und hofften selbst eine baldige Abstellung mißliebiger Ceremonien. Aber die günstige Gelegenheit dazu auf der Konvokation 1563 versäumten sie. Die Königin sah in den Forderungen der jetzt (s. oben S. 325, 6) zuerst als Puritaner bezeichneten Leute nicht das Bedenken bekümmerter Gewissen, das Schonung fordere, sondern Insubordination. Umsonst stellten der Bischof Pilkington und der Dekan Wittingham von Durham dem Grafen Leicester in einem Briefe vom Oktober 1564 vor, daß viele Geistliche lieber ihr Amt aufgeben, als den katholischen Pomp annehmen wollten, und daß ein strenges Verfahren gegen sie den Evangelischen in anderen Ländern den größten Anstoß geben würde. Die Königin war entrüstet darüber, daß sogar auf den Kanzeln gegen die Priesterkleidung als das befleckte Kleid des Antichrists geeifert wurde. Sie gab im Januar 1565 dem Erzbischof von Canterbury (Matthew Parker, s. über ihn d. A. Bd XIV S. 691 ff.) und der kirchlichen Kommission den gemessenen Befehl, die Konformität zu erzwingen und keinen Geistlichen anzustellen, der nicht genauen Gehorsam gelobe. Parker gehorchte und revidierte mit den Bischöfen Grindal, Cox, Horn

und Bullingham die früheren Verordnungen über Lehre und Predigt, Administration der Sakramente, Kirchenverwaltung und Priesterkleidung. Die Königin, durch Leicester inzwischen wieder umgestimmt, schob die formelle Bestätigung derselben hinaus, ohne jedoch im geringsten ein milderes Verfahren gegen die Puritaner zu wünschen oder zu begünstigen. Die Artikel wurden aber, weil sie der königlichen Sanktion entbehrten, nur als „Ankündigungen“ (Advertisements) gedruckt. (wahrscheinlich 1566, s. bei Gee-Hardy, Nr. LXXXI). Unter vielem anderen wurde durch sie bestimmt, daß alle Predigtlicenzen die „vor dem 1. März 1564“(?) ausgestellt seien, außer Kraft treten und nur unter der Bedingung der striktesten Konformität erneuert werden sollten. Zu dem Ende wurde allen Bediensteten und Kandidaten ein schriftliches Versprechen abverlangt, alle Anordnungen, besonders auch in Beziehung auf die Priesterkleidung genau zu befolgen. Und nun brach der Kleiderstreit („the vestiarian controversy“) aus, wodurch die Kirche Jahre lang zerfleischt und einer unheilbaren Spaltung entgegengeführt wurde.

Die Häupter der Puritaner, einige Londoner Geistliche und zwei Oxforder Professoren, wurden sogleich anfangs März vor die kirchliche Kommission nach Lambeth geladen. Mit den Oxfordern, Humphrey, Präsident des Magdalen College, und Sampson, seit 1561 Dekan von Christchurch, hatte Parker schon seit einigen Monaten über die Kleiderfrage verhandelt, ohne ihre Ansicht erschüttern zu können. Mit der gleichen Gewandtheit und Entschiedenheit, die sie im brieflichen Verkehr zeigten, verteidigten sie auch vor der Kommission ihre Ansichten. Allein der Erzbischof verlangte unbedingte Unterwerfung unter das Gesetz; und als diese verweigert wurde, warf er beide auf kurze Zeit ins Gefängnis. Sampson wurde auf besonderen Befehl der Königin, die ein warnendes Beispiel geben wollte, abgesetzt. Nach drei Jahren übrigens wurde ihm das Amt eines Hospitalverwalters in Leicester und später eine Präbende in London und die Stelle eines theologischen Lektors an dem Whittington-College übertragen, die er bis zu seinem Tode 1589 behielt. Humphrey, der, obwohl nicht abgesetzt, doch nicht wagte, nach Oxford zurückzukehren, und trotz der Empfehlung des Bischofs von Winchester keine Anstellung erhalten konnte, gab endlich nach und wurde 1576 Dekan von Gloucester und bald darauf von Winchester, wo er 1590 starb. Dieses strenge Verfahren gegen zwei so hochgestellte und allgemein verehrte Männer, wie Humphrey und Sampson, rief bei allen Puritanern, besonders aber bei ihren Kollegen in Cambridge große Entrüstung und bange Besorgnis hervor.

Cambridge war, nächst London, der Herd des Puritanismus. Die Königin selbst hatte sich davon überzeugen können, als sie (August 1563) einer Disputation daselbst anwohnte, und nur deshalb nicht dem jungen Cartwright den Preis zuerkannte, weil er zu freisinnige Ansichten äußerte. Bald darauf wagten die Mitglieder des Kollegiums St. Johns, dessen Vorsteher Richard Longworth, einer der Exulanten, war, ohne die vorgeschriebene Kleidung in der Kapelle zu erscheinen. Andere Kollegien folgten diesem Beispiele. Die Vorgesetzten waren dagegen. Als aber durch das Verfahren gegen die Oxforder Vorkämpfer des Puritanismus die akademische Freiheit gefährdet schien, vereinigten sich die Kollegienvorsteher in Cambridge in einer Petition an die Königin (November 1565) und baten um Duldung, da eine große Zahl gelehrter Männer den Kleiderzwang für unrecht halte und zu befürchten sei, daß die Universität leer werde. Unter den Petenten waren Longworth, Hutton, später Erzbischof von York, und Whitgift, der künftige Primas. Longworth mußte widerrufen und Whitgift wurde bald der Todfeind der Puritaner. Die Londoner Geistlichen, die mit den zwei Oxforder Professoren citiert waren, wurden zunächst mit einer Vermahnung entlassen. Aber in London, wo der freie Bürgersinn immer kräftiger hervortrat, konnte der puritanische Geist so wenig gedämpft werden, als in Cambridge. Grindal that alles, um die schwachen Gewissen zu schonen. Aber einige Exzesse und die immer häufiger werdenden Kontroverspredigten schienen strengere Maßregeln zu fordern. Auf den 26. März 1566 wurden alle Geistlichen Londons vor die kirchliche Kommission in Lambeth Palace geladen, um bei Strafe der Suspension einen Revers bezüglich der Konformität zu unterzeichnen. Vater Fox war zuvor citiert worden, hatte aber bei der Aufforderung zur Unterschrift das Neue Testament hervorgezogen und erklärt, „dieses will ich unterzeichnen“ Einen so hochverdienten und allgemein verehrten Greis, wie ihn, wagte man nicht zu suspendieren. Als aber die anderen Geistlichen erschienen, wurde ihnen rundweg ein volo oder nolo abverlangt und jede Gegenrede abgeschnitten. Mit Bitten und Drohungen brachte man 61 zur Unterschrift; 37 verweigerten sie; 10 waren abwesend. Und die Weigernden waren, wie der Erzbischof selbst zugab, die besten Prediger. Sie benahmen sich durchaus in würdiger,

ruhiger und bescheidener Weise. Gleichwohl wurden sie suspendiert. Sie rechtfertigten ihren Schritt in einer schriftlichen Erklärung, und erklärten schließlich, lieber in die Hände der Menschen als des gerechten Gottes fallen zu wollen, überzeugt, daß, was sie deshalb leiden, ein Zeugnis vor der Welt sein würde. — Zahlreiche Schriften für und wider erschienen, bis die Sternkammer ein verschärftes Zensurgebot ergehen ließ (20. Juni 1566), wodurch der Druck oder die Verbreitung von Kontroversschriften bei strenger Strafe verboten und die Ausfindung der Schuldigen durch ein Durchsuchungsrecht erleichtert wurde. — Die kirchliche Kommission blieb hinter der Sternkammer nicht zurück. Sie verlangte von jedem angestellten Geistlichen, daß er eidlich gelobe, allen königlichen Verordnungen und Kabinettsbriefen, allen Ausschreiben des geheimen Rates, den Erlassen und Anordnungen des Metropoliten, der Bischöfe und anderer Kirchenbeamten Folge zu leisten. Und um das Maß voll zu machen, wurden in jedem Kirchensprengel einige Angeber bestellt. Ja auch die nichtangestellten Prediger (Privatkapläne, Lektoren) mußten neue Licenzen nehmen, um alle unter die strenge Hand der kirchlichen Kommission zu bringen. Es war nur ein Ort, den die geistliche Macht nicht erreichen konnte — die Universität Cambridge. Und sie verdankte merkwürdigerweise ihre Freiheit einer päpstlichen Bulle. Alexander VI. hatte der Universität das Privilegium erteilt, ohne Zustimmung des Bischofs jedes Jahr zwölf Predigern auf lebenslang eine Predigtlicenz zu gewähren. Und dies war fast die einzige Zuflucht der Puritaner.

Inzwischen hatten sich die Puritaner an ihre geistlichen Väter auf dem Kontinent um ihr Gutachten gewandt. Die Korrespondenz zwischen den Engländern und Schweizern, die in den zehn Jahren 1564—1574 besonders lebhaft war, läßt in die tiefere Bedeutung des Kleiderstreites hineinschauen. Die Schweizer Väter bildeten gewissermaßen einen geistlichen Appellationshof, dem die konformierenden Bischöfe, so gut wie die Puritaner, ihre Streitpunkte vorlegten. Humphrey und Sampson, Jewel, Grindal, Horn und Cox wandten sich an sie, ihre Maßregeln erklärend, verteidigend und entschuldigend, in einer Weise, wie es sonst nur bei untergeordneten Geistlichen ihren Oberen gegenüber gewöhnlich ist. Es ist wieder besonders Bullinger, vor dessen Autorität sie sich beugen. Schon im Jahre 1563 (Zurich Letters I, S. 133) hatte Humphrey diesem die zwei Hauptfragen vorgelegt, um die sich im Grunde der ganze Streit drehte: 1. ob Dinge, die so lange mit dem Aberglauben verbunden gewesen, wirklich indifferent seien; 2. ob die weltliche Macht ein Recht habe, solche Dinge anzuordnen, und die Geistlichen die Pflicht, sich dem zu fügen? Ausführlich besonders geht Sampson auf diese Punkte in dem Brief vom 9. Februar 1566 (ib. S. 153) ein. Bullingers Antwort war versöhnend und drückte im wesentlichen die Ansicht der konformierenden Theologen und der Bischöfe in England aus (ib. S. 345 ff.). Eine besondere Kleidung für die Geistlichen sei passend und althergebracht, und daß die Papisten dieselbe haben, an sich ebensowenig anstößig, als der gemeinsame Gebrauch der Taufe, des apostolischen Glaubensbekenntnisses u. s. w. Ceremonien, die die Bibel nicht kenne, mögen der Ordnung wegen eingeführt werden. Besser allerdings würde es sein, unnötige Dinge wegzulassen, aber letztere dürften nicht sofort für gottlos erklärt und als Grund zur Spaltung in der Kirche angesehen werden. Konformität im Rituellen könne als Mittel zur Einigung betrachtet werden. Und wenn dieselbe auch einigen eine Last sei, so dürften doch deshalb gute Hirten ihre Herde nicht den Wölfen überlassen, zumal da ihnen die Predigtfreiheit bleibe. — Die Bischöfe waren hocherfreut über dieses Zeugnis zu ihren Gunsten und verbreiteten Bullingers Brief. Anders aber dachten Humphrey und Sampson (Juli 1566, a. a. O. S. 157 ff.). Sie klagten, daß die unter Edward abgeschaffte cappa und das selten gebrauchte Chorhemd wieder eingeführt worden sei, was den Aberglauben des Volkes nähre. Woran ihnen allein liege, sei die „Autorität der Schrift, Einfachheit der Diener Christi, die Reinheit der ersten und besten Kirchen“ Sie hätten eine reine unverfälschte Lehre, warum sollten sie im Kultus, einem keineswegs unwichtigen Teile der Religion, nach der anderen Seite hinken? von den Katholiken borgen, statt dem Beispiele ihrer Brüder in der Schweiz folgen? Spaltung wollten sie nicht, aber Duldung und Entscheidung durch eine freie Synode, Kirchenzucht und Abschaffung der Reste des Papsttums.

Aber diese Forderungen, die bisher als die extremsten gegolten hatten, genügten vielen schon nicht mehr, Humphrey und Sampson wurden bald als Semipapisten verschrieen. Solch raschen Umschwung wirkte die Härte gegen die Londoner Geistlichen, besonders die Forderung der Unterschrift zu den Artikeln der „Ankündigungen“. Ein Drittel der Londoner Geistlichen war abgesetzt, viele Kirchen wurden geschlossen, aber den

Abgesetzten konnte der Mund nicht geschlossen werden. Und ihr trauriges Los predigte so eindringlich, als ihr feuriges Wort. Die Londoner Bürger mieden die Kirchen, wo sie Wort und Sakrament ohne den abgöttischen Prunk des römischen Antichrists nicht erhalten konnten. Sie strömten zu dem ehrwürdigen Coverdale, an den sich die Hand der Hohen Kommission noch nicht gewagt hatte. Als aber auch dieser, ein achtzigjähriger Greis, im Frühjahre 1567 abgesetzt wurde, da schien es Zeit, sich von der Kirche, die die Propheten verfolgte, zu trennen. Ein Teil der Puritaner beschloß, eine eigene Kirchengemeinschaft nach dem Muster der Schweizer Kirche zu gründen und die von Knox bearbeitete Genfer Liturgie zu gebrauchen. Zunächst versammelten sie sich insgeheim in Häusern und auf Schiffen, in Wäldern und Feldern. Als aber unter dem Vorwande einer Hochzeitsfeier etwa 100 Puritaner am 19. Juni 1567 in Plumbershall zusammenkamen, wurden sie überrascht, viele von ihnen vor den Bischof und den Mayor von London gebracht, und weil sie nicht Konformität geloben wollten, 14 Männer und 7 Frauen auf ein Jahr eingesperrt. Es war die Märtyrertaufe des Puritanismus und die Folge davon dieselbe wie zu allen Zeiten. Das kleine Häuflein, zu dem einige abgesetzte Geistliche gehörten, wuchs rasch. Die bisherigen Freunde der gemäßigten Puritaner wurden ihre Gegner, mit wenigen Ausnahmen. Der Puritanismus, bisher ein reinigendes Element innerhalb der Kirche, trat jetzt als Separation und Opposition gegen die Kirche auf. Die Separierten hielten ihre Konventikel, ordinierten Älteste, Prediger und Diakonen, exkommunizierten die götzendienerische Kirche, exkommunizierten ihre früheren Freunde Humphrey und Sampson, und verboten den Ihrigen, die Predigten der Nichtseparierten zu besuchen. So schreibt Grindal im Juni 1568 (Zurich Letters, II, 201), und es läßt sich danach nicht bezweifeln, daß schon jetzt Presbyterien insgeheim sich bildeten, aber nicht aufgespürt wurden, so lange der milde Grindal Bischof von London war, d h. bis 1570. Inzwischen umwölkte sich der politische Horizont. Die Verfolgungen der Protestanten auf dem Kontinente, die katholische Liga, die jesuitischen Sendlinge, die England durchzogen, ermutigten die geheimen Papisten. In Lancashire wurde offen Messe gelesen, bald brach unter der Anführung einiger der vornehmsten Adeligen im Norden eine Rebellion aus (1569), und die päpstliche Bannbulle forderte zur Empörung gegen die ketzerischen Fürsten auf. Kein Wunder, daß die Zügel der Konformität straffer angezogen und Gesetze gemacht wurden, die die Puritaner so gut wie die Katholiken niederdrückten. In dem Parlamente (1571), das die 39 Artikel annahm, fehlte es zwar nicht an Stimmen, die für eine Erleichterung des Uniformitätszwanges sprachen, die Konvokation aber wußte nichts eifriger zu thun, als Disziplinarartikel zu beraten und anzunehmen, die, obwohl nicht von der Krone sanktioniert, alsbald in Kraft gesetzt wurden. Durch dieselben wurden die Bischöfe verpflichtet, alle Predigtlicenzen einzuziehen und nur unter der Bedingung zu erneuern, daß die Artikel, das allgemeine Gebetbuch und das Ordinationsformular unterschrieben würden (s. Gee-Hardy, Nr. LXXXII). Ein königlicher Befehl an alle Kirchenbehörden folgte, diese Beschlüsse mit Strenge durchzuführen und die Konventikel zu unterdrücken.

Doch der Puritanismus war schon zu tief gewurzelt, als daß er sich hätte ausrotten lassen. Noch gab es mehrere Bischöfe, die, ihren früheren Ansichten treu, sich nicht zur Strenge treiben ließen und, obwohl entschiedene Gegner der separatistischen Tendenzen, in dem Puritanismus das Salz der Kirche sahen. Sie begünstigten deshalb die Privatvereine, die gewöhnlich Prophecyings genannt wurden. Der Name gründete sich auf 1 Ko 14, 13. Es waren Vereine zu gemeinsamer Erbauung und zur Förderung eines christlichen Lebens und hatten ihren Ursprung in Laskis Gemeinde. Etwa zehn Bischöfe stellten sich an die Spitze derselben, um sektiererische Tendenzen abzuschneiden. Nur Geistliche traten dabei als Sprecher auf. Die Laien hörten zu. Sie verpflichteten sich, die hl. Schrift zur Regel ihres Glaubens und Lebens zu machen, den Sonntag zu heiligen und fleißig zu kommunizieren. Vor dem Abendmahle wurden von den Geistlichen und Kirchenvorstehern Hausbesuche gemacht. Die Kinder wurden nach Calvins Katechismus unterrichtet und am Sonntage Abends examiniert. Kurz, es lagen in diesen Vereinen die gesunden Keime eines christlichen Gemeindelebens, die ein weises Kirchenregiment mit Eifer entwickelt hätte, deren Unterdrückung aber jetzt, wie 200 Jahre nachher, zu Wesleys Zeit, zur Trennung von der Staatskirche führte. Presbyterien bildeten sich insgeheim in verschiedenen Grafschaften, namentlich in den Vorstädten Londons, wo seit 1570 der strenge Aylmer, auch früher ein Puritaner, Bischof war. Am 20. November 1572 soll zu Wandsworth ein völlig organisiertes Presbyterium aufgespürt worden sein. Es bleibt freilich unklar, ob dabei nicht vielleicht Übertreibung der Berichte obwaltet (s. Shaw).

2. Von dieser Zeit ab tritt der Streit um die Kleider und Ceremonien zurück vor dem um die Kirchenverfassung. Nicht als ob die bisherigen Beschwerden vergessen worden wären, ein Teil der Puritaner fängt nur an weiterzublicken. Shaw hat ganz recht, wenn er hervorhebt, daß die „Presbyterianer", die jetzt auftraten, nur eine Fraktion unter den Puritanern waren. Diese Fraktion löste sich auch nicht nach außen als eine Sonderpartei ab, sie befaßte aber die Jüngeren und deutlich auch die Intelligenz. Ihre Führer waren Thomas Cartwright (gest. 1603) und Walter Travers (gest. 1635?), beide eine Zeit lang in Cambridge. Für den ersteren s. d. Art. Bd III S. 733 ff., dort auch die Formulierung seiner Anschauungen, S. 734, 10—19. Er hatte seine Ideen über die Kirche in Genf geklärt und geschärft, ebenso Travers, Verfasser der im besonderen wie ein Programm des Presbyterianismus betrachteten Schrift „Disciplina ecclesiae sacra ex Dei verbo descripta" (zuerst in Genf publiziert, 1573, dann von Cartwright ins Englische übersetzt 1574, s. den engl. Text bei Neal, App. Nr. IV, in Bd V). Es scheint, daß beide Männer vorerst nicht alle praktischen Konsequenzen ziehen wollten. Shaw meint sogar, daß erst der Untergang der Armada 1588, also der Wegfall der päpstlichen Gefahr, den Presbyterianern die volle innere Freiheit gewährt habe, den eigentlichen Kampf für ihre Prinzipien zu wagen. Cartwright war noch in Cambridge mit Whitgift zusammengestoßen. Wie er als Theolog wohl der bedeutendste Führer des Puritanismus unter Elisabeth war, so umgekehrt Whitgift der wissenschaftlich sicherste Vertreter der Staatskirche. Durch ihn auch gewann der Streit die schärfste Form, wenngleich nicht unmittelbar.

Noch im Jahre 1572 wandten sich etwelche an das Parlament mit der Schrift Admonition to the Parliament for the reformation of church discipline, welcher Briefe von Beza und Walter beigedruckt waren. Die Verfasser, Field und Wilcocks, wurden dafür eingekerkert, der litterarische Kampf aber von Cartwright und Whitgift aufgenommen. Eine Guerilla mit Flugschriften wurde begonnen. In diesen verlangen die Presbyterianer die volle Autonomie der Kirche. Die weltliche Obrigkeit habe keine Gewalt über die Kirche, die einzig adäquate Form des Kirchenregiments sei die älteste Verfassung; daher seien die Namen und Ämter der Erzbischöfe, Bischöfe, Kathedralgeistlichen, kurz aller bisherigen Kirchenbeamten abzuschaffen und ihre Besitzungen und Einkünfte zu kassieren. Alle Pastoren stehen einander gleich, haben allein das Recht zu predigen, und zwar nur in ihrer Gemeinde, und werden von der Gemeinde gewählt. Jede Parochie hat ihr eigenes Presbyterium. Der Liturgiezwang, die Bibellektionen, Leichenpredigten und die Konfirmation müssen weg fallen. Bei der Taufe hat der Vater sein Kind zu bringen, Taufpaten werden nicht zugelassen; Kinder der Papisten werden nicht getauft. Dem Abendmahle muß eine Bußvermahnung vorangehen. Das mosaische Gesetz nach seinem juridischen Teile gilt auch den christlichen Fürsten, die davon keinen Nagel breit abweichen dürfen. Aus Briefen wie denjenigen Sandys' und Cox' an Bullinger (15. Aug. 1573, 3. Febr. 1574, s. Zurich Letters I, 294 ff. u. 297 ff.) ersieht man die Bekümmernis der „Älteren" über die „foolish young men" und deren „zuweit gehende" Forderungen. Dem abstrakten Schriftprinzip der Presbyterianer stellten die Kirchenmänner die Fortentwickelung der Kirche auf Grund der hl. Schrift entgegen. Die christliche Kirche, behauptet Whitgift, hat das Recht, ihre äußere Ordnung zu bestimmen. Es genügt, daß eine solche sich als zweckmäßig erweise und nicht im Widerspruch mit der Schrift sei. Die bischöfliche Verfassung ist zwar nicht notwendig zur Seligkeit, aber gut für die Regierung der Kirche und war im wesentlichen schon in der apostolischen Kirche da. In der That eine nüchterne Auffassung, weit entfernt von dem späteren Hochkirchentum, welches das Episkopalsystem als einzig adäquate Form der Kirche, als eine entschieden göttliche Institution hinstellte! Vor wenigen Jahren noch wäre bei jener Auffassung eine Verständigung möglich gewesen, wenn in ceremoniellen Dingen mehr Nachgiebigkeit gezeigt worden wäre. Nun aber drehte sich der Streit um Prinzipien, und die einzige Alternative schien zu sein: Erhaltung der anglikanischen Staatskirche durch Ausrottung der Puritaner oder Aufbau einer puritanischen Nationalkirche auf den Trümmern der episkopalen. Das gemäßigte Puritanertum eilte seinem Ende zu. Das Jahr 1575 raffte die Hauptvertreter desselben hin, Pilkington, Parkhurst und Bullinger, den hochgeschätzten Berater der englischen Puritaner. Auch Parker starb in diesem Jahre (17. Mai), und Grindal vertauschte den Erzstuhl von York mit dem von Canterbury. Treu seinen milden, vermittelnden Grundsätzen und seinem Eifer für die Predigt des Evangeliums und die Förderung wahrer Frömmigkeit im Volke, wagte er es, in einem ernsten Briefe an die Königin (Dezember 1576) die frommen Privatvereine in Schutz zu nehmen. Er

fiel in Ungnade und wurde einige Monate nachher suspendiert. Da er vor der Sternkammer nicht widerrufen wollte, drohte die Königin mit Absetzung. Trotz der Bitten der Konvokation und vieler hochgestellten Männer wurde er nicht restituiert. Er dachte schon daran, sein Amt niederzulegen, als der Tod ihn am 6. Juli 1583 aus seinen Drangsalen erlöste. Der Einfluß der Puritanerfreunde war vorüber, die Königin fest entschlossen, die Konformität mit aller Strenge durchzuführen, und der rechte Mann dafür bald gefunden. Whitgift hatte sich längst als entschiedenster Feind der Puritaner gezeigt. Er war ein Mann von geradem Sinn und klarem Willen, aber heftig, unduldsam und unerbittlich. Die Ausrottung des Puritanismus war das Ziel, das er während der 20 Jahre seines erzbischöflichen Amtes (September 1583—1604) verfolgte. Er begann damit, daß er von allen Geistlichen den Suprematseid und die Unterschrift zu dem allgemeinen Gebetbuch und den 39 Artikeln verlangte und alles Predigen, Katechisieren und Beten in Privathäusern in Gegenwart von Fremden verbot (vgl. bei Gee-Hardy Nr. LXXXIV, 19. Okt. 1583).

Auf seinen Antrieb bestellte die Königin im Dezember 1583 eine neue kirchliche Kommission, ein protestantisches Inquisitionstribunal. Zwölf Bischöfe und 32 Staatsbeamte wurden dazu berufen, aber die Anwesenheit eines Prälaten und zweier anderer Mitglieder sollte genügen, um Beschlüsse zu fassen. Als allgemeine Regel galt allerdings die Verurteilung durch zwölf Geschworene, aber wo dies nicht half, genügte der Zeugenbeweis; das Empörendste aber war der Eid ex officio, den die Vorgeladenen leisten mußten, wodurch sie gezwungen waren, sich selbst anzuklagen. Weigerten sie den Eid, so wurden sie für die Weigerung mit Amtsentsetzung gestraft. 24 Artikel bestimmten genau die Art dieses Verhörs auf den körperlichen Eid. Lord Burleigh selbst erklärte, diese Artikel seien so schlau abgefaßt, daß selbst die spanische Inquisition keine solche Fallen gelegt habe. Es war unmöglich, daß ein Puritaner den Krallen der Kommission entrinnen konnte. Gleich im ersten Jahre wurden mehrere hundert Geistliche suspendiert, wenn sie nicht vorzogen, zu resignieren. Am Ende der Regierung Elisabeths war etwa ein Drittel der ganzen Geistlichkeit des Amtes entsetzt. Und um das Maß voll zu machen, wurde 1593 durch eine Parlamentsakte festgesetzt, daß „jede Person über 16 Jahre“ falls sie ohne Grund einen Monat lang von der Kirche wegbleibe oder Konventikel besuche, ins Gefängnis geworfen, für Verweigerung der Konformität verbannt, und wenn sie ohne Erlaubnis zurückkehre, mit dem Tode bestraft werde (s. Gee-Hardy Nr. LXXXVI). Laien wie Geistliche wurden mit unerhörter Strenge verfolgt. Die Kerker füllten sich, während die Kanzeln leer wurden. Die würdigsten Geistlichen wurden mit den gemeinsten Verbrechern in den Gefängnissen zusammengeworfen, einige heißköpfige Puritaner wegen Schmähschriften mit dem Strange hingerichtet. Alles Verkehrte, alles Regierungsfeindliche wurde vornweg den Puritanern schuld gegeben. Konnte man, wie bei der berüchtigten Schmähschrift Martin Marprelate die Schuldigen nicht entdecken, so wurden auf vagen Verdacht hin Unschuldige, wie Cartwright u. a., in den Kerker geworfen.

Mit fast noch größerer Grausamkeit wurde gegen die Sekten verfahren, die sich der Puritanerbewegung angeschlossen oder als Nebentriebe in ihr entwickelt hatten und freilich die Calvinisten, auch die „Presbyterianer“, im Haß gegen das Kirchenregiment überboten, die Mennoniten, Familisten, Brownisten (die als „Baptisten“ erhalten gebliebene Gruppe ist erst nach der Zeit Elisabeths begründet). Doch das ist nicht hier zu verfolgen. In dem Artikel „Lambeth-Artikel, 1595“, Bd XI S. 227 ff., wurde gezeigt, wie sich der Streit durch die Frage nach der Prädestination weiter komplicierte. Auch die Frage der Sonntagsheiligung trat jetzt auf. Der Sonntag war bis dahin nie streng gehalten worden. Aber die Puritaner erklärten jetzt die Lustbarkeiten am Tage des Herrn für einen Widerspruch mit dem Sabbathgebot. Die Forderung der strengen Heiligung des Feiertags wurde von Bound in seinem „Book on the Sabbath“ ausgesprochen, und es durfte nur verboten und unterdrückt werden, um begierige Leser und rasche Verbreitung zu finden. Auch auf seiten ihrer Gegner trat am Schlusse dieser Periode ein Moment hervor, das, jetzt noch kaum beachtet, in der nächstfolgenden Zeit von großer Wichtigkeit wurde. Bancroft wagte in einer Predigt in St. Pauls Croß (1589) die völlig neue Behauptung, der Episkopat sei eine göttliche Institution, die Bischöfe, hoch über dem Klerus stehend, regierten die Kirche jure divino. Das ist die Idee, aus der in der nächsten Periode das Hochkirchentum sich entwickelte, welches im Bunde mit der absoluten Monarchie die Puritaner aus der Staatskirche trieb und diese selbst zum Sturz brachte.

II. Die Puritaner unter den Stuarts und die Presbyterianer der Revolution (1603—1660).

1. Die Thronbesteigung Jakobs I., 24. März 1603, berechtigte die Puritaner zu großen Hoffnungen. Das presbyterianische Schottland war jetzt ein Teil des großen Inselreiches. Der neue Fürst konnte in England nicht verdammen, was in Schottland zu Recht bestand. Jakob schien zwar dem Episkopalsystem nicht abhold zu sein, aber den englischen Puritanern gegenüber hatte er sich als eifriger Anhänger des Presbyterianismus geberdet und als Gegner des Anglikanismus. „Die schottische Kirche“, das äußerte er einmal öffentlich, „ist die reinste in der ganzen Welt und der anglikanische Gottesdienst nur eine übel gelesene Messe“ Dem verfolgten Cartwright hatte er einst eine Professur in Schottland angeboten. Das ermutigte die Puritaner. Sie eilten ihm, als er auf dem Wege nach London war, entgegen und überreichten ihm eine „tausendstimmige Bittschrift“ (die „**Millenary Petition**“ s. Gee-Hardy Nr. **LXXXVIII**) Die darin ausgesprochenen Wünsche gingen nicht über das hinaus, was die gemäßigten Puritaner der ersten Zeit gefordert hatten: Abschaffung der anstößigen Ceremonien, der Sponsoren, der Konfirmation und der apokryphischen Lektionen; Bestellung tüchtiger Prediger, Beseitigung des **Ex officio**-Eides; aber kein Wort war gesagt über die Abschaffung des Episkopats, wie das die Brownisten in ihrer Petition forderten. Der König schien ganz geneigt, ihre Wünsche zu erwägen, und bestellte zur Besprechung der Differenzpunkte zwischen den Puritanern und den Staatskirchlichen eine Konferenz in Hamptoncourt im Januar 1604. Aber es wurden der Erzbischof, 8 Bischöfe, 7 Doktoren und 2 andere als Vertreter der Kirche berufen und nur 4 Puritaner zugelassen. Schon diese ungleiche Verteilung und mehr noch das, daß die Puritaner am ersten Tage von den Verhandlungen ausgeschlossen waren, konnte kein gutes Vorurteil für die Unparteilichkeit des Verfahrens erwecken. Der König erklärte in der geschlossenen Sitzung, daß er jeder Neuerung abhold und kein Freund der Puritaner sei. Als diese am zweiten Tage erschienen, ließ man sie kaum reden, ohne sie durch grobe Reden und schlechte Witze zu unterbrechen. Sie wünschten u. a. Einführung der Lambeth-Artikel, Revision des allgemeinen Gebetbuchs, des Katechismus und der Bibel, und die drei letzten Punkte wurden zugestanden. Als aber auch die Herstellung der „**Prophecyings**“ und Provinzialsynoden verlangt wurden, so entflammte das den Zorn des Königs. „Wenn das die Forderungen eurer Partei sind“, drohte seine Majestät, „so will ich die Leute zur Konformität bringen, oder aus dem Lande hinaushetzen, oder noch Schlimmeres thun“ Völlig entmutigt kamen die Viere am dritten Tage, wo über die Hohe Kommission, den Episkopat und den **Ex officio**-Eid verhandelt wurde. Der König, der sich auf seine theologische Gelehrsamkeit nicht wenig zu gut that, führte die Verteidigung namentlich des Episkopats selbst, er hatte die Maske fallen lassen und seinen lange verhaltenen Abscheu vor den Puritanern unzweideutig gezeigt. Und wenn irgend noch ein Zweifel darüber möglich war, so genügte die Thronrede, mit der er im März 1604 sein erstes Parlament eröffnete, um den Puritanern alle Hoffnung auf Duldung für immer zu nehmen. Er sprach da von drei Religionen, die er bei seiner Ankunft in England vorgefunden. Die erste sei die wahre und orthodoxe Religion, die ihm stets am Herzen gelegen und die von Rechtswegen allein im Reiche bestehen dürfe. Die andere sei die papistische, die mit Unrecht den Namen der katholischen sich anmaße. Die dritte, mehr eine Sekte als eine Religion, sei die der Puritaner und Neuerer, welche sich von der wahren nicht sowohl durch die Glaubenslehre unterscheide, als durch die Verfassungsform, d. h. das Streben nach ochlokratischer Gleichheit, Auflehnung gegen die höhere Gewalt und Haß gegen das bestehende Kirchenregiment, daher sie in einem wohlgeordneten Staate nimmermehr geduldet werden dürfe. Bei aller Entschiedenheit, mit der sich Jakob gegen die päpstlichen Ansprüche und die Kleriker der katholischen Kirche aussprach, verhieß er den Gemäßigten unter den katholischen Laien die Schonung, die er den verhaßten Puritanern verweigerte. Die englische Kirche, meinte er, sei die rechte Mitte, in welcher alle Richtungen sich vereinigen könnten und sollten. Und wie sein Glaube der alte katholische und apostolische sei, so stehe ihm auch in Beziehung auf die Kirchenverfassung die alte Kirche am höchsten, und er werde sich hüten, daß er nicht im Glauben als Häretiker und in der Kirchenverfassung als Schismatiker erfunden werde. Das war die Kirchenidee, welche durchzuführen Jakob zur Aufgabe seines Lebens machte. — Zur Verwirklichung seiner Pläne konnte ihm niemand willkommener sein, als der Mann, der noch unter Elisabeth zuerst die Idee des Hochkirchentums entwickelt hatte, Bancroft, den er in diesem Jahre nach Whitgifts Tode zum Erzbischof von Canterbury machte. Dieser hatte noch vor seiner Erhebung zum Primas auf der Konvokation im Frühjahr 1604 die kirchlichen Konstitutionen in 141 **Canones** durchgesetzt, die zwar nicht vom Parlamente angenommen, aber doch von dem Könige sanktioniert wurden und damit innerhalb der Kirche Gesetzes-

kraft erhielten. Sie waren ein eisernes Joch für die Puritaner, und nicht bloß für diese, denn sie bedrohten jeden, der den apostolischen Charakter der englischen Kirche, die 39 Artikel, die Liturgie oder den Episkopat anfechten würde, mit Exkommunikation.

Die Puritaner fanden natürliche Bundesgenossen an den Gegnern der absolutistischen Tendenzen des Königs in der Staatsverwaltung. Je höher der König die bisher unerhörten Ansprüche eines göttlich berechtigten Königtums schraubte, um so hartnäckiger hielt das Parlament an seinen alten Rechten fest, um so eifriger suchte es dieselben zu erweitern. Der Kampf gegen den politischen Despotismus war im wesentlichen derselbe, wie der gegen den kirchlichen Despotismus, wie andererseits in den Augen des Königs Puritanismus und Ochlokratie gleichbedeutend waren. Daher kam es, daß die Interessen der Puritaner und der Vertreter der Volksrechte sich aufs engste verflochten, während ihnen gegenüber die absolutistischen Staatsmänner mit den hochkirchlichen Prälaten einen unauflöslichen Bund schlossen.

Immer trüber wurden die Aussichten für die englischen Puritaner, als der König sogar seine Erblande nicht schonte, sondern ihnen das verhaßte Episkopalsystem aufzwang. Wurde in Schottland der Presbyterianismus vernichtet, so war für sie nichts mehr zu hoffen. Ein Teil dachte an Auswanderung über den Ocean. Im September 1620 verließ der erste Zug der sog. „Pilgerväter" die Heimat. Mehr als 20 000 Puritaner aller Richtungen folgten ihnen in den nächsten 15 Jahren nach. Durch die Dortrechter Synode, die auch von England aus beschickt wurde, gewann die Prädestinationsfrage ein akutes Interesse. Während aber die von Jakob delegierten Theologen gegen den Arminianismus gestimmt hatten, fand eben dieser bei den Hochkirchlichen und Hoftheologen fast ausschließlich Eingang, die Puritaner dagegen machten den strengen Calvinismus der Lambeth-Artikel zu ihrer Losung. Noch hatte die calvinische Theorie in der Staatskirche selbst eine verbreitete Tradition. Erst jetzt wurden von den Hochkirchlichen die als „doktrinelle Puritaner" stigmatisiert, die ihr anhingen, auch wenn sie in Beziehung auf Verfassung und Kultus von der englischen Kirche nicht abwichen. Zu ihnen gehörten mehrere Bischöfe, wie Hall, Carlton und der Erzbischof Abbot (Bancrofts Nachfolger). In ihnen lebte der Geist der Grindals und Pilkingtons noch einmal auf, aber ihr Einfluß nahm um so mehr ab, je mehr das Hochkirchentum im Steigen war, und ernste Frömmigkeit als identisch mit Puritanismus bei Hofe in Mißkredit kam. Jakob hatte der puritanischen Sabbathfeier zum Trotz sonntägliche Lustbarkeiten empfohlen. Das berüchtigte „Book of Sports", das die Geistlichen von den Kanzeln bekannt machen sollten, gab die Anweisung zu „erlaubten Sonntagsvergnügungen" Der Erzbischof hatte den Mut, gegen die Durchführung jenes Befehles zu protestieren, und der König mußte nachgeben. Aber auf jede Weise wurde das ernste Wesen der Puritaner, das freilich in scharfem Widerspruche mit dem sittenlosen Leben am Hofe stand, durchgezogen — auf dem Theater, von Bänkelsängern und Hanswursten. So von dem herrschenden Leichtsinn der Zeit verspottet, von dem Könige und der Kirche verfolgt, entwickelten die Puritaner allmählich jenes finstere, hartnäckige, auch äußerlich auffällige Wesen, das ihnen in früherer Zeit fremd war. Die Mehrzahl derselben duldete schweigend, aber in anderen glühte ein unversöhnlicher Haß auf gegen alles Bestehende in Kirche und Staat, und sie machten gemeine Sache mit den extremen politischen Opponenten. Schon gegen Ende der Regierung Jakobs traten diese demokratischen Puritaner auf, die in nicht ferner Zeit den Bau der Kirche und des Staates zertrümmerten.

2. Im Jahre 1625 bestieg Karl I. den Thron. Er suchte das Werk seines Vaters mit verdoppelter Energie durchzuführen. Vor allem kam es ihm darauf an, sich der lästigen Kontrolle des Parlaments zu entledigen. Zweimal in den zwei ersten Jahren seiner Regierung löste er es auf und erhob die Steuern auf eigene Faust. Aber das Parlament verstand mit Entschiedenheit die alten Rechte Englands geltend zu machen und zu verteidigen. Als der König, infolge des unglücklichen Krieges mit Frankreich, welchen Buckingham veranlaßt hatte, genötigt war, 1628 ein drittes Parlament zu berufen, war die Opposition so mächtig, daß der König den Weg gütlichen Vergleiches einschlagen mußte. Er gewährte die Petition of Right (s. Gardiner, Documents, Nr. 10), durch die er sich verpflichtete, nie wieder Steuern zu erheben ohne Bewilligung des Parlamentes und nie wieder die persönliche Freiheit der Unterthanen zu verletzen. Der Jubel darüber im Parlament und im ganzen Land war unbeschreiblich groß. Dem König wurde Geld verwilligt, so viel er forderte. Doch damit hatte er seinen Zweck erreicht. Die Gewährung der Petition war nur eine Finte gewesen. Zu erwähnen ist hier eine Erklärung, die das Unterhaus im Februar 1629 an den König richten wollte, daß nämlich das Land

wegen der suspension or negligence in execution of the laws against Popery, vermöge der Einführung von sundry new ceremonies, zumal auch durch Duldung und gar Begünstigung des Arminianismus in großer Gefahr stehe, und daß diesen Übelständen möge abgeholfen werden; s. Gardiner, Nr. 14. Es zeigt dies, welcher Geist in diesem Parlamente herrschte, und wie das religiöse Element neben dem konstitutionellen an Bedeutung gewann.

Der König in seiner Verblendung schlug den einzigen Weg, der zum Wohl des Landes und zur Festigung seines Thrones führte, nicht ein. Er überhörte die Warnung, die in dem lauten Ausbruch der allgemeinen Entrüstung über Buckingham auch ihm gegeben wurde, er lauschte lieber auf die Schmeichelworte der Montague und Manwearing, die öffentlich in Predigten die Lehre vom passiven Gehorsam aufstellten, danach das Volk bei Strafe der ewigen Verdammnis verbunden sei, in allen Dingen sich dem Willen des Fürsten zu unterwerfen, der letztere aber das Recht habe, die Reichsgesetze und Unterthanenrechte zu verletzen und Steuern ohne Zustimmung des Parlamentes zu erheben. Der König verletzte die Petition of Right, legte willkürlich Taxen auf, prorogierte das Parlament wie zuvor, und als dieses über Verletzung der jüngst verbrieften Rechte remonstrieren wollte, wurde es aufgelöst (März 1629). Hervorragende Mitglieder des Parlaments wurden ins Gefängnis geworfen, darunter Sir John Eliot, der jene Erklärung an den König beantragt hatte. Binnen der nächsten 11 Jahre berief der König kein Parlament. Er führte nun die Regierung selbst mit Hilfe zweier Männer, die wie keine andere auf seine absolutistischen Ideen eingingen, Laud und Wentworth. Laud (s. d. A. Bd XI S. 306 ff.), obwohl damals noch nicht Erzbischof von Canterbury, stand in der That schon an der Spitze der Kirche. Thomas Wentworth (später Graf Strafford), ein hochbegabter, ehrgeiziger Mann, hatte die Reihen seiner früheren Freunde, der Puritaner und Konstitutionellen, verlassen, um auf seiten des Königs die Stellung zu finden, welche seiner Herrschsucht allein genügte. Während im Staate rasch auf das Ziel einer absoluten Herrschaft losgesteuert und dadurch das zum vollen Gefühl seines Rechts erwachte Volk aufs höchste erbittert wurde, trat auch der kirchliche Despotismus immer ungescheuter auf. Die gemäßigten Prälaten verschwanden einer um den andern vom Schauplatz. Matthew, Erzbischof von York, starb hochbetagt zu Anfang des Laudschen Regiments, der letzte mit persönlichen Erinnerungen an die Reformatoren. Ihm folgte in wenigen Jahren der Primas Abbot, der ein Freund der Puritaner gewesen und den kirchlichen Neuerungen, sowie dem Überhandnehmen des Katholicismus sich kräftig widersetzt, aber deshalb in Ungnade gefallen und auf die Seite geschoben war. Ein anderer, Williams, Bischof von Lincoln und zugleich Großsiegelbewahrer, wurde als Freund der Puritaner unter dem Vorwand, daß er die Staatsgeheimnisse verraten, abgesetzt, und selbst Bischof Hall, sonst ein Verteidiger des Episkopalismus, mit Spionen umgeben und dreimal zu kniefälliger Abbitte gezwungen. Die Hohe Kommission wetteiferte mit der Sternkammer in Akten der Tyrannei. Jedes freie Wort wurde schwer geahndet. Prynn, Bastwick, Burton und Osbaldeston wurden mit abgeschnittenen Ohren an den Pranger gestellt, weil sie gegen Laud geschrieben. Und bald unterdrückte eine strenge Zensur, die die Bischöfe handhaben mußten, jede freie Meinungsäußerung. Dagegen wurden Manwearing und Montague, die Verteidiger des passiven Gehorsams, zu Bischöfen gemacht und der Laudianer Juxon, Bischof von London, mit dem Schatzamt betraut. Während den Katholiken besondere Nachsicht gezeigt wurde, fanden die Puritaner keine Schonung. Sie völlig auszurotten hatte sich Laud (Primas seit 1633) zur Aufgabe gemacht, und seine Suffraganen wetteiferten in der Ausführung seiner Verordnungen. Bald gewann die ganze Kirche ein anderes Ansehen. Ein Ceremonienwesen, das sich vom katholischen kaum unterschied, wurde überall eingeführt, der Arminianismus wurde die herrschende Lehre der Hochkirchlichen und des Hofes. Von der Kanzel aus wurde das Volk belehrt, daß zur rechten Heiligung des Sonntags Tanzen, Bogenschießen, Harlequinaden und sonstige Belustigungen gehörten. Das Book of Sports, das Jakob umsonst zu verbreiten versucht hatte, konnte Laud gleich im ersten Jahre seines Primates einführen (vgl. Gardiner, Nr. 17: The Kings declaration of Sports). So wurde alles gethan, was nicht nur die Puritaner, sondern alle ernster Denkenden mit Unmut und gerechter Entrüstung erfüllen mußte.

Die Erbitterung gegen den König und seine Partei war in England aufs höchste gestiegen, als in Schottland die Empörung ausbrach. Dieses Land war von Karl wie von seinem Vater fast als eine eroberte Provinz behandelt worden. Mit steigendem Unwillen sah es zu, wie ihm das verhaßte Episkopalsystem aufgezwungen wurde. Als nun

auch die Liturgie, die sich von der englischen nur durch größere Annäherung an den Katholicismus unterschied, eingeführt werden sollte, brach die Revolution aus, Juli 1637. Abgeordnete aus allen Ständen strömten nach Edinburg und konstituierten sich als Nationalversammlung in vier „Tafeln" (hoher und niederer Adel, Geistliche und Bürger) zum Schutz ihrer Kirche. Am 28. Februar 1638 wurde von Hoch und Niedrig der „Covenant" zur Verteidigung der reinen Lehre unterzeichnet (vgl. d. A. „Covenant" Bd IV S. 314). Nach vergeblichen Versuchen, die Empörung zu beschwichtigen, entschloß sich der König zum Krieg. Aber um die Mittel dazu zu erhalten, blieb ihm nichts übrig, als das Parlament zu berufen. Das „kurze Parlament" trat am 13. April 1640 zusammen, wurde aber schon am 5. Mai wieder aufgelöst, weil es, statt ohne weiteres Gelder zu verwilligen, Beschwerden über die Willkürherrschaft der letzten elf Jahre führte. Noch war es dem König möglich, durch Abstellung der Beschwerden sich der gutwilligen Hilfe oder doch der Neutralität des wichtigsten Teiles seines Reiches zu versichern. Allein statt dessen that er alles, um die Empörung auch in England zum Ausbruch zu bringen. Parlamentsmitglieder wurden ins Gefängnis geworfen, Schiffsgeld und andere Taxen mit unnachsichtlicher Strenge beigetrieben und aus der Masse des erbitterten Volkes Rekruten ausgehoben und zum Kriegsdienst gezwungen. Von der so gewonnenen Armee ließ sich nicht viel erwarten. Als die Schotten voll Begeisterung für den Kampf „für Christi Krone und den Covenant", ermutigt durch die Führer der englischen Opposition, im August des Jahres den Fluß Tweed überschritten und die Grafschaften Durham und Northumberland besetzten, räumten die königlichen Truppen das Feld. Der König, welcher vergeblich bei den weltlichen und geistlichen Lords Hilfe suchte, mußte sich abermals dazu verstehen, das Parlament einzuberufen. Inzwischen war in England die Aufregung aufs höchste gestiegen. Nicht wenig trugen die Verhandlungen der Konvokation dazu bei, welche, gleichzeitig mit dem kurzen Parlament berufen, nach dessen Auflösung fortgetagt hatte. Während der Thron schon wankte, beriet diese Konvokation die berüchtigten 17 Canones (Gee-Hardy, Nr. XCV), durch welche die königliche Suprematie als göttliche Institution und die Laudsche Hierarchie als einzig giltige Form der Kirche gesetzlich festgestellt werden sollte. Das Strafverfahren gegen jede Art von Nonkonformität wurde verschärft, der passive Gehorsam als göttliches Gebot hingestellt, und den Geistlichen unter Androhung der Absetzung befohlen, wenigstens allvierteljährlich diesen Gehorsam ihren Zuhörern einzuschärfen. Das Empörendste aber in diesen Canones war der Etcetera-Eid, dessen Schluß so lautet: „noch will ich je meine Zustimmung geben zu einer Änderung der Regierung dieser Kirche durch Erzbischöfe, Bischöfe, Dekane, Archidiakonen et cetera, wie dieselbe dermalen zu Recht besteht und von Rechtswegen bestehen soll", s. Gee-Hardy Nr. XCVI. Diesen Eid sollten alle Geistliche bei schwerer Strafe leisten. Viele weigerten sich, ihn zu leisten, manche Bischöfe wagten nicht, ihn zu fordern, und der König selbst fand es geraten, den Eid bis zur nächsten Konvokation zu suspendieren; aber die Aufregung hatte sich keineswegs gelegt, als das neue Parlament seine Sitzungen begann.

3. Mit dem langen Parlament, das am 3. November 1640 zusammentrat, beginnt die folgewichtige Revolution der staatlichen und kirchlichen Verhältnisse in England, welche gewöhnlich die „große Rebellion" genannt wird. Das Parlament zeigte gleich bei seinem Zusammentreten, daß es entschlossen war, der Willkürherrschaft in Staat und Kirche ein Ende zu machen. Strafford, Laud und der Großsiegelbewahrer Finch, der zur Erhebung des Schiffsgeldes geraten, wurden als Urheber alles Unheils und besonders des schottischen Krieges in Anklagestand versetzt. Finch rettete sich durch Flucht, Strafford wurde im Mai 1641 als Hochverräter hingerichtet. Das gleiche Schicksal hatte später (10. Jan. 1645) Laud. Schon im Dezember 1640 war eine von 15000 Londoner Bürgern unterzeichnete Petition um gründliche Reform der Kirche eingereicht (Gardiner, Nr. 26; Gee-Hardy, Nr. XCVII), bald nachher (Januar 1641) folgte eine solche von 700 Geistlichen. Eine Bill, den Bischöfen ihr Stimmrecht im Parlament zu entziehen, wurde von dem Unterhause (jedoch nicht vom Oberhause) angenommen (Februar 1641, wiederholt Februar 1642, s. The Clerical Disabilities Act, Gardiner, Nr. 48; Gee-Hardy, Nr. CIV). Und schon jetzt wurde ernstlich an eine engere Verbindung mit Schottland mittelst kirchlicher Uniformität gedacht. Die Hohe Kommission und die Sternkammer wurden abgeschafft. Der König konnte von einem solchen Parlament keine Unterstützung für den schottischen Krieg erwarten und versuchte deshalb persönlich den Frieden herzustellen. Er mußte den Schotten nicht bloß versprechen, seine kirchlichen Änderungen zu annullieren, sondern sogar eine Akte approbieren, welche den Episkopat für schriftwidrig erklärte.

Als das Parlament im Herbste zusammentrat, war die irische Rebellion zum Ausbruch gekommen. Religionshaß kam auf der unterjochten Nachbarinsel, deren Eingeborene zäh am Katholicismus hielten und jetzt die Stunde der Befreiung gekommen wähnten, zu der Racheluſt, deren Opfer die protestantischen Kolonisten wurden. Ein fürchterliches Blutbad (die „irische Bartholomäusnacht", November 1641) wurde unter ihnen angerichtet. Man sollte denken, das Parlament würde in solcher Zeit alles andere vergessen und den König ohne Zögern in den Stand gesetzt haben, den Aufstand zu unterdrücken. Allein so groß war das Mißtrauen gegen ihn, daß man ihm keine Mittel zur Aufstellung einer Armee gewähren wollte aus Furcht, er möchte dieselbe zur Unterdrückung des englischen Parlaments und Volkes benützen. Die irische Rebellion, so ging das Gerücht, sei von dem König selbst, von der bigott-katholischen Königin und den absolutistischen Höflingen und Prälaten angezettelt, um den Protestantismus nicht bloß in Irland, sondern im ganzen Reiche zu vernichten. Und diesem Gerücht wurde fast allgemein geglaubt, es zu widerlegen war schwer. Statt deshalb Subsidien zu gewähren, beantragte die Opposition im Unterhause ein Mißtrauensvotum, das dem König gegeben werden solle (sog. **Grand Remonstrance,** s. Gardiner N. 43). Auch nahm das Unterhaus die Frage über die Ausschließung der Bischöfe vom Parlament wieder auf. Der Erzbischof von York und 11 andere Bischöfe, die einen Protest einsandten, in welchem sie die Verhandlungen des Parlamentes darüber für null und nichtig erklärten, wurden am 30. Dezember in den Tower abgeführt. Hierdurch und überhaupt durch die Opposition des Unterhauses entrüstet, ließ der König am 3. Januar 1642 die Führer der Opposition, Pym, J. Hampden, Hasselrig, Hollis, Strode und Lord Kimbolton, durch den Generalprokurator des Hochverrats anklagen, und als das Haus auf diese unerhörte, allen Rechten des Parlamentes Hohn sprechende Forderung nicht einging, erschien er selbst an der Spitze einer bewaffneten Schar, um sie zu verhaften. Die Angeklagten waren nicht anwesend, aber die Parlamentsglieder waren so empört, daß sie das Haus verließen, „um sich vor bewaffneter Gewaltthätigkeit zu retten" Es war der verhängnisvollste Schritt, den der König hätte thun können. Ein Schrei des Unwillens ging durchs ganze Land. Von allen Seiten eilten unabhängige Grundbesitzer nach der Hauptstadt, um das Parlament zu schützen. Der König fühlte sich nicht mehr sicher in seiner Hauptstadt. Er zog sich nach Hamptoncourt zurück und ging im März nach York. Mit dem Parlament blieb er übrigens in schriftlichem Verkehr und acceptierte, um den Sturm vorerst zu beschwören, im April sogar das vom Unterhaus votierte Gesetz über die Bischöfe. Aber das Parlament hatte alles Vertrauen zu ihm verloren. Es sah nur darin eine Rettung, daß es auch über die königlichen Prärogativen eine strenge Kontrolle übte, ja diese selbst in die Hand nahm. So forderte es nicht nur, daß die Ernennung der Minister, der Lordleutnants und die Kreierung von Pairs von seiner Zustimmung abhängig gemacht werde, sondern auch — und das war das Wichtigste —, daß das Militär unter die Kontrolle des Parlamentes gestellt werde. Dem König blieb fast nichts als der Name. Aber nichts Geringeres konnte genügen, um das Volk gegen die Willkür und Treulosigkeit seines Fürsten zu schützen, und daß es so weit kam, daran war der König allein schuld. Gleichzeitig mit diesen Maßregeln rüstete sich das Parlament und schuf eine Miliz. Und so groß war der Zudrang dazu, daß in London an einem Tage 5000 Freiwillige eintraten. Auch der König betrieb seine Rüstungen eifrig. Am 23. August 1642 pflanzte er in Nottingham die königliche Standarte auf und der Bürgerkrieg begann.

Auf seiten des Königs waren fast der ganze hohe und zum Teil der niedere Adel, die hohe Geistlichkeit und die früheren Anhänger des Hofes und des kirchlichen und politischen Absolutismus, auf seiten des Parlamentes die kleineren Grundbesitzer, die Bürger der großen Städte, die Puritaner und Nonkonformisten aller Art. Die Armee des Königs hatte den Vorzug tüchtiger Generale und waffenkundiger, wohldisziplinierter Leute, während die Parlamentsarmee aus zusammengelaufenen Leuten, Ladendienern, Bauern und Handwerkern bestand und ehrenwerte, aber unerfahrene Männer zu Führern hatte. Auch der Befehlshaber, Graf Essex, war zwar ein kriegskundiger Soldat, aber für den Posten, den er bekleidete, nicht tüchtig. Das erste Jahr des Krieges war daher für den König günstig. Die erste Schlacht bei Edgehill (23. Oktober 1642) war unentschieden, aber bald gewannen die Royalisten mehrere Treffen. Prinz Rupert, des Königs Neffe, verheerte die westlichen Grafschaften, Bristol mußte sich ergeben; im Sommer 1643 war der Norden und Westen in des Königs Hand, der in Oxford sein Hoflager aufschlug, wo nun viele vom Hause der Lords sich einfanden. Nun aber trat eine Wendung ein. Statt auf London loszumarschieren, belagerte der König Gloucester, das mutig

aushielt. Graf Essex eilte der Stadt zu Hilfe und gewann die Schlacht bei Newbury, am 20. September.

Während so die Zukunft des Landes der Entscheidung durchs Schwert überlassen wurde, war das Parlament mit inneren, besonders kirchlichen Reformen eifrig beschäftigt. Um dieselbe Zeit, als der König sich nach York begab, nahm ein „Religionsausschuß“, bestehend aus 20 Lords und 10 Prälaten (darunter Usher, Erzbischof von Armagh, s. d. A.), die kirchliche Frage in Beratung. Es sollte nur das Laudsche Hochkirchentum abgeschafft und die Puritaner berücksichtigt werden. Allein das Parlament beschloß, daß mit November 1643 alle bischöflichen Ämter aufhören sollten. An die Stelle der bisherigen Hierarchie sollte eine neue Kirchenverfassung treten, und um diese zu beraten, wurde ein Kirchentag zu Westminster auf den 1. Juli 1643 anberaumt (s. d. A. „Westminstersynode“). Die Arbeiten der Assembly waren in 10 Wochen wenigstens so weit gediehen, daß die längst gewünschte Vereinigung mit den Schotten möglich wurde. Der schottische Covenant wurde jetzt auf England mit übertragen (s. darüber Bd IV S. 314) und am 25. September 1643 bei feierlichem Gottesdienst in St. Margarets Kirche in Westminster die Bundesakte, „the Solemn League and Covenant“, gelesen und beschlossen. S. den Wortlaut bei Gardiner, Nr. 58 und Gee-Hardy, Nr. CVII.

Die Westminster Assembly und das Bündnis mit den Schotten bildet eine wichtige Epoche in der Geschichte der Puritaner. Es beginnt die freilich nur kurze Herrschaft des Presbyterianismus in England. Die presbyterianische Verfassung sollte jetzt hier, wie in Schottland, die allein herrschende werden. Ein Bund war geschlossen, der eine konstitutionelle Monarchie durch Bürgschaften, wie sie noch nie da waren, sicher stellte. Diese doppelte, kirchliche und politische, Errungenschaft war so groß, daß auch die demokratischen Puritaner sich damit zufrieden gaben und den Covenant unterzeichneten. Die Schotten ließen jetzt, Januar 1644, eine Armee von 21 000 Mann in England einrücken und sich mit der Parlamentsarmee vereinigen. Indes, obwohl die presbyterianischen Streitkräfte den royalistischen numerisch überlegen waren, so war doch der Erfolg keineswegs entsprechend. Graf Essex, der Oberfeldherr, der im Süden befehligte, richtete nichts aus. Auch im Norden, wo mit mehr Erfolg gekämpft wurde, schien die Sache fast verloren, als Prinz Rupert mit 20 000 Mann zum Entsatz der Stadt York herbeieilte, die Parlamentsarmee zurückdrängte und ihr am 2. Juli 1644 bei Marston Moor eine Schlacht lieferte. Der Sieg war schon in Ruperts Händen, als eine tollkühne Reiterschar seine Schwadronen sprengte und eine solche Niederlage anrichtete, daß 10 000 Royalisten auf dem Platze blieben, York kapitulieren mußte und des Königs Sache im Norden für immer verloren war. Der Führer jener Reiterschar, der Held des Tages, war Oliver Cromwell.

Indem dieser Name genannt wird, darf die weitere Darstellung durch das entlastet werden, was der dem größten Manne, den der Puritanismus emporgetragen hat, gewidmete Sonderartikel (Bd IV S. 333) ausführt. Durch Cromwell kam derjenige Teil der Puritaner zur Geltung, der als „Independenten“ von den Presbyterianern zu unterscheiden ist. Wie der Presbyterianismus, reicht auch der Independentismus (s. über ihn den A. „Kongregationalisten“ Bd X S. 680) in die Zeiten Elisabeths zurück (Rob. Browne, s. d. Art. Bd III S. 423), freilich in erheblich geringerem Ansatze, er war so gut wie jener damals verfolgt worden, aber nicht ausgestorben. Unter den beiden Stuarts hatte es bis 1640 gar nicht dazu kommen können, daß die Sonderrichtungen innerhalb des Puritanismus ihre speziellen Ideale miteinander in Streit brachten. Das wurde anders, seit der Puritanismus wider den König siegreich zu werden begann, und zumal seit Cromwell nach der Schlacht von Marston Moor schnell in den Vordergrund trat, ja vermöge seiner übermächtigen Persönlichkeit bald fast unbedingt zur Herrschaft kam. Cromwell war Independent. Es war für die historische Entwickelung zunächst wichtiger, daß er nicht Presbyterianer war. Denn das hat dem Presbyterianismus den Sieg entwunden, als er seiner schon fast sicher schien. Auch der Independentismus ist nicht in dem Maße zur Herrschaft gelangt, als er versuchte. Gerade Cromwell ist es, der auch ihn dämpfte und ihn nur eben so weit dauernd in der Macht beließ, daß er dem Presbyterianismus unmöglich machte, sich exklusiv durchzusetzen. Cromwells höchster und letzter allgemein kirchlicher Gedanke war der der „toleration“ Er wollte keine Uniformität, wenigstens keine gesetzliche. Er kannte kein jus divinum irgend einer Kirchenverfassung, sondern im Grunde überall nur fromme „Einzelne“, die Gott in mannigfaltiger Weise sich bereite und innerlich leite. Dabei schied er aufs strikteste im Prinzip zwischen geistlichen und weltlichen Dingen, zwischen Kirche und Staat. Gewiß nicht von Anfang an, aber mit steigender Zuversicht entwickelte er bei sich die Erkenntnis, daß der Staat

kein Recht und keinen Anlaß habe, über sein eigenes, das politische Bedürfnis hinaus von dem Gegensatze der religiösen Systeme Notiz zu nehmen. Das politische Interesse war für ihn das „englische“. Natürlich war es nun aber doch von der größten Bedeutung, daß Cromwells eigene Frömmigkeit durchaus calvinischer Art war. Er war innerlich ein echter und rechter „Puritaner“, abhold allem Ceremonienwesen, immer an der Bibel sich nährend, herb und streng der weltlichen „Lust“ gegenüber. Aber ein geistliches Amt imponierte ihm nie als solches. Er vermochte alle Arten von Ämtern zur Not gelten zu lassen, aber seine Sympathie war bei keinem, oder — und das ist letztlich doch sehr wichtig gewesen — allenfalls bei einem „bloßen“ Predigeramt. Auf dieser Basis konnte er seine, persönliche nie verleugnete Zuneigung zu den Independenten versöhnen, nicht zwar mit der Theorie, wohl aber mit einem Maße von faktischer Privilegierung der Presbyterianer.

4. Es wird das richtige sein, hier kurz die Prinzipien des Presbyterianismus zu charakterisieren. Die Darstellung darf auch hier sich wieder entlasten, nämlich im Blick auf den Sonderartikel über die Westminster Synode. Billigerweise ist diesem, mit der Schilderung der äußeren Entwickelung ihrer Tagung, die spezielle Erörterung des Inhalts der von ihr ausgegangenen Dokumente, ihrer Verordnungen über die Form des Gottesdienstes, der Kirchenregierung, der Lehre, zu überlassen. So kommt es hier nur darauf an, diejenigen Punkte zu bezeichnen, die die Presbyterianer in spezifischer Weise unterschieden von den Episkopalen und von den Independenten. Den ersteren gegenüber blieben bei ihnen alle puritanischen Einwände bezüglich des Bischoftums und der „Ceremonien“ in Bestand. Hier waren Presbyterianer und Independenten untereinander in Übereinstimmung. Die letzteren hatten wohl ihre kultischen Sonderwünsche, aber sie konnten sich auf diesem Gebiete immer mit den Presbyterianern verständigen. Ein Stein des Anstoßes war für sie nur die Schätzung des Predigtamtes, die die Presbyterianer übten. Diese wollten keine Laienpredigt gestatten. Umgekehrt war den Independenten, vorab auch Cromwell, eine solche zum mindesten unbedenklich. In Bezug auf das Dogma war die Kluft zwischen den englischen Reformationsparteien nie eine unbedingte. Das calvinische Dogma hat stets auch unter den Anglikanern Anhänger gehabt, in jenen Kampfeszeiten allerdings waren nur die Puritaner geneigt, ihre Übereinstimmung mit dem Calvinismus hier zu betonen, unter den Puritanern aber galt vollends hier kaum ein Unterschied zwischen Presbyterianern und Independenten. Was diese im tiefsten trennte, war die Frage der „Konformität“ und der „Verfassung“ der Kirche. Die Presbyterianer wollten — das einte sie noch mit den Independenten — kein königliches, überhaupt kein „weltliches“ Kirchenregiment. Wie Calvin verlangten sie eine freie, selbstherrliche, nur von Christus abhängige, nach der „Bibel“, d. i. durch die von Christus eingesetzten Ämter, sich selbst regierende Kirche. Bei dem Gedanken an die „Ämter“ setzt der Zwiespalt unter den beiden großen Puritanergruppen ein. Die Independenten erkannten keinerlei „notwendiges“ Amt an. Die gemäßigteren unter ihnen ließen die Zweckmäßigkeit eines „Presbyteramts“ mit menschlichem Rechte gelten, aber alles andere verwarfen sie, zumal auch alle Art von amtlichen Instanzen über der einzelnen Gemeinde, der congregation. Sie waren nicht Gegner von Synoden, aber wohl Gegner von Synodalrechten. Größere Kirchenkörper sollten nur in Gestalt freier Vereinigungen, immer ad hoc, entstehen. Der Presbyterianismus deduzierte aus der Bibel die „Notwendigkeit“ von drei Staffeln der Kirchenregierung: zu unterst die der „Presbyter“ (d. i. der Pfarrer, die exklusiv den Gottesdienst zu leiten das Recht hätten, allein die Sakramente spenden sollten und „ordiniert“ sein müßten, daneben einer Anzahl gewählter Laien, der „Diakonen“; ein „Presbyterium“ befaßt unter Umständen mehrere Gemeinden), dann zweier Arten von Synoden, solche je einer der nach Zweckmäßigkeitserwägungen gebildeten Kirchenprovinzen und darüber die der ganzen Landeskirche; (event. könne einmal eine „ökumenische“ Synode berufen werden). Presbyterien und Synoden bilden assemblies mit eigentlicher und zwingender Rechtsbefugnis. Auf allen Stufen, zumal aber auf der untersten, führen die officers (Presbyter, „elders“) eine Aufsicht über das „Leben“ der Gläubigen und üben eine „Zucht“ (den „Bann“). Die Presbyterianer wollten das „biblische Kirchensystem“ an die Stelle des „königlichen“ setzen. Um eine konforme Staatskirche handelte es sich auch für sie durchaus. Ein Unterschied zwischen ihnen und den Independenten, der nicht deutlich zum Bewußtsein kam, war letztlich der, daß letztere sich die Kirche vorstellten als die Gemeinde der „effektiven“ Heiligen, jene als die der „Heranbildung“ von „Heiligen“ Für die Independenten war die Kirche die Erscheinung des Reiches Christi, für die Presbyterianer die Vorbereitung desselben. Das ist der Punkt, wo die Independenten mit den „Sekten“ sich be-

gegneten, selbst zu sektiererischen Bildungen die Anknüpfung boten. Ihre Gefahr, der sie auch vielfach erlegen sind, war die Schwärmerei, die der Presbyterianer war die Veräußerlichung, nur in anderer Weise als für die episkopale Kirche. Die Presbyterianer anerkannten nur „einerlei" geistliches Amt, im Prinzip sei jeder Prediger „Presbyter" und als solcher von gleichem Range. So erkannten sie auch keine „Kathedralen" u. dgl. an. Aber indem sie überhaupt Rechtsordnungen von „göttlicher" Art behaupteten, standen sie der Form von Kirchentum, die sie zertrümmerten, innerlich noch sehr nahe. Diejenigen Independenten, die wirklich im Evangelium standen, wie Cromwell, waren ihnen religiös überlegen. So war es doch ein Gottesurteil, welches ihrem Siegesgange wehrte.

Cromwells Sieg bei Marston Moor wurde ein Jahr später vervollständigt durch den bei Naseby, 14. Juni 1645. Der König floh nach Schottland, wurde aber im Januar 1647 von dort ausgeliefert. Er wurde als Staatsgefangener nach dem festen Schlosse Holmby gebracht. Es war inzwischen mit dem Aufbau der presbyterianischen Nationalkirche nicht sehr rasch vorangegangen. (Die genaueste Darstellung ihrer Entwickelung gewährt jetzt das Werk von Shaw, oben S. 323, 60.) Die bischöflichen Würden und Ämter hatten mit dem 5. November 1643 aufgehört, und gleichzeitig waren die Bilder, Orgeln und Priestergewänder aus den Kirchen entfernt worden. Im Sommer 1645 wurde das Common Prayer Book verboten und dagegen die Einführung des Directory (der presbyterianischen Liturgie), der Erstlingsarbeit der Synode, anbefohlen. Aber große Schwierigkeiten stellten sich nun der Verständigung über die Presbyterialverfassung entgegen. Die Synode erklärte zwar mit großer Majorität, daß diese Verfassung dem Worte Gottes am gemäßesten sei. Sie schlug vor, aus mehreren Gemeinden eine „Klasse" oder Presbyterium, aus den Presbyterien Provinzialsynoden, aus diesen eine Nationalsynode zu bilden, welch letztere die höchste und absolute Autorität in Kirchensachen sein sollte. Aber das Parlament wollte keine vom Staat unabhängige Kirche und brach, hauptsächlich auf des berühmten Selden (s. d. A.) Antrieb, der Presbyterialverfassung die Spitze ab. Dem Parlament wurde die Appellation in letzter Instanz gesichert, den Presbyterien auch alle Einmischung in äußere Dinge, wie die Kirchengüter, untersagt. Mit diesen Beschränkungen wurde das Presbyterialsystem am 6. Juni 1646 von dem Parlament angenommen und die Verwandlung der Diöcesen und Kirchsprengel in Gemeinden, Presbyterien, Provinzial- und Nationalsynoden beschlossen. Die Provinz London sollte in 12 „Presbyterien" mit je 12 Pfarreien geteilt werden. Aber durch dieses Kompromiß waren die Schwierigkeiten nicht beseitigt, sofern es sich um die Bildung einer Nationalkirche handelte. Von den immer noch sehr zahlreichen Episkopalen im Volke gar nicht zu reden, so waren die Independenten dagegen und sie bildeten eine zu bedeutende Partei, um übersehen zu werden. Die Gemäßigteren unter ihnen ließen sich die neue Liturgie gerne gefallen. Sie waren einer gelegentlichen Sakramentsgemeinschaft mit den Presbyterianern, und dem Kanzeltausch ihrer beiderseitigen Geistlichen keineswegs entgegen, aber der Jurisdiktion der Presbyterien wollten sie sich nicht unterwerfen. Auf dieser Seite stand Cromwell, der sich dahin aussprach: „Presbyterianer und Independenten haben denselben Geist des Glaubens und Gebets, sie seien geistlich Eins als Glieder des Leibes Christi, in Betreff der sogenannten Uniformität aber solle jeder, um des Friedens willen, so weit gehen, als sein Gewissen ihm erlaube. In geistlichen Dingen müsse nicht Zwang, sondern das Licht der Vernunft entscheiden". Die Presbyterianer wurden durch die Schotten bestärkt, welche schon an der Kontrolle des Parlamentes über die Kirche großen Anstoß nahmen und sich entschieden gegen „Gewissensfreiheit" und die Duldung von „Sektierern" erklärten. Im Jahre 1648 wurde auch das presbyterianische Glaubensbekenntnis (die Westminster Konfession) zum Abschluß gebracht. Das Parlament strich die ihm anstößigen Bestimmungen über die Autorität der Kirche und ihrer Beamten, genehmigte aber dann sowohl das Bekenntnis, als zwei Katechismen. So war der Bau der Presbyterialkirche fertig. Aber es war fast ein Luftgebäude. Nur in London und Lancashire wurden die Presbyterien eingeführt, während fast das ganze Land dagegen war, oder höchstens freie Kirchenvereine gestattete. Die presbyterianische Kirche machte den Anspruch die Nationalkirche zu sein, und sie war nur die Kirche einer Minorität. Die Laudsche Hochkirche hatte behauptet jure divino zu existieren, und dieselbe Behauptung stellten jetzt die Presbyterianer auf. Die Intoleranz der alten Staatskirche hatte die Puritaner verfolgt und ausgestoßen, und dieselbe Intoleranz wollte jetzt die neue Staatskirche üben. Kurz, der frühere Uniformitätszwang kehrte wieder — nur mit einem Unterschiede. Die früheren Herrscher stellten die Uniformität als Staatsgesetz auf und hatten die Macht, sie durchzuführen; die jetzigen Herrscher stellten die Uniformität als Staatsgesetz auf,

aber die Macht sie durchzuführen hatten sie nicht. Die Macht war aus den Händen des Parlamentes, das die neue Kirche etablierte, auf die Independenten übergegangen.

Es war kaum anders möglich. Cromwell und seine Armee hatten die Schlachten geschlagen, die Siege gewonnen. Sein Gehorsam gegen das Parlament hing von seinem guten Willen und vielleicht noch mehr von dem guten Willen seiner Armee ab. Diesen guten Willen zu erhalten, hätte die erste Sorge des Parlamentes sein sollen, zumal da durch die Neuwahl von 230 Mitgliedern, die alle entschiedene Puritaner, zu nicht geringem Teil entschiedene Independenten waren, die Armee einen starken Halt im Parlament selbst zu gewinnen anfing. Es war das Verkehrteste, die Armee zu vernachlässigen und zu erbittern. Und das that das Parlament. Es ordnete einen Fasttag wegen Blasphemien und Häresien an (März 1647). Wer damit gemeint sei, verstanden die Truppen wohl. Kurz nachher befahl es, daß die Soldaten nicht weiter als 25 Meilen der Stadt nahe kommen dürften, und beschloß, einen Teil der Armee nach Irland zu versenden, den andern zu entlassen. Bei dieser Nachricht erhob sich die ganze Armee und erklärte, sich nicht auflösen zu lassen; sie seien nicht Mietlinge, sondern Bürger, das Parlament sei nicht souverän, sondern habe seine Macht vom Volk. Ein Soldatenparlament aus Offizieren und Gemeinen bildet sich, ein Rendezvous zu Newmarket wird anfangs Juni 1647 gehalten, eine Art Soldatenkovenant geschlossen — und der Anfang zu einer Militärdespotie ist gemacht. Ein Fähndrich bemächtigt sich der Person des Königs, der lieber mit der Armee ziehen als durch Cromwell sich nach Holmby zurückführen lassen will. Nicht lange und die Armee rückt in London ein. In der Mitte der Armee kommt die Partei der Levellers auf (s. d. A. Bd XI S. 417), die ungestüm die Bestrafung des Parlaments, aber auch des Königs fordert. Da entflieht der König nach der Insel Wight. In Schottland und Wales und in vielen Grafschaften Englands brachen Aufstände zu Gunsten des Königs aus. Auch von Irland und dem Auslande sollte dem König Hilfe kommen. Es gelang Fairfax den Aufstand in der Nähe Londons zu unterdrücken. Cromwell zog nach Wales, wo er die Insurgenten vernichtete, und dann gegen die 21000 Man starke schottische Armee, die schon in Lancashire war, und lieferte ihr, obwohl er nicht halb so viel Truppen hatte, eine Schlacht bei Preston (17.—19. August). Er rückte nun in Schottland ein, das den Bund mit England erneuern mußte, und kehrte im November nach London zurück, gerade als der letzte Versuch einer Verständigung mit dem König in dem Vertrag von Newport gemacht wurde. Cromwell und die Seinen sahen in diesem Beschluß des Parlamentes den Ruin der Nation; die sehr beträchtliche Minorität berät mit der Armee und beschließt mit ihr die Reinigung des Parlamentes von den Gegnern, bekannt unter dem Namen „Obrist Prides Purganz“ Hierauf wurde Karl Stuart als Hochverräter angeklagt und eine Kommission als Gericht niedergesetzt, die ihn schuldig fand und am 29. Januar 1649 zum Tode durchs Schwert verurteilte. Das Todesurteil wurde am 30. Januar vollzogen.

Irland und Schottland erklärten sich jetzt für den Sohn des „gemordeten“ Königs, Karl II., der auch in Schottland erscheint. In England vereinigten sich Katholiken, Episkopale und Presbyterianer gegen die Armee, während das sog. Rumpfparlament am 19. Mai 1649 England zu einer Republik (Free State) oder „Commonwealth“ (Gemeinwohl) erklärte, s. Gardiner Nr. 86—90. Das Parlament hatte noch dem Namen nach die höchste Gewalt und übte diese durch einen Staatsrat von 42 Mitgliedern aus. Aber die Armee hatte in Wirklichkeit die Gewalt in Händen, und Cromwell war die Seele des Ganzen. Es galt zunächst Irland und Schottland der Republik zu unterwerfen. Cromwell übernahm das. Nachdem er Irland bezwungen, wandte er sich nach Schottland (Juni 1649). Bei Dunbar kam es am 3. September, seinem Geburtstag, zur Schlacht, die für die Engländer entschied. Cromwell rückt vor Edinburg, das im Dezember kapituliert, und unterwirft einen Teil des Landes nach dem andern. Der junge König, in der Hoffnung, in England Anklang zu finden, bricht plötzlich mit seiner Armee nach dem Süden auf, aber Cromwell eilt ihm nach und liefert ihm am Jahrestage der Schlacht von Dunbar, 3. September 1651, die Schlacht bei Worcester, in welcher fast die ganze schottische Armee aufgerieben wurde. Karl entkam nach Frankreich, Cromwell aber kehrte nach London zurück. Schottland wurde der englischen Republik einverleibt. Diese Schlacht war Cromwells letzte Waffenthat. Es that dringend not, daß er sich der inneren Angelegenheiten annahm. Er hatte wiederholt das Parlament gemahnt, die großen Siege, die der Herr verliehen, wohl zu nützen und durch Herstellung der Ruhe und Ordnung, gründliche Reformen in allen Ständen, Rechtspflege, Schutz der Unterdrückten es dahin zu bringen, daß der Name „Gemeinwohl“ eine Wahrheit werde, England als ein Licht anderen

Nationen voranleuchte und diese ein solch glorreiches Vorbild nachahmen zu Lob und Preis Gottes.

Aber das Parlament blieb unthätig. Cromwell versuchte es mit einer puritanischen Notabelnversammlung, das kleine oder Barebone-Parlament genannt, welches am 4. Juli 1653 zusammentrat. Es war aus bloßen, ausgesprochenen Independenten zusammengesetzt und sollte den eigentlichen „Gläubigen", den **„Godlies"**, die Gewalt sichern. Diese versuchten in der That nun in Hast ihre vollen Grundsätze zur Geltung zu bringen. Sie zeigten sich entschlossen, nicht nur das Kirchenwesen, sondern auch das Gerichts- und Heerwesen so von Grund aus zu „reformieren", daß Cromwell die politische Unmöglichkeit erkannte, sich zum Vollstrecker ihrer Beschlüsse zu machen. So ließ er sich am 16. Dezember 1653 zum lebenslänglichen „Protektor" erwählen, der mit einem Staatsrat und neu zu organisierenden Parlamente aus 400 Mitgliedern für die vereinigten drei Reiche regieren sollte; s. Gardiner Nr. 97.

Die Republik war damit zu Ende, unzweifelhaft zum Glück für das Land, denn sie war nur eine Militärdespotie gewesen. Cromwell hatte nun königliche Macht, wenn auch nicht den Namen eines Königs. Einer der ersten Schritte des Protektors war die Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten. Auf kirchlichem Gebiete hatte seit Aufhebung des Episkopates völlige Anarchie geherrscht. Die Parlamentsbeschlüsse zu Gunsten einer presbyterianischen Kirche waren im Lande nur zum Teil durchgeführt worden, bei der Armee vollends ein toter Buchstabe geblieben. Die religiöse und politische Aufregung der letzten 10 Jahre hatte die verschiedensten und abenteuerlichsten Sekten erzeugt, die sich neben den früheren Bekenntnisformen geltend zu machen suchten. Alle erdenkbaren religiösen Richtungen zeigten sich in dieser Zeit in bunter Mischung. Der Katholicismus, der in Irland geherrscht und in England viele Anhänger hatte, war zwar unterdrückt, aber im Verborgenen wurde Messe gelesen und die Rache der Mutter Gottes und der Heiligen über die Feinde der Kirche und des Volkes herabgefleht. In England hatte das härteste Loos die Episkopalkirche getroffen. An die Stelle der Bischöfe war das Parlament getreten, das durch seine Religionsausschüsse alle bischöfliche Geistliche entfernen ließ. Einer dieser Ausschüsse, **„the Committee for scandalous Ministers"**, hatte die Klagen gegen untüchtige Geistliche zu erledigen. Schon vor dem Kriege wurden durch denselben wohl 1000 Pfarrer abgesetzt, und während des Krieges vielleicht zwei- oder dreimal so viele und häufig bloß deshalb, weil sie Royalisten waren. Das Parlament besetzte die vakanten Stellen mit Puritanern. Allerdings wurden viele unwürdige Leute entfernt und durch tüchtige Männer ersetzt, aber auch viele hochgeachtete Männer, wie Usher (s. den Art.), Pearson (s. Bd XV S. 101), Pococke (s. Bd XV S. 489), Walton wurden ins Elend gestoßen oder ins Gefängnis geworfen. Andere fügten sich äußerlich der neuen Ordnung in Hoffnung auf bessere Zeiten. Es ist anzuerkennen, daß das Parlament den Vertriebenen wenigstens ein Fünftel ihrer Pfarreinkünfte ließ, um sie vor Hungertod zu schützen; aber das war alles, und durch die Verfolgung wurde nur die Liebe zu der unterdrückten Kirche genährt. In der Stille erbauten sich die Verstoßenen an den schönen Gebeten der Liturgie, welche öffentlich zu gebrauchen ein Verbrechen war. Die presbyterianische Kirche war dem Namen nach die herrschende, aber nur in Schottland kam sie zur Gestaltung. Der Independentismus wurde von ihr gehaßt, fast mehr als der Katholicismus. Jener Feind war seinerseits gespalten in eine gemäßigte und in eine radikale Richtung. Die radikalen Independenten fanden sich besonders in der Armee, wo das Laienpredigen und der Glaube an unmittelbare Eingebung des Geistes immer mehr um sich griff. Unter ihnen nahmen die Levellers die wichtigste Stelle ein (s. Bd XI S. 417). Auch zahllose Sekten schossen in dieser Zeit auf. Antinomismus und Chiliasmus waren die Hauptelemente der Mischung bei ihnen. Der Antinomismus griff hauptsächlich unter den Anabaptisten um sich. Seit dem Opfertode Christi, lehrten sie, sei keine Sünde mehr in der Kirche Gottes und seinen Heiligen; wer das leugne, raube Christo die volle Wirkung seines Blutes und werde sonder Zweifel verdammt. Dem Heiligen gelte kein Gesetz mehr. Ganz ähnlich lehrten die Perfektionisten eine sündlose Vollkommenheit der Gläubigen. Besonderen Reiz hatte der Chiliasmus, er führte u. a. zur Bildung der sog. Quintomonarchisten (s. den Art.) Fast jeder, der einer besonderen Offenbarung sich rühmte, fand Anhänger. Mystische Richtungen kamen auf, die alten Familisten zeigten sich wieder (s. den Art. Bd V S. 750, auch den Art. Ranters), Jakob Böhme fand seine Anhänger in England, die „Seelenschläfer" **(Soulsleapers)** vergaßen die Gegenwart über der Frage nach dem Zustande der Seele bis zur Auferstehung. Viele wurden an der Religion selbst irre. Die Nüchterneren griffen, gegenüber der Überschwänglichkeit der Chiliasten und Mystiker, zu

dem verständlicheren Socinianismus, oder wurden Gottesleugner. Andere verwarfen die Lehren des Christentums in der dermaligen Fassung und suchten nach der reinen Lehre, wie die Seekers. Georg Fox, mit einem warmen Herzen für die Wahrheit, zieht — ein zweiter Diogenes — durch das Land, Menschen suchend, die ihm die Wahrheit enthüllen könnten. Er findet sie nicht, aber im Innern geht ihm ein Licht auf, daß Gott ein Geist ist und im Geist angebetet werden muß. Trotz Verfolgung und Mißhandlung aller Art predigt er von dem innern Licht als der alleinigen Quelle des Wissens und Trostes und von der Verwerflichkeit aller äußeren Formen der Kirche und des Gottesdienstes. Die ihm anhingen nannte er die Freunde, der Spott der Welt aber Quäker (s. d. Art.). — Solches war das bunte Gemisch der religiösen Meinungen und Gemeinschaften zur Zeit des **Commonwealth**. Cromwell hatte die schwierigste aller Aufgaben, wenn er durch dieses Labyrinth seinen Weg finden wollte. Von einer Ordnung der religiösen Verhältnisse wie früher, durch eine Uniformitätsakte, konnte keine Rede sein und ebenso wenig von einer Toleranz, wie später, da alles noch zu sehr in Gärung und noch nicht abzusehen war, welche Form der Kirche die Majorität des Volkes ergreifen würde. Unter diesen schwierigen Verhältnissen hat Cromwell das Beste gethan, was er konnte.

Die Konstitution des Protektorats (**The instrument of Government** vom 16. Dezember 1653, Nr. **XXXV—XXXVII**, Gardiner Nr. 97; dazu **Constitutional Bill** von 1654—55, **cap.** 41—44, Gardiner Nr. 101), legte in drei Artikeln den Grund für die Ordnung der kirchlichen Dinge:

1. Der Staat übernimmt die Sorge für die Aufrechthaltung der „**christian religion as contained in the Scriptures**" Es wird eine neue Regelung der kirchlichen Abgaben und Verwendung der Einkünfte der ehemaligen Bistümer zur Aufbesserung schlecht dotierter Pfarreien in Aussicht gestellt. 2. Konformitätszwang wird abgeschafft. Niemand soll durch Strafen zur Annahme der „**public profession**" (das war die presbyterianische) gezwungen werden; vielmehr möge man versuchen, durch gesunde Lehre und gottseliges Beispiel die Leute zu gewinnen. 3. Alle, die Gott und den Herrn Jesum Christum bekennen, sollen geduldet werden, wenn sie auch über Lehrpunkte, Kirchenzucht und Gottesdienstordnung abweichende Ansichten haben. Ausgenommen sind aber die Papisten und Prälatisten, sowie die, welche in Lehre und Leben unsittliche Grundsätze an den Tag legen. Doch wurde später mit mehr Nachsicht gegen die Episkopalen verfahren und sogar den Juden freie Religionsübung gestattet. — So hat Cromwell zuerst den Grund gelegt zu einer wenn auch noch beschränkten Toleranz. — Als oberste kirchliche Behörde mit fast unbeschränkter Vollmacht bestellte er durch Dekret vom 20. März 1654 die **Supreme Commission for the Trial** (Prüfung) **of Preachers** („**the Triers**"), aus 38 Mitgliedern, 29 Geistlichen (meist Independenten) und 9 Laien bestehend. Sie hatten bei den für Predigerstellen Vorgeschlagenen darauf zu sehen, ob sie von der Gnade Gottes ergriffen seien, einen frommen Wandel führen und genügende Kenntnisse und Fähigkeiten für das Amt haben. Um unwürdige Geistliche auszufinden und auszuschließen, wurden Subkommissionen aus Geistlichen und Laien für die einzelnen Grafschaften bestellt. Diese hohe Kommission war allerdings ein „geistliches Kriegsgericht", das summarisch und ohne geschriebenes Gesetz verfuhr. Royalisten fanden wenig Gnade, so tüchtig sie sein mochten, während mancher Ungelehrte, mancher Anabaptist und Antinomianer zugelassen wurde. Aber so willkürlich auch dieses Tribunal war, im ganzen — das ist das Zeugnis von Baxter, der kein Freund des Cromwellschen Regiments war —, „bestellte die Kommission tüchtige, ernste Männer, die ein frommes Leben führten, was auch ihre Ansichten gewesen sein mögen, so daß viele tausend Seelen Gott dafür priesen"

III. Verfolgung der Puritaner unter den beiden letzten Stuarts bis zur Duldungsakte (1660—1689) und Entwickelung der Presbyterianer seit der letzteren.

1. Am 3. September 1658 starb Cromwell und seines Sohnes Richard schwache Regierung führte in kurzem zur Anarchie. Versuche wurden gemacht, eine freie Republik herzustellen, eine Militärdespotie folgte und drohte einen neuen Bürgerkrieg. So wurde das Verlangen, das Haus Stuart auf den Thron zurückzurufen, immer allgemeiner. Von den Protestanten in Frankreich kamen Briefe an die presbyterianischen Puritaner, in welchen Karl II. als eifriger Presbyterianer hingestellt wurde. Man konnte auch hoffen, daß das Schicksal seines Vaters eine Warnung für ihn sein würde. Die Puritaner, um sich selbst von der Gesinnung des Königs zu überzeugen, sandten deshalb eine Deputation an ihn nach Breda. Er gab völlig befriedigende Versprechungen und erließ eine Proklamation desselben Inhalts (s. Gardiner Nr. 105). Infolge davon wurde er am 8. Mai 1660 in

London unter lautem Beifall als König ausgerufen. Aber man hatte vergessen, daß man es mit einem Stuart zu thun hatte, und die Warnung der Umsichtigeren, die eine sicherere Bürgschaft als das bloße Wort verlangten, war überhört worden. Anfangs freilich schien alles gut zu gehen. Der König machte einige der angesehensten Puritanergeistlichen zu seinen Kaplänen (darunter Calamy, Manton, Reynolds und Baxter) und ging auf den Gedanken ein, eine Union zwischen den Puritanern und Episkopalen zu versuchen. Es ist interessant, wie nüchtern und kompromißwillig die Puritaner aller Art inzwischen geworden. Sie waren bereit, den Usherschen Vermittlungsvorschlag eines eingeschränkten Episkopats zu Grunde zu legen. Mit dem allgemeinen Gebetbuche waren sie auch zufrieden, sofern einzelne Punkte darin geändert und freie Gebete und Privaterbauungen zugestanden würden. Ganz ihnen entgegenkommend, erließ der König im Oktober eine Proklamation, welche die Beschränkung der bischöflichen Gewalt durch Gesetze und einen Presbyterialrat, sowie die Revision der Liturgie in Aussicht stellte und den Geistlichen vorläufig gestattete, das ihnen Anstößige in derselben auszulassen, auch die Leistung des Allegianz- und Suprematseides bis auf weiteres verschob. Mehrere Bistümer wurden den Puritanern angeboten. Reynolds nahm eines an, Baxter (vgl. d. Art. Bd II S. 486) lehnte entschieden ab, Calamy, der zuerst dafür war, erklärte sich endlich dagegen und die anderen folgten seinem Beispiele. Angeblich um die Union zu beraten, erließ der König am 25. März 1661 eine Proklamation, durch welche eine Reihe namhafter Puritaner und eine gleiche Zahl auf bischöflicher Seite zur Revision des Gebetbuches in den Savoy-Palast, die Wohnung des Bischofs von London, berufen wurden; s. Gee-Hardy Nr. CXV. (Diese Savoy-Konferenz ist nicht zu verwechseln mit der von Cromwell berufenen der Kongregationalisten, Bd X S. 687, 10—52). Aber die Bischöfe, zum Teil noch der Laudschen Schule angehörend, waren gegen jede Änderung. Und hinfort war von Berücksichtigung der Puritaner überhaupt keine Rede mehr. Die wieder aufgelebte „Konvokation" nahm die Revision des Common Prayer Book vor und fügte unter anderem Gebete für die Gedächtnistage König Karls des „Märtyrers", die Restauration und die Thronbesteigung des Königs bei. Eine neue „Uniformitätsakte" erschien, 19. Mai 1662, Gee-Hardy Nr. CXVII. Sie war sogar schärfer gefaßt als die früheren: 1. Jeder Geistliche habe durch Namensunterschrift seine aufrichtige Zustimmung zu Allem, das im Gebetbuch und Ordinationsformular enthalten sei, zu erklären; 2. habe ferner zu erklären, daß es wider das Gesetz sei, unter irgend welchem Vorwande die Waffen gegen den König oder seine Beamten zu ergreifen; habe 3. den Eid der Solemn League and Covenant und jede Änderung in dem Regimente der Kirche oder des Staates abzuschwören; dieser Eid soll von allen Geistlichen und Lehrern (jeder Art) geleistet werden. 4. Niemand solle künftighin für irgend ein geistliches Amt fähig sein, der nicht nach dem Ordinationsformulare die Priesterweihe erhalten habe; 5. nicht nur alle Prediger, sondern auch die Lektoren müssen sich diesen Anordnungen unterwerfen; 6. alle Akten von Elisabeth an sollen in voller Kraft bleiben. Wer nicht dieser Akte sich unterwirft, verliert ipso facto seine Stelle. Früher hatte presbyterianische Ordination Geltung gehabt; nun aber wurde Reordination der Puritaner verlangt. Die Lektoren waren früher zur Unterschrift nicht gezwungen und deshalb waren viele Puritaner Lektoren geworden, — jetzt war auch dieser Ausweg versperrt. Und zum besonderen Ärgernis der Puritaner wurden mehr apokryphische Lesestücke eingeführt.

Die sehr umfängliche Akte war nur eine Rache der Hochkirchlichen an den Puritanern. Sie fand großen Widerspruch im Parlamente, obwohl dieses royalistisch war, und ging nur mit 186 Stimmen gegen 180 durch. Noch hofften die Puritaner, der König werde durch sein gegebenes Wort sich gebunden achten, sie zu schonen. Allein der König sanktionierte die Akte alsbald. Sie sollte mit dem 24. August in Kraft treten. Der Tag war schlau gewählt, weil die Rekusanten ihres kurz nachher erst fälligen Einkommens beraubt wurden. Es war klar, daß die Puritaner ehren- und gewissenshalber die Uniformität verweigern würden, die sie zwang, den Eid der League and Covenant abzuschwören, und sie aller der Errungenschaften eines hundertjährigen heißen Kampfes mit einemmale beraubte, ja ihnen ein Joch auferlegte, schwerer als je zuvor. Einige, wie Baxter, resignierten sogleich, andere warteten noch zu. Der Bartholomäustag kam heran, ein Tag nicht so blutig, aber ebenso verhängnisvoll für die englischen Puritaner, wie 90 Jahre zuvor die Bartholomäusnacht für die französischen Hugenotten. 2000 Geistliche legten auf einmal ihre Stellen nieder. Am Sonntage zuvor, der als der „schwarze Sonntag" den Nonkonformisten unvergeßlich blieb, nahmen sie von ihren trostlosen Gemeinden herzergreifenden Abschied. Das traurigste Los erwartete sie und

ihre Familien. Den Episkopalen war in der Zeit der Puritanerherrschaft wenigstens ein Fünftel ihres Einkommens gelassen, den Puritanern aber wurde sogar das Einkommen des letzten Jahres entzogen. Den Episkopalen waren wenigstens Privatzusammenkünfte gestattet, ja sogar die Kanzel eingeräumt, wenn sie sich der Anspielungen auf Politik in ihren Predigten enthielten, aber den Puritanern wurden selbst Gebetsvereine in ihren Dachstuben zum Verbrechen gemacht. Eine Akte vom Juni 1664 verbot alle „Konventikel“, bei denen mehr als fünf Personen außer der Familie zugegen sein würden, und setzte auf die erste Übertretung dieses Gebots drei Monate Gefängnis, auf die dritte Verbannung. Ja die „Fünf-Meilen-Akte“ von 1665 (Gee-Hardy Nr. CXVIII) bestimmte, daß keiner, der nicht den 2. und 3. Punkt der Uniformitätsakte unterzeichne, auf fünf Meilen einer Stadt oder seiner früheren Pfarrei nahe kommen dürfe. Selbst auf öffentliche und Privatlehrer wurde diese Akte ausgedehnt, wenn sie die Staatskirche nicht besuchten. Die Konventikelakte wurde 1670 verschärft. Endlich schien sich der König seines Versprechens von Breda zu erinnern und durch die „Duldungserklärung“ (Declaration of Indulgence) die Strenge der Strafgesetze mildern zu wollen. Aber es war eine Erklärung, die er ohne Zustimmung des Parlamentes gab, und es war kaum ein Zweifel, daß er nur dem Katholicismus, dem er selbst anhing, die Thür öffnen wollte. Das Parlament nötigte ihn aus diesem doppelten Grunde zur Zurücknahme der Deklaration und zur Sanktion der „Testakte“, Frühjahr 1673, welche von allen Zivil- und Militärbeamten den Suprematseid und die Unterschrift einer Deklaration gegen die Transsubstantiationslehre und endlich den Genuß des Abendmahles nach dem anglikanischen Ritus, als Zeichen (test) ihrer Anhänglichkeit an die Staatskirche, forderte. Diese Akte, Gee-Hardy Nr. CXX, welche bis 1828 die Nonkonformisten vom Staatsdienste und Parlament ausschloß, ließen sich damals die Puritaner gefallen, weil sie ein Bollwerk war gegen den Katholicismus und weil ihnen Hoffnung auf Toleranz gemacht wurde, sobald die Katholiken unterdrückt sein würden. Allein diese Hoffnung wurde nicht erfüllt, wenn auch die Verfolgung der Nonkonformisten gegen das Ende der Regierung des Königs etwas nachließ. Seit den Tagen der Königin Maria war gegen Dissentierende nicht so gewütet worden, wie unter Karl II. An 80000 Nonkonformisten hatten um ihres Gewissens willen zu leiden, 8000 im Gefängnis ihre Verweigerung der Konformität zu büßen. Aber der Puritanismus, wieder in den Schmelztiegel der Verfolgung geworfen, wurde gereinigt von den bloß mitläuferischen Elementen, die sich ihm in der letzten Periode angehängt hatten. Die aufrichtigen Puritaner blieben ihrem Bekenntnis treu, ein Haufe von Zeugen, die in den Annalen der Nonkonformisten glänzen. Für die Entwickelung der Verhältnisse in Schottland vgl. den Art. „Cameronianer“, Bd III S. 691 ff. In Schottland kamen als Nonkormisten nur Presbyterianer in Betracht. Der schottische Presbyterianismus hat zu jeder Zeit schärfere Linien gezeigt, als der englische. Ihm war es selbst in der Zeit, wo der Presbyterianismus durch das lange Parlament zur Staatskirche erklärt war, unerträglich erschienen, daß das Parlament die letzte kirchliche Instanz sein sollte. Mit dem englischen Presbyterianismus war er nie ganz innerlich zusammengewachsen gewesen. Die Kovenantidee hatte in Schottland einen absonderlichen Accent (Bund „mit Gott“), wie sich gerade unter Karl II. wieder zeigte. Hier kam es auch jetzt zu kriegerischer Auflehnung. In England zeigte sich deutlich schon ein Zurücktreten des spezifisch religiösen Interesses in vielen Kreisen. Aber zur Rückkehr gar zum Katholicismus war doch auch hier selbst die Masse nicht zu haben. Als unter Jakob II. es klar wurde, daß der Kurs des Stuartskönigtums dahin ziele, wurde durch eine neue, letzte Revolution der Oranier Wilhelm III. auf den Thron erhoben, mit dem endlich der dauernde Friede ins Land kam, 1688. Die Puritaner, die sich mit den Episkopalen vereinigt hatten, um die Tyrannei zu stürzen, trugen als Siegespreis ihres hundertjährigen Kampfes jetzt die „Duldungsakte“ (24. Mai 1689) davon, wodurch den Presbyterianern, Independenten, Baptisten und Quäkern wenigstens die freie Ausübung ihres Gottesdienstes gewährt wurde. S. den Wortlaut bei Neal im Append. Nr. VIII (oder bei Gee und Hardy, Nr. CXXIII). Die anderen Sekten waren im Laufe der Zeit untergegangen. Die Katholiken und Socinianer blieben von der Duldung ausgeschlossen. Schottland wurde kirchlich wieder verselbstständigt. Hier wurde der Presbyterianismus wieder „Staatskirche“, freilich ohne daß darum die Episkopalkirche beseitigt worden wäre.

2. Die Lage der Dissenters in England war nach 1689 etwa eine solche, wie man sie in Deutschland auf Grund des westfälischen Friedens als mittleren Grad staatlich geschützter Religionsübung bezeichnete. Das eigentliche publicum religionis exercitium besaß nur die episkopale established church. Aber die Dissenters hatten doch auch

mehr als bloß das Recht der devotio domestica, sie hatten das privatum religionis exercitium. Sie durften sich öffentlich und frei als Gemeinden konstituieren und sich Geistliche bestellen nach ihrer Art. Sie waren jedoch nicht ganz der Jurisdiktion der Staatskirche entrückt. Wie sie vorerst, bis 1779, noch rechtlich gehalten waren, durch Anerkennung der lehrhaften Teile der 39 Artikel zu bewähren, daß auch sie zur christlichen allgemeinen „Kirche" gehörten, so blieben die staatskirchlichen Gerichtshöfe auch in Kraft für sie. Nach dem letzten Absatz der Toleranzakte mußte jede Dissentergemeinde dem „Bischof" oder dem „archdeacon" ihre Konstituierung und den Ort ihres „meeting" zur „Registrierung" melden (s. Näheres in dem Art. „Anglikanische Kirche" Bd I S. 529,55 bis 530,46). Es war ferner keine Rede davon, daß der Staat den Dissenters auch nur irgendwie pekuniär zu Hilfe gekommen wäre. Das unterscheidet den neuen Zustand am deutlichsten von dem, der zwischen 1646 und 1660 geherrscht hatte, daß alle alten „Pfründen" wieder bloß der Episkopalkirche gehörten, daß die Dissenters für ihre kirchlichen Bedürfnisse sich gänzlich aus eigenen Mitteln organisieren mußten. Es war keine Kleinigkeit und wurde auch nicht im Handumdrehen erreicht, daß alle Gemeinden wirklich kirchliche Gebäude bekamen. Auch war jede Organisation im großen noch ausgeschlossen, durch eben die Mitunterstellung unter die staatskirchlichen Gerichtshöfe. Die das am tiefsten empfanden, waren die Presbyterianer. Sie verzichteten doch auf Widerstand, da sie wenigstens nicht behindert seien, ihre Geistlichen selbst zu „ordinieren" Sie meinten jetzt urteilen zu dürfen, daß es „not to the being", sondern nur „to the well-being" gehöre, ihre „ganze" Verfassung zu besitzen. Es ist nicht auffällig, daß Presbyterianer und Independenten jetzt an „Union" dachten. Was sie zur Zeit praktisch trennte, war nur der Unterschied der prinzipiellen Betrachtung des Geistlichen, speziell der Ordination. Die Presbyterianer hielten an dem Gedanken fest, daß ein „minister" nur durch „ministers" zu ordinieren sei. Sie lehrten auch, daß die Geistlichen nicht „in" oder „von", sondern „für" die Gemeinden (congregations) zu ordinieren seien. Man fand doch eine Formel, unter der Presbyterianer und Independenten in freier Weise, d. h. unter vollem Vorbehalt der Autonomie beider Gruppen, sich freundschaftlich aneinander anlehnten. Das geschah durch die sog. „Articles of agreement" von 1691. Ja 1696 verbanden sich beide auch mit den Baptisten zur „gemeinsamen Wahrung der nonkonformistischen Rechte"

Aber die Konföderation mit den anderen puritanischen (jetzt übrigens kaum mehr so genannten) Gruppen war für die Presbyterianer doch kein Ersatz für den Verzicht auf Ausbau ihres Kirchentums durch Synoden, wozu sie gezwungen waren. Diesem Mangel hauptsächlich wird der Verfall der englischen Presbyterialkirche im 18. Jahrhundert zugeschrieben. In den ersten 25 Jahren waren die Presbyterianer weit der überwiegende Teil der Nonkonformisten. Ihre Zahl soll im Jahre 1714 über 600000 betragen haben. Von da an aber ist eine merkliche Abnahme zu sehen. Verschiedene Gründe scheinen außer dem genannten dazu mitgewirkt zu haben. Die Presbyterianer waren, wie die Dissenters überhaupt, in England von der Universitätsbildung ausgeschlossen (manche bildeten sich in Holland zu wissenschaftlichen Theologen), innere Zwistigkeiten trennten sie und viele kehrten in die Episkopalkirche zurück, der sie grundsätzlich nicht so ferne standen, als die Independenten. Aber der Hauptgrund war der Eingang, den Rationalismus und Deismus bei den Presbyterianern fand. Im Jahre 1719 wurden zwei ihrer Geistlichen in Exeter abgesetzt, weil sie die von Sam. Clarke (s. über diesen der anglikanischen Kirche angehörigen, auch für sie „gefährlich" gewordenen Mann Art. Clarke, Nr. 2, Bd IV, S. 129,20) aufgestellte arianisierende Lehre von der Gottheit Christi angenommen hatten, und bei einer deshalb gehaltenen Predigerkonferenz weigerten sich 19 von 75 Geistlichen im südwestlichen England, den Artikel über die Trinität in den als Prüfstein geltenden 39 Artikeln der Staatskirche zu unterzeichnen. Die Kontroverse wurde in London erneuert und in der Konferenz in Salters Hall die Frage über die Unterschrift eines Glaubensbekenntnisses überhaupt vorgelegt. Von 110 Geistlichen stimmten 57 dagegen, obwohl der 8. Artikel des Agreement von 1691 eine solche forderte. Eine Spaltung folgte, die Gegner der Verpflichtung auf Symbole verfielen dem Socinianismus, aber auch die anderen Gemeinden konnten dem Einfluße dieser Richtung nicht lange widerstehen, und am Ende des 18. Jahrhunderts war fast jede alt-presbyterianische Gemeinde unitarisch gesinnt. Es waren ihre gelehrtesten Männer, Nathaniel Lardner (s. den Art. Bd XI S. 288) und besonders Joseph Priestley (s. in diesem Bd S. 53), die dazu führten. Nachdem 1813 die Toleranzakte auch auf die Socinianer ausgedehnt war, erklärten sich die meisten Presbyterianergemeinden als Unitarier.

In der Zeit seit etwa 1820 ist es zu einem neuen Aufblühen des Presbyterianismus

in England gekommen. Die große Revival-Bewegung, die um die Mitte des 18. Jahrhunderts ansetzend, allmählich mehr oder weniger alle englischen Kirchen ergriffen hat und die ihren Herd hatte an der Wirksamkeit der Brüder Wesley, sowie Whitefields, ist auch dem Presbyterianismus zu gute gekommen. Der Methodismus eignete sich in freier Weise presbyterianische Verfassungsideen an. Drysdale, S. 592, berichtet (was nach den Umständen der Mitteilung für authentisch zu erachten ist), John Wesley habe direkt gesagt: as soon as J am dead, the Methodists will be a regular Presbyterian Church. In der That ist wenigstens ein Zweig des Methodismus auch dem Namen nach „presbyterianisch“ geworden, die „Calvinistic Methodists of Wales“ (s. über sie Bd XII S. 792, 38—793, 17) nennen sich jetzt „gewöhnlich“ (vgl. Drysdale (S. 594 ff.) the Welsh Presbyterians. Sie dürften stark eine halbe Million Mitglieder haben.

Für den spezifisch englischen Presbyterianismus kommen zum großen Teil schottische Anregungen mit in Betracht. Die Schotten waren dem echten Calvinismus, der sich in dem Westminsterbekenntnis ausgesprochen hatte, sehr viel treuer als die Engländer. Immerhin hatten sich auch unter den letzteren eine Anzahl „orthodoxer“ Gemeinden erhalten, besonders in Northumberland und in Lancashire. Andere Gemeinden waren zwar nicht beim „old light“ geblieben, aber doch nicht zum Unitarismus übergetreten. Es ist berührt worden, daß die presbyterianischen Gemeinden unter der Toleranzakte notgedrungen nur als „einzelne“ organisiert waren. Einen rechtlichen Verband hatten sie nicht gebildet. Das macht sich in der späteren Geschichte darin bemerklich, daß die Gemeinden auch die geistige Fühlung miteinander verloren und in sehr zufälligen Kombinationen sich zunächst zusammenfanden, als die „Erweckung“ in ihnen Platz griff. Die Gebundenheit, die die Toleranzakte hatte bestehen lassen, fiel im Laufe des 19. Jahrhunderts Stück für Stück (s. darüber Art. „Anglik. K.“ Bd I S. 530, 46—531, 50). Indem 1828 die Testakte abgeschafft wurde, war besonders auch ein kräftiger politischer Anstoß für eine innere prinzipmäßige Fortentwickelung der Dissentergruppen gegeben. Die Presbyterianer konnten jetzt daran gehen, ihre Synodalverfassung auszubilden. Zu unterscheiden von den englischen Presbyterianern sind die schottischen Presbyterianer in England. Diese bildeten und bilden von jenen gesonderte Gemeinden. Doch kamen im einzelnen manche Schotten auch in Berührung mit englischen Presbyterianergemeinden und umgekehrt Engländer mit schottischen. Die Engländer sendeten, zumal seit die orthodoxen Gemeinden wieder bewußter und kräftiger wurden, öfters junge Leute auf schottische Universitäten, um sie dort theologisch schulen zu lassen. So bildete sich zunächst eine Gruppe von Gemeinden, die sich speziell in Verbindung setzte mit der schottischen Kirche; das war in der Zeit, wo Thomas Chalmers (vgl. den A. Bd III S. 777) in dieser seine große Wirksamkeit übte. Es führt zu weit, hier im einzelnen die Entwickelung dieses ersten „synod“ von englischen Presbyterianern zu verfolgen. Die Gruppe nannte sich zunächst „the Presbyterian Church in England in connection with the Church of Scotland“, dann, seit 1849, einfach „the Presb. Ch. in England“ Führende Männer in ihr waren Hugh Cambell, Lorimer, James Hamilton u. a. (so der Laienälteste Robert Barbour, „clarum et venerabile nomen“, wie Drysdale S. 612 bemerkt). Eine zweite Synode hatte sich in größerer Kontinuität mit gewissen alten Verhältnissen krystallisiert. Es handelt sich da um einen Zusammenhang mit dem sog. Body of the Three Dissenting Denominations, der einem Teil der Presbyterianer erhalten geblieben war. Dieses body war eine praktische Ausführung des S. 346, 29 erwähnten „agreement“ zwischen Presbyterianern, Kongregationalisten und Baptisten gewesen und hatte die Traditionen des „protestantischen“, „evangelischen“, „orthodoxen“ Dissents wider den „unitarischen“ zu behaupten gesucht. Es gelang diesen Presbyterianern wieder (freilich nicht ausschließlich) in den Besitz eines alten großen Legats zu kommen, das die Unitarier sich angeeignet hatten (Legat der Lady Hewley, gest. 1710; das entscheidende Urteil zu Ungunsten der Unitarier erfloß 1842; um für ähnliche Streitigkeiten fortab eine im Grunde billigere Rechtsgrundlage zu erhalten, erließ das Parlament 1844 die bedeutsame Dissenters Chapel Bill). Diese zweite englische Presbyterianerkirche „the United Presb. Ch.“, und die genannte erste haben sich nun am 13. Juni 1876 zur Union entschlossen und nennen sich jetzt gemeinschaftlich wieder „the Presbyterian Church (nicht „in“ sondern) of England“ Die Verfassung dieser Kirche ist kodifiziert in dem Book of Order or Rules and Forms of Procedure of the Presbyterian Church of England (revidierte Ausgabe 1894). Ein Official Hand-Book giebt jährlich Bericht über den momentan erreichten Stand, die Hauptereignisse rc. Die unterste Einheit ist die Gemeinde, Congregation, die regiert ist durch die Session oder das Congregational Presbytery (zusammengesetzt aus dem „Prediger“, „minister of the Word“,

und den „ruling elders"; beide Arten von presbyters werden durch die Gemeinde gewählt), über je einer Zahl von Sessions steht als higher court ein Distrikts-Presbyterium, meist kurzweg „the Presbytery" genannt (es hat die ministers zu „bestätigen und zu ordinieren", zugleich aber die Gemeinden und ihre Sessions zu kontrollieren), alle Presbyterien unterstehen als supreme court der „Synod" (zusammengesetzt aus allen ministers und mindestens einem elder jeder Gemeinde, zugleich aus den Missionaren und den theologischen Professoren), die jährlich (abwechselnd in den Hauptorten) zusammentritt und durch Ausschüsse, committees, ihre Arbeiten vorbereitet und ihre Beschlüsse ausführt. Das Handbook für 1904—1905 ergiebt, daß die Kirche zur Zeit besteht aus zwölf Presbyterien mit rund 350 Sessions meist im Norden und im mittleren Nordwesten des Landes. Die Zahl der „Mitglieder" (members, Handb. S. 16; wie mir Rev. Brash in Bradford mitteilt, bezeichnet der Ausdruck die „communicants") ist nicht groß, im Jahre 1903: 81555 (1876: 50013); die Zahl der „adherents" ist unsicher (gilt die in diesem Bande S. 143, 48—50 berührte, für Amerika angewendete Methode auch für England, so wäre die Gesamtziffer auf rund 280000 anzusetzen). Die Kirche hat ein theologisches Kolleg in London mit (1903) sechzehn Studierenden. Sie bildet mit der United Free Church of Scotland und der Welsh Calvinistic Methodist Church ein „Council", das alle drei Jahre (an wechselnden Orten) zusammentritt. Es sind besonders Missionsinteressen, die dort verhandelt werden. (Bemerkenswert ist, daß nur diese drei Presbyterianerkirchen im Königreich sich so zusammengeschlossen haben: die schottische Staatskirche, die presbyterianische Kirche Irlands bei Seite stehen!) Die Presb. Church of England treibt selbst hauptsächlich in China und Japan Mission.

In Ablegern besteht diese Kirche auch in den Kolonien. Ihr Selbstbewußtsein stützt sie doch letztlich auf ihren geistigen Zusammenhang mit all den anderen „Presbyterianerkirchen" in der Welt, für die Drysdale schon für 1889 20000 Congregations und 20 Millionen Adherents berechnet. Er faßt den Begriff „Presbyterianerkirchen" dabei als orthodox-calvinische. In der That ist für diese alle im Juli 1875 zu London eine „Alliance of the Reformed Churches" (populärerweise die „Presbyterian Alliance" genannt), begründet worden, die seither eine Reihe von „Generalkonzilien" veranstaltet hat (das erste 1877 in Edinburg, das zweite 1880 in Philadelphia, das vierte in Belfast 1884 rc.); s. dazu A. „Presbyt. Allianz", in diesem Bde S. 16. Das Handbook, S. 146—147 zählt 64 „churches" auf, die 1899 in der Roll of the Alliance eingetragen waren. Es ist von da zu entnehmen, daß folgende Kirchen sich damals titelmäßig als „presbyterianische" bezeichneten: 1. Presbyterian Church of England, 2. Pr. Ch. in Ireland, 3. Reformed Pr. Ch. in Ireland, 4. Eastern Reformed Pr. Ch. of Ireland, 5. United Pr. Ch. of Scotland (seit 1904 mit der Free Ch. of Scotland verbunden, mit dem Titel United Free Ch. of Scotl.), 6. Reformed Pr. Ch. of Scotland, 7. Pr. Ch. of Amoy, 8. of Manchuria, 9. of Korea, 10. of Tainan (Formosa), 11. of Ceylon, 12. of South Africa, 13. of Basutoland, 14. Pr. Ch. in Canada, 15. in the United States of America, 16. in the United States, 17. Cumberland Pr. Ch., 18. Reformed Pr. Ch. of Pittsburg and Ontario, 19. Coloured Pr. Ch. of the United States and Canada, 20. United Pr. Chr. of North America, 21. Reformed Pr. Ch. in America, 22. Pr. Ch. in Brazil, 23. of British Guiana, 24. of Jamaica, 25. of Eastern Australia, 26. of New South Wales, 27. of South Australia, 28. of Victoria, 29. of Queensland, 30. of Tasmania, 31. of New Zealand. Mehrere große Kirchen nennen sich nicht im Titel „presbyterianische Kirchen", sind es jedoch gerade im spezifischen historischen Sinn (d. h. als orthodoxe calvinische Kirchen englischer Zunge), so die Church of Scotland und die Ch. of Scotland in England, in Canada, in the Maritime Provinces, die der Calv Methodists of Wales, die auch in den Ver. Staaten einen Zweig hat rc. Das Handbook giebt für alle diese Kirchen die Zahl der Congregations und der Communicants an. Die der letzteren betrug rund $3^1/_2$ Millionen. Die Zahl der „Anhänger" wäre dann 1899 auf 12 Millionen zu konjizieren gewesen. Einige der genannten Kirchen haben sich inzwischen uniert, so sämtliche des australischen Festlands und der Insel Tasmania, die sich jetzt als the United Pr. Ch. of Australia bezeichnen. Wie die Chronik d. Chr. Welt 1905, Nr. 4 meldet, haben sich in Indien auch, im Dezember 1904, die verschiedenen dort vertretenen presbyterianischen Kirchen (11 an der Zahl) verbunden zu der „General Assembly of the Pr. Ch. in India" (ca. 22000 Communicants).

(E. Schöll †) F. Kattenbusch.

Purpur s. d. A. Farben Bd V S. 756, 58.

Pusey, Edward Bouverie, englischer Theolog und Parteiführer, gest. 1882. — Litteratur über ihn: Uhden, Die Zustände der englischen Kirche, 1843; Church, The Oxford Movement, 1891; Walsh, The Secret History of the Oxford Movement, 1899; Crutwell, Six Lectures on the Oxford Movement, 1899; J. H. Newman, Apologia pro Vita sua, zuerst 1865 erschienen (vorsichtig zu benutzen); Rud. Buddensieg, ZKG V 1882; ders., Allgem. Zeitung 1880, Beilage Nr. 260—262; — Liddon, Life of P., 3 Bde, London; Memoirs of Baron Bunsen, Quarterly Review voll. XXXV; LXXXIII; Engl. Archaeology vol. III; XII; Encycl. Brit. u. Dict. of Nat. Biogr. vgl. den A.

Edward Bouverie, der zweite Sohn des ersten Viscount Folkestone, Jakob Bouverie, geboren am 22. August 1800 und aus der alten, in Südengland eingesessenen hugenottischen Familie Bouverie stammend, die durch Heirat in den Besitz einer Gutsherrschaft Pusey in Berkshire gelangte und deren Namen kurz vor P.s Geburt dem älteren französischen zugefügt hatte, trat 18 Jahre alt in Christ Church College, Oxford, ein und wurde, nachdem er durch Eifer und Gaben die Augen der Universität auf sich gezogen, zum Fellow am Oriel College 1824 gewählt, wo er mit J. H. Newman und John Keble in engste Beziehungen kam. Beide Männer wurden das Schicksal seines Lebens. Er studierte die orientalischen Sprachen, wandte aber nach einem längeren Aufenthalt in Deutschland (1825—27 in Göttingen, Berlin und Bonn) seine Zeit und Kräfte dem Studium der deutschen, damals eben vom Banne des Rationalismus sich lösenden Theologie zu. Die Frucht dieser Arbeiten war eine Streitschrift gegen die von H. J. Rose, einem heißblütigen Vertreter der in Oxford damals aufkommenden hochkirchlichen Anschauungen, veröffentlichte, in Gift und Galle getauchte Beurteilung der deutschen rationalistischen Kirche; das Buch erschien unter dem Titel An Historical Inquiry into the probable Causes of the rational Character lately predominant in the Theology of Germany im Jahre 1828. Pusey bietet in dieser Arbeit, in der er den fremden Boden mit fast vertrauten Schritten mißt und alle Entfaltungsmöglichkeiten des kirchlichen Problems verfolgt, einen auf geschichtlicher Basis aufgebauten, im ganzen unparteiischen Überblick über die Entwickelung der deutschen Theologie seit der Reformation und versucht den Nachweis, daß der deutsche Rationalismus lediglich die Frucht eines öden, toten Orthodoxismus sei, dessen Gefahr auch der englischen Frömmigkeit drohe. Der Nachweis wird historisch geführt, aber die Kraft, Stimmungen zu geben, überwiegt die des Gestaltens noch in ungleicher Weise. — In den akademischen Kreisen wurde man auf den jungen Theologen, der auf ein dem englischen Empfinden nicht gerade vertrautes Gebiet überraschende, oft feine Schlaglichter warf, aufmerksam; der Herzog von Wellington verlieh ihm die Regius-Professur des Hebräischen, verbunden mit dem Kanonikat von Christ Church, das er bis ans Ende seines Lebens inne behielt. Die impulsive Antwort Roses (1830) wies P. in einem zweiten Teile seiner Inquiry mit gehaltener Würde noch einmal zurück, indes kündigen sich schon neue Gedanken, die seine Seele in diesen Jahren in Anspruch nahmen, an.

Im Jahre 1833 hatten die Tracts for the Times (Nr. I vom September) zu erscheinen begonnen und ungeheures Aufsehen erregt. Mit dem Kreise, aus dem sie hervorgegangen, stand P. in Fühlung, aber erst mit seiner Flugschrift über die Taufe, The Doctrine of Holy Baptism, as taught by Holy Scripture and the Fathers und mit dem Erscheinen der Library of the Fathers ging er (Ende 1834) in das hochkirchliche Lager über (Newman, Apology 136), das ihm von da an die Richtungslinien und die Aufgabe seines Lebens gab. In flatternden Einfällen, die eine Art Demagogentum geschlossener Interessenkreise verraten, treten erst neue einzelne Ziele bei ihm auf; dann aber findet er sich mit rascher Auffassungsgabe und kluger Anpassungsfähigkeit in der neuen Gedankenwelt zurecht. „Sein Eintritt war", wie Church (The Oxford Movement, 132) bemerkt, „ein Ereignis, das von großem und entscheidendem Einfluß auf den Charakter und die Geschicke der Bewegung wurde" Aber mit der Gründung der neuen Partei hat P., wie vielfach zu Unrecht behauptet wird, nichts zu thun gehabt. Erst Newmans glühender Enthusiasmus für das katholische Ideal und seine glänzende Beredsamkeit haben den halb Widerstrebenden vollends hinübergezogen. „Dr. P.", schreibt Newman, „gab uns sofort eine Stellung und einen Namen. Ohne ihn war ein erfolgreicher Gegenschlag gegen die liberalen Angriffe damals aussichtslos; aber P. war akademischer Professor und Canon von Christ Church, von tiefen religiösen Überzeugungen, mit großen Familienverbindungen und von weitreichendem Einfluß bei den Universitätsbehörden"; ein Mann, dessen Eigenart und Verdienste geeignet waren, ihn „zum Führer einer begeisterten Gemeinde

im ganzen Lande zu machen, und der der Bewegung vor der Welt eine Angriffsfront gab"

Er warf sich auf das Studium der Väter und derjenigen „Anglikaner", die im 17. Jahrhundert ihren Gedanken, daß die „alte Kirche" d. h. die vorreformatorisch-mittelalterliche trotz römischer Verbildungen die wahrste Erscheinung der Kirche Christi gewesen sei (Laud und Gen.), praktisch nicht hatten durchsetzen können, und empfing aus diesen Arbeiten richtunggebende Einwirkungen auf sein kirchliches Denken. Vor seiner Seele erhob sich die Vision einer erneuten, auf göttlichem Ursprung ruhenden Kirche, die, mit der Front gegen die sog. „Reformatoren" wie gegen den „Romanismus", ihrem eigenen Genius folgt, und P. lenkte nun, um jener die Wirklichkeit zu geben, die Aufmerksamkeit der Freunde, die er z. T. in seinem Hause um sich gesammelt hatte, auf jene großen Werke der kirchlichen Vergangenheit, deren Studium durch die Gelehrten von Port-Royal, durch die Oratorianer, und vor allen durch die Benediktiner der sinkenden Kirche Frankreichs einst neuen Glanz verliehen hatte. Unternehmend und thatkräftig begann er gemeinsam mit Keble und Newman (1836) die Oxford Library of the Fathers of the Holy Catholic Church anterior to the Division of the East and West, die er dem Erzbischof von Canterbury widmete; er selbst übernahm in dem Sammelwerke eine (revidierte) Übersetzung der Bekenntnisse Augustins und schrieb mehrere Einleitungen zu den von andern besorgten Ausgaben, immer in dem Bemühen um den Nachweis, daß die römische Kirche zwar nicht als solche, wohl aber in den weltlichen Herrschaftsgelüsten ihrer Hierarchie mit ihren unlauteren Mitteln, ihrer Veräußerlichung und Verlästerung des Evangeliums und ihrem mit christlichem Gewande umhüllten Aberglauben, der das Gesetz Christi zum Gesetz der Kirche versteinert und seine lebendig machende Geistesmacht eingebüßt hatte, zu bekämpfen sei, daß aber die Lehre dieser katholischen Kirche nicht allein schriftgemäß sei, sondern auch der Theologie der 39 Artikel nicht widerspreche. In einer Vorlesung über das Allgemeine Gebetbuch behauptete er in diesen Jahren, schon lange, ehe Newman an Ähnliches dachte, daß große Partien „der echt katholischen" Lehren auch bei Anerkennung der 39 Artikel aufrecht zu erhalten wären. Durch die Vermittelung P.s, der als der „wissenschaftliche Theolog" des Oxforder Kreises über ein umfassendes antiquarisches Wissen verfügte und als „Forscher" die unbegrenzte Bewunderung seiner Freunde genoß — von Newman wurde er ὁ μέγας genannt, — sind diese Gedanken an Newman gelangt, der 6 Jahre später durch die rabulistischen Spitzfindigkeiten des Tract XC den Oxforder Römlingen das Verbleiben in der Staatskirche zu sichern versuchte.

Indes erst 1843 kamen über P.s stilles Gelehrtenleben die Stürme. In einer vor der Universität gehaltenen Predigt über das Abendmahl (The Holy Eucharist a Comfort to the Penitent) vertrat er unter Berufung auf Bischof Ken, Jeremy Taylor und George Herbert Anschauungen, die, abweichend von dem reformatorischen Verständnis des Sakraments, der mittelalterlichen Opferidee von einer Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi bedenklich nahe kamen. Der zwar in den gesetzlichen Formen sich haltende, aber ungeschickte Gegenschlag war die Enthebung P.s von seinem Predigtamte (auf 2 Jahre) durch den Vizekanzler der Universität. Das Urteil (quaedam doctrinae ecclesiae Anglicanae dissonae et contrariae), gegen einen Mann gerichtet, der als eine Zierde der Universität galt, fuhr wie ein Wind, der Leben in stehende Luft bringt, durchs Land und machte weithin großes Aufsehen. Über Nacht sah sich der Verfasser der in 18000 Abzügen verbreiteten Predigt an eine führende Stelle in dem kirchlichen Kampfe gerückt, in dem Maße, daß P., der seinen Anfängen fern gestanden, ihm den Namen (Puseyism) gab (einen Spitznamen, dem die Gegner partly from a greater smoothnes of sound, partly of an odd suggestion of something funny in it gegeben [Church, Oxf. Mov. S. 183]).

Von nun an bedeutet Pusey, ebenso bewundert wie gehaßt, ein Prinzip. Er steht im Vordergrunde der berüchtigten Oxforder „Entwickelungen" als anerkannter Parteiführer, zu dem ihn Gelehrsamkeit und vornehme Reserve gemacht, während ihm alle anderen Züge einer großgeistigen Kraftnatur, die glühende Begeisterung für die Sache, das schlagfertige Wort, Machtwille und festes in sich selbst Beruhen abgingen. Im Gorhamstreit (1850), in der Oxforder Universitäts-Reformfrage (1854), in den Kämpfen um Abänderung der englischen Ehegesetze (1849), in dem Sturm, den die Essays and Reviews 1863 in den weitesten, über die Gelehrtenstube hinausreichenden Kreisen hervorriefen, endlich in den von den Theologen der Staatskirche und des Dissents mit lebhafter Erregung unternommenen Erörterungen über die Apokatastasis — in seinem Buche What is of Faith as to everlasting Punishment (1880) wendet er sich gegen die von Farrar vertretene Eternal

Hope (1879) und betont auf Grund der Schrift und der patristischen Theologie die Ewigkeit der Strafe für diejenigen, die sich endgiltig von Gott scheiden"; die methodische Anlage dieser Untersuchung darf als typisch für die Art seiner wissenschaftlichen Arbeit gelten: S. 1—124 Auseinandersetzung mit Farrar, S. 125—284 Aneinanderreihung von Citaten, mit Origenes anhebend und über Domnina und Theonilla, Pherbuthe, Aithilalas, Julius Firmicus, Pacian, Chromatius, Salvian bis S. Martin reichend [126 Witnesses] — überall lassen sich die Einflüsse der von ihm vertretenen Anschauungen nachweisen. Selbstsicher ging er in diesen Stürmen aus der Geschlossenheit seiner Natur heraus seinen Weg und hielt die Geister fest in seiner Hand; ihm waren, um ein schönes Wort Jean Pauls zu gebrauchen, nicht nur die Schwungfedern, sondern auch die Lenkfedern, die kräftig dem Ziele zustreben, gegeben. Jede Predigt, die er in längeren oder kürzeren Zwischenräumen vor der Universität zu halten hatte, bezeichnete auf diesem Wege nach dem Ziele eine Station. Er hatte weder die Stimme, noch den Fluß, noch die Geste eines Kanzelredners und von dem Glanze der Sprache und der unentrinnbaren Logik, durch die damals Newman die Dozenten und Studenten der Universität in den Bann seines Wortes schlug, besaß Pusey nichts. Dean Church, der im übrigen ihn bewundert, findet ihn als Redner „langweilig und ermüdend" (Oxf. Mov. 145); aber die gelesenen Predigten wirkten auf den Theologen und Gelehrten doch durch ihre eingehenden geschichtlichen Untersuchungen und die Berufung auf die Väter, deren Theologie zu erneuern er als Lebensaufgabe ansah. Die Wiederaufnahme der mittelalterlichen Beichtpraxis in die englische Kirche wurde durch die beiden Predigten in die Wege geleitet, die u. d. T. The entire Absolution of the Penitent (1846) in die Öffentlichkeit kamen; als nach dem Gorhamprozeß der Exodus aus der Staatskirche nach Rom in bedenkliche Zahlen wuchs, weil jener „für eine wichtige kirchliche Forderung die lehrhafte Formulierung im Bekenntnis zu fehlen" schien, gelang es P. durch seine Predigt über The Rule of Faith as maintained by the Fathers and by the Church of England dem Ausstrom ein wirksames Halt zu gebieten. In seinem 1853 gedruckten Sermon on the Presence of Christ in the Holy Eucharist hat er die katholisierende Theorie vom hl. Abendmahl, die in der Folgezeit die sakramentalen Anschauungen in der nationalen Kirche revolutionierte und der Anlaß zu zahllosen erbitterten Prozessen wurde, zuerst aufgestellt und begründet; und die letzte von ihm niedergeschriebene, aber aus Krankheitsgründen nicht gehaltene Predigt über das Thema Unscience, not Science, adverse to Faith (1878) ist für die Entwickelung des staatskirchlichen Geistes von Bedeutung geworden; insofern als dem damals mit nervöser Erbitterung geführten Streite um die Anwendung der Evolutionstheorie auf religiöse Probleme, auf die Menschwerdung und die Schöpfungsvorgänge, ein vorläufiges Ende dadurch gemacht wurde, daß P., was niemand vermutet, aber manche gefürchtet, wenigstens die Möglichkeit der Evolution zugab. Diese wurde später in dem bekannten, 1890 erschienenen Buche Lux Mundi von Canon Gore, dem damaligen Vorsteher des Pusey House in Oxford und berufenem Vertreter der Theologie des Meisters, in ihre letzten Konsequenzen durchgeführt; aus evolutionistischen Erwägungen heraus wurde für die anglo-katholische Glaubensüberzeugung eine „Neuformung, Neuerklärung und Befreiung von Ballast" (reinterpreting and disencumbering) gefordert, von hier aus die Lehren vom Glauben, von Gott, der Menschwerdung Christi an der Evolutionstheorie orientiert und der Glaube der Kirche, mit viel Geist und Wissen, an den (gemäßigten) Darwinismus und modernen Kriticismus ausgeliefert; kaum im Sinne des Meisters, der, an patristischen Überlieferungen genährt, die Kraft für die Kämpfe der Gegenwart aus der Vergangenheit holte und fern davon war, die Seele in das verschleierte Land der Zukunft wandern zu lassen. —

Wie in seinen Predigten, so steht P. auch in den wissenschaftlich-theologischen Untersuchungen unter dem Banne eines forcierten Konservatismus, dem es nicht um Befreiungen und Verklärungen, sondern um die Erweckung vergessener Ideale zu thun ist. Die Grundzüge seiner Theologie hat er in einer Reihe größerer Werke niedergelegt, die fast in jedem einzelnen Falle den kirchlichen Tagesfragen zu dienen bestimmt sind, und diese litterarische Absicht ist überall nicht ohne Einfluß auf ihre Form geblieben. Die wichtigsten sind seine beiden Bücher über das Abendmahl: The Doctrine of the Real Presence, as contained in the Fathers, der Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der in seiner obengenannten Universitätspredigt vom J. 1853 vertretenen Thesen, die im J. 1855 erschien, die mittelalterliche Lehre von der wirklichen Gegenwart Christi wieder aufnahm und in offenem Widerspruch mit den 39 Artikeln, die in der Abendmahlsfrage im wesentlichen die Calvinsche Auffassung vertreten, auch den Ungläubigen Leib und Blut genießen läßt In der zweiten

Schrift: The Real Presence . the Doctrine of the English Church (1857) verteidigt er dieselbe These gegen die inzwischen von gegnerischer Seite erhobenen Einwände. — Nur in seiner Auslegung der Kleinen Propheten: The Minor Prophets, with Commentary (1865), übrigens auch der einzigen Studie aus dem Wissensgebiete, dessen Pflege seine Universitätsprofessur von ihm forderte, fehlt die Bezugnahme auf die Streitfragen des Tages, während er in dem sog. Eirenikon (vol. I: The Church of England a Portion of Christ's one holy Catholic Church, and a Means of restoring visible Unity) seinen Schülern und Gesinnungsgenossen die kirchlich-theologischen Grundlagen einer Einigung der englischen Nationalkirche mit derjenigen Roms nachzuweisen suchte: nicht die kirchlich anerkannte Lehre Roms, sondern die „geduldeten" Sätze von der Anbetung Marias, dem Ablaß und Fegefeuer seien der Hinderungsgrund einer Vereinigung mit Rom; wenn die Papstkirche diese weitgehenden Sätze aufgäbe, so wäre dem Engländer die Einigungsmöglichkeit „auf der Basis des Tridentinums" gegeben. In zwei weiteren „Friedensworten (Eirenikon vol. II: The Reverential Love due to the ever-blessed Theotokos and the Doctrine of her „Immaculate Conception" 1869, und vol. III: „Healthful Re-union as conceived possible before the Vatican Council", 1870 — beide in Briefform an Dr. Newman gerichtet) verfolgte er die Einigungsidee weiter und versuchte die zwischen England und Rom bestehenden Schwierigkeiten (Fegefeuer, unbefleckte Empfängnis der Jungfrau und Papstprimat) durch die Herübernahme der gallikanischen Grundsätze Bossuets als minderwertige zu beseitigen. Das dritte Eirenikon schickte er an die Mehrzahl der in Rom zum Vatikanum versammelten Bischöfe, aber der Sendung wurde von fast allen Adressaten die Annahme verweigert; und der nachfolgende Triumph des Ultramontanismus (1870) vernichtete vollends und endgiltig seine bis dahin unterhaltenen Einheitshoffnungen: es war der Zusammenbrnch der „anglikanischen" Wünsche. Ebenso vergeblich waren die auf den entsprechenden Linien verlaufenden Einigungsversuche, die er in den folgenden Jahren mit der Orientalischen Kirche und den Wesleyanern unternahm. — Von seinem Anteil an der Library of the Fathers, die er seit 1834/36 mit Newman und Keble gemeinsam herausgab, war oben die Rede. Auch eine Reihe römischer Erbauungsbücher, die auf der Linie seiner Theologie lagen, wie die von Avrillon und Scupoli, hat er mit Weglassung der ungeeigneten Partien in den 50er Jahren in englischer Form ausgehen lassen. —

In diesen Büchern tritt auf den ersten Blick die P. eigentümliche Gabe für die Behandlung theologischer Streitfragen zu Tage. Daß er ein Meister der Kontroverse war, haben auch seine Gegner nicht bestritten; aber ein hervorragender Theolog ist er nicht gewesen. Der hohe Gedankenflug, die geistvolle Erfassung der zur Diskussion stehenden Probleme, Konsequenz und Schärfe des Denkens, der systematische Zug und die begriffliche Kunst fehlten ihm; als Kenner der kirchlichen Antiquitäten aber stand er als einer der ersten unter seinen Zeitgenossen. Längst vergessene, von der Wissenschaft überholte Anschauungen holt er aus dem Grabe und vermeint sie zu neuem Leben zu erwecken durch zahllose, durch ihre Länge immer ermüdende Citate aus den Werken der Väter. Wie im Musiker singt und klingt alles in ihm, alte verwehte Weisen aus fernen Zeiten steigen ihm erquickend und stärkend auf, aber der Leser empfindet sie nicht als Erhebung und Erfrischung, sondern als öde Längen ohne Gegenwartskraft. Mit Bienenfleiß trägt er das Material zusammen, aber sichtet es nicht und überläßt es dem Forscher, aus dem Geröll die oft unscheinbare Perle herauszuholen. Darum sind seine Untersuchungen für den nicht sachkundigen Anfänger fast wertlos, weil er aus dem Zeugnis der Väter immer nur das Moment heraussucht, das seiner Frage dient, aber verdeckt, unterschätzt oder unterdrückt, was seiner These widerspricht. In der Auswahl seiner Beweismittel hat er eine glückliche Hand, aber weil ihm die logische Schärfe fehlt, scheitert seine begriffliche Darlegung an der Vielsinnigkeit (shifting connotation) der Termini, an Begriffen wie Glauben, Kirche, Gnadenmittel, die er in ihrer wechselnden Färbung so wenig erfaßt, daß er unbewußt aus der einen in die andere hinübermalt, wenn er damit seine Gedankenführung nur an das Ziel bringt. Endlich während Newmans aufgeschlossener Sinn an der Geisteskultur seiner Zeit den lebhaftesten Anteil nahm und ihre Mächte in den Dienst seiner Ziele stellte, hat P. fast nichts von einem Gegenwartsmenschen an sich; er hält das Auge auf das Vergangene gerichtet und hat das Verständnis für den modernen Geist verloren. So ist es gekommen, daß nach Newmans Secession nach Rom die von P. vertretene Partei keinen einzigen Mann von wissenschaftlicher Bedeutung mehr gewonnen hat und daß die Männer von Geist in Oxford und in England überhaupt von seiner Theologie abrückten. Zur Zeit zählt der Puseyismus unter seinen Anhängern keinen einzigen

Forscher oder Gelehrten, der auf das englische Geistesleben wahrnehmbare Einflüsse ausübte.

Thatsächlich hat die kirchliche Weiterentwickelung, deren Grundgedanken auf ihn zurückgehen, Pusey nicht Recht gegeben. Seine Ideale hat er nicht durchzusetzen vermocht, und sein Lebenswerk hat mit einer Enttäuschung geendet. Das System, das seinen Namen trug, wurzelte zu sehr in Vergangenheiten, als daß es Anspruch auf eine Zukunft hätte erheben können. Seine Theologie hat Schule gemacht nur bis in die 60er Jahre. Sie hat sich überlebt. Von seinen Schülern wandten sich die einen von ihm ab, die andern gingen über ihn hinaus. Seine Bemühungen um die Einigung mit Rom und die Erneuerung des mittelalterlichen Sakramentsbegriffs von der wirklichen Gegenwart, die zeitlich mit der Erweckung des mittelalterlichen Kunstideals auf englischem Boden zusammenfielen (Prärafaeliten), führten in natürlicher Folge zur Erneuerung mittelalterlicher Ceremonien im Kulte. Gerade dieser aber hat P., in Verkennung der Konsequenz seiner eignen Gedanken, kräftig widerstrebt. Schon 1856, in einer Universitätspredigt, hat er energischen Protest gegen diese Schlußfolgerung aus seinen Prämissen erhoben, und obgleich er im Streite des Tags oft gezwungen war, die Neuerer in ihren Auseinandersetzungen mit den weltlichen und kirchlichen Behörden zu verteidigen, hat er dies doch nie unternommen ohne die ausdrückliche Erklärung, daß die Praxis seiner Freunde nicht die seine sei. Aber gerade die Erneuerung des Ceremonials ist in der Folge das Schibboleth der Partei geworden, deren Gründer er war. Der Puseyismus ist in dem Ritualismus untergegangen. Und daß jener in der englischen Kirche noch eine Zukunft habe, ist aus den oben erörterten Gründen nicht anzunehmen. Einerseits ist, wie Hatch bemerkt, die Berufung auf vergangene Gedankengänge, die ihr Recht, was P. übersieht, in geschichtlichen Voraussetzungen haben, nicht annehmbar für eine Zeit, die das Recht und Unrecht aller Lebenserscheinungen auf geschichtliche Voraussetzungen zurückführt, andererseits ist die von P. beliebte Betonung des katholischen Grundsatzes Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus, wenn er, wie es von ihm geschieht, eingeschränkt wird auf die Anschauungen gewisser Epochen oder einzelner kirchlicher Schriftsteller, weiter nichts als ein Trugschluß, der für kein Lehrsystem mehr eine vernünftige Grundlage bildet. —

In seinem Privatleben war P. eine der Welt abgewandte, stille Gelehrtennatur; in der beglückenden Zweisamkeit mit einem guten Buche vergaß er leicht die Ansprüche, die Amt und Öffentlichkeit an einen Mann in seiner Lebensstellung zu erheben pflegen. Die anspruchslose Weise, wie er sich den andern gab, hatte doch einen herben Zug; er hat wenig Freunde gehabt, in der Oxforder und Londoner Gesellschaft nie eine Rolle gespielt. Rücksichtslos und bitter gegen seine Widersacher, war er voll Liebe und selbstloser Güte gegen die wenigen, denen er persönlich nahe stand; seine Wohlthätigkeit im Stillen hat ihm viele verpflichtet, die ihn überhaupt nicht kannten. Seit 1880, dem Todesjahr seines hoffnungsvollen einzigen Sohnes, der, von gleicher Geistesrichtung wie der Vater, diesen in seinen litterarischen Arbeiten unterstützte, — er hat den Kommentar Cyrills über die Kleinen Propheten herausgegeben, — ließ P. nur noch wenige Freunde zu sich. Seine letzten Lebensjahre waren durch schwere körperliche Schwäche getrübt; nach kurzer Krankheit starb er am 16. September 1882; begraben wurde er in der Kirche, deren Kanon er 54 Jahre lang gewesen war. Seine Freunde haben ihm zu Ehren in Oxford ein Haus gekauft und mit Einkünften ausgestattet, in dem 3 junge Theologen die dort untergebrachte Bibliothek P.s verwalten und das Andenken seines Namens durch Vorträge und schriftstellerische Leistungen (vgl. das obengenannte Buch Gores: Lux Mundi) vor der Mitwelt in Ehren zu erhalten suchen.

Puseys Schriften. Ich nenne, außer den im Texte erwähnten, nur die wichtigeren: I. Sermons: Parochial Sermons, 4 Bde, 1832—50; University Sermons, 3 Bde, 1864—79; Lenten Sermons 1858 und 1874. II. Wissenschaftliche Untersuchungen: The Councils of the Church; The Royal Supremacy, not an arbitrary Authority; On the Clause: ‚And The Son‘, 1876; Habitual Confession not discouraged etc. 1878; Marriage with a Deceased Wife's Sister und God's Prohibition of the Marr. w. a. D. W S.; The Purcchas Judgement; Tractatus de Veritate Conceptionis Beat. Virginis und The fifty-third Chapter of Isaiah according to the Jewish Interpreters. — **Rudolf Buddensieg.**

Q.

Quadragesima s. d. A. Fasten Bd V S. 773 ff.

Quadratus, der älteste christliche Apologet. — Quellen und neuere Litteratur. I. Eusebii Caesariensis (Palaestinae) chronicon, ed. Schöne 1875, S. 166B, ed. Migne Patrol. Graeca XIX, S. 558, hist. eccl. [ed. Guil. Dindorf Eusebii opp. IV, Lipsiae 1871] l. IV, c. 3, Nr. 1, 3, S. 138 (h. e. l. III, c. 37, 1, S. 130 f., l. V, c. 17, Nr. 2—4, S. 220), Hieronymus Stridonensis de viris ill. c. 19, ed. Herdingius, Lipsiae (Teubner) 1879, S. 23, ed. C. A. Bernoulli, Freiburg i. Br. u. Leipzig 1895, S. 19 f. (= Gust. Krüger, Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, 11. Heft), epistola 70 Magno oratori Romano (ed. Migne, Hieronymi epp. 150, Patrol. Lat. XXII S. 667 edit. Parisiensis 1588, Hieronymi epistolar. l. II, 1, S. 81 A.

II. Adolf Harnack, Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten des 2. Jahrh. in der alten Kirche u. im MA., TU I, Leipzig 1882, Heft 1/2, S. 1—300 u. zumal 100—114; Ders., Gesch. der altchristlichen Litteratur I, Leipzig 1893, Nr. 44, S. 95 f.; Adolf Hilgenfeld, Die Apologien des Christentums im 2. Jahrh. und ihr neuester Censor [Harnack, TU a. a. O.], ZwTh 1883, XXVI, I, S. 1—45, zumal 1 ff.; de Otto, Corpus apologetarum IX, Jenae 1872, S. 333—341; Harris, The Apology of Aristides, ed. [Syrische Uebersetzung derselben] Texts and Studies I, H. 1, Cambridge 1893, S. 10 f.; Paul Allard, Hist. des persécut. I, Paris 1885, S. 250—253; B. Aubé, Hist. des persécut. de l'église jusqu'à la fin des Antonins, Paris 1875, S. 275—278; George Salmon, A. I Quadratus (2) bishop of Athens, II Quadratus (3) [der Apologet], Dictionary of Christian Biography IV, London 1887, S. 523 A; Bardenhewer, Art. Quadratus der Apologet, Wetzer u. Welte, [Kathol.] Kirchenlexikon, 2. A., X, S. 645—647, Geschichte der altchristl. Litteratur, I, 2. A., S. 168—171. Weitere Litteratur im Artikel selbst.

Über Quadratus (eigentlich Codratus [*Κοδρᾶτος*]), den ältesten christlichen Apologeten wissen wir nur das Wenige, das uns Eusebius in der Chronik (a. a. O.) und h. e. IV c. 3, 1. 2 a. a. O. erzählt. Hiernach hat Quadratus, ein Apostelschüler, um seine Glaubensbrüder vor der Wirkung der vom heidnischen Pöbel durchweg geglaubten Verleumdungen zu schützen, eine gelehrte Verteidigungsschrift (die älteste) des Christentums verfaßt und sie dem Kaiser Hadrian (117—138) überreicht. Die Stelle in der Chronik lautet: „Quadratus discipulus apostolorum et Aristides Atheniensis presbyter noster libros pro Christiana religione Adriano dedere compositos". In dem etwas ausführlicheren Berichte in der KG heißt es u. a.: „*τούτῳ [Ἀδριανῷ] Κοδρᾶτος λόγον προσφωνήσας ἀναδίδωσιν, ἀπολογίαν συντάξας ὑπὲρ τῆς καθ' ἡμᾶς θεοσεβείας, ὅτι δὴ πονηροί τινες ἄνδρες τοὺς ἡμετέρους ἐνοχλεῖν ἐπειρῶντο .* ". Zu bedauern ist, daß Euseb., obwohl ihm noch die gesamte Apologie vorlag („*εἰσέτι δὲ φέρεται [ἡ ἀπολογία] παρὰ πλείστοις τῶν ἀδελφῶν* .), nur folgendes mageres Bruchstück mitteilt (h. e. l. IV, c. 3, Nr. 3, S. 138 ed. Dindorf; abgedruckt auch bei Otto IX, S. 339 nebst verdienstlicher lateinischer Übertragung): „*Τοῦ δὲ σωτῆρος ἡμῶν τὰ ἔργα ἀεὶ παρῆν, ἀληθῆ γὰρ ἦν, οἱ οὐκ ὤφθησαν μόνον θεραπευόμενοι καὶ ἀνιστάμενοι, ἀλλὰ καὶ ἀεὶ παρόντες, οὐδὲ ἐπιδημοῦντος μόνον τοῦ σωτῆρος, ἀλλὰ καὶ ἀπαλλαγέντος ἦσαν ἐπὶ χρόνον ἱκανόν, ὥστε καὶ εἰς τοὺς ἡμετέρους χρόνους τινὲς αὐτῶν ἀφίκοντο*" Über dieses Fragment äußert sich Bardenhewer, A. Quadratus a. a. O. S. 647 zutreffend: „Eusebius führt einige Zeilen an, aus welchen das hohe Alter des Verfassers erhelle. In diesen Zeilen bezeugt Quadratus, einige von Christus von Krankheiten Geheilte oder von den Toten Auferweckte hätten bis auf seine Zeit gelebt "

Es ist die Frage, ob man einen Eus. h. e. l. III, c. 37, Nr. 1 und l. V c. 17, Nr. 2—4, ed. Dindorf, Eusebii opp. IV, S. 130 f. 220 erwähnten Propheten Quadratus mit dem Apologeten identifizieren darf. Harnack, Die Überlieferung u. s. w., TU I, S. 100 ff. lehnt die Bejahung dieser Frage entschieden ab, ebenso Renan, L'église chrét. S. 40 und Stychowsky, Hieronymus als Litterarhistoriker, KG. Studien II, 2, Münster i. W. 1894, S. 55 f., während Otto a. a. O. S. 333 ff., Th. Zahn, Der älteste Apologet des Christentums, NkZ II, 1891, S. 281—287 und Ad. Hilgenfeld a. a. O. S. 1 ff. ebenso energisch die Identität verfechten, Bardenhewer, A. Quadratus, S. 646 die Identität beider Quadrati „durchaus nicht als ausgeschlossen" betrachtet (vgl. auch S. 645) und Allard I, S. 251 sie zum mindestens als wahrscheinlich ansieht. Nun läßt sich zwar der Prophet mit dem gleichnamigen Apologeten gewiß nicht mit unbedingter Sicherheit identifizieren, ich halte aber die Hilgenfeldsche Annahme wenigstens für recht wahrschein-

lich; Folgendes meine Gründe: Erstens, die Chronologie spricht eher dafür, als dagegen; denn unmittelbar vor der Erwähnung des Propheten ist bei Euseb (h. e. l. III c. 36 p. 130) die Rede von Ignatius von Antiochien, dessen Martyrium der Zeit Trajans angehört, vielleicht auch mit Harnack (in seiner diesem apostolischen Vater gewidmeten Monographie) erst auf Hadrian zu datieren ist. Zweitens, Harnack selbst giebt in seiner später erschienenen „Gesch. d. altchr. Litt. I, S. 96 zu: „Diese Kombination ist etwas wahrscheinlicher geworden, seit de Boor (TU V, 2, S. 170) gezeigt hat, daß in dem Werke des Papias [von Hierapolis] der Satz gestanden hat, daß die von Christus Auferweckten bis zur Zeit des Hadrian gelebt haben. Papias stimmt hier mit Quadratus überein."

Eus. h. e. l. IV, c. 23, S. 172 kennt auch einen Quadratus, der zum Nachfolger des Märtyrerbischofs Publius von Athen gewählt wurde. Da nun ein Hieronymus an zwei Stellen diesen Quadratus mit dem gleichnamigen Apologeten für identisch hält (De vir. ill. c. 19 a. a. O.: „Quadratus apostolorum discipulus. Publio, Athenarum episcopo, ob Christi fidem martyrio coronato in locum eius substitutus et ecclesiam grandi terrore dispersam fide et industria sua congregat. Cumque Hadrianus Athenis exegisset hiemem invisens Eleusinam et omnibus paene Graeciae sacris initiatis dedisset occasionem his, qui Christianos oderunt, absque praecepto imperatoris vexare credentes, porrexit ei librum pro nostra religione compositum ., ep. 70 Magno a. a. O.: „Quadratus, apostolorum discipulus, et Atheniensis pontifex ecclesiae, nonne Adriano principi, Eleusinae sacra invisenti librum pro nostra religione tradidit? et tantae admirationi omnibus fuit, ut persecutionem gravissimam illius excellens sedaret [sic!] ingenium?"), so stehen wir vor der weiteren Frage: Ist der Apologet Quadratus mit dem gleichnamigen Bischof von Athen identisch? Diese Frage ist aus chronologischen Gründen zu verneinen. Der Apologet war nach Eus. h. e. l. IV, c. 3, Nr. 1. 3 zur Zeit Hadrians bereits hochbetagt, und der athenische Oberhirt erscheint nach Eus. h. e. l. IV, c. 23, Nr. 3 als Zeitgenosse des Bischofs Dionysius von Korinth und des Kaisers Marc Aurel, lebte also erst um 170! Mit Fug wollen also Allard a. a. O. S. 251ff., Aubé a. a. O. S. 275f., Salmon a. a. O. S. 523 A, der übrigens die Kombination des Hieronymus allzu zaghaft nur als „wahrscheinlich irrig" („probably erroneously") bezeichnet, Ad. Harnack, Überlieferung 2c., S. 100—114 und Gesch. der altchristl. Litt. I, S. 95f. — er meint durchaus zutreffend: „Die Angaben des Hieronymus, wo sie über Eusebius hinausführen, verdienen keinen Glauben" —, Bardenhewer, Art. Quadratus, S. 646, Renan a. a. O., Stychnowski a. a. O. u. a. den Apologeten Quadratus von dem gleichnamigen Bischof scharf unterscheiden.

Harris', des Entdeckers der syrischen Aristides-Apologie, hyperkritische Annahme, der zufolge, wie Aristides, so auch Quadratus seine Apologie nicht dem Hadrianus, sondern erst dessen Nachfolger Antoninus Pius (138—161) überreicht hat (a. a. O. I, S. 10ff.), ist schon durch Bardenhewer (Art. Quadr., S. 646f.) gut zurückgewiesen worden: Eusebius in der Chronik irrt freilich, wenn er den Aristides seine Apologie schon dem Hadrian einhändigen läßt; laut dem syrischen Aristides wurde dessen Schrift erst Antonin dem Frommen überreicht. „Es ist indessen, fährt Bardenhewer fort, zu weit gegangen, wenn der Entdecker der [syrischen] Aristides-Apologie . ., auch bezüglich der Quadratus-Apologie einen Irrtum bei Eusebius annehmen will . denn Eus. erklärt ausdrücklich, daß er die Quadratus-Apologie selbst in Händen gehabt habe (h. e. IV, 3), während er bezüglich der . Aristides-Apologie eine solche Erklärung nicht abgiebt." Mit Unrecht verweist Bardenhewer a. a. O. S. 645ff. gegenüber der richtigen Ansicht Harnacks (TU I, S. 105ff.), wonach alle späteren Überlieferungen über den Apologeten Quadratus auf Eusebius bezw. Hieronymus zurückgehen, auf die acta s. Quadrati martyris (Analecta Bollandiana I, 1882, S. 447—469). Schon die Zeitangabe — er „soll unter Decius und Valerianus gelitten haben" — beweist, daß es sich um einen späten apokryphen Blutzeugen handelt. Den spätbyzantinischen Nachrichten über unseren Quadratus, die, wie namentlich die anrüchigen Menologien, weit mehr melden, als Eusebius und selbst Hieronymus, steht Harnack (Gesch. der altchristl. Litt. I, S. 96) mit Fug durchaus ablehnend gegenüber. Endlich vermutet Harnack a. a. O. nicht ohne Grund, daß Photius (Bibliotheca c. 162, S. 106) vielleicht eine wirkliche Kunde über unsere Apologie enthalte (s. auch Bardenhewer a. a. O. und Salmon, S. 523 A am Schluß: The Apology of Quadratus seems to have survived so late as the 6th century).

Möge es dem unermüdlichen Forschereifer Ad. Harnacks oder eines seiner gleich-

gestimmen Mitarbeiter an den „Texten und Untersuchungen“ in absehbarer Zeit gelingen, die „respublica litterarum“ mit dem vollständigen Wortlaut der Quadratus-Apologie zu beschenken! **Franz Görres.**

Quäker, englisch-amerikanische Sekte. — Litteratur: R. Elton, Life of Robert Williams, London 1852; A Journal of the Life etc. of G. Fox, 2 Bde, London 1827 (Abdruck der 1. Ausgabe von 1694); letzter Abdruck 1891; Memoirs (Life) of G. Fox von H. Tuke 1813; Josiah Marsh 1847; W. u. T. Evans 1847; S. M. Janney 1852; A. C. Bickley 1860; J. S. Watson 1884; Th. Hodgkin, G. Fox, London, Methuen 1896; J. B. Braithwaite, G. F. (Jubiläumsausgabe) 1892 (die Memoirs alle vom quäkerischen Standpunkt geschrieben). — Biographien Penns von Marsillac, Paris 1790; Clarkson, London 1813; Janney; Stoughton, London 1883; H. Dixon 1856; J. C. Cooke, Story (!) of W. Penn, Lond. Headley 1899; M. Webb, The Penns and the Penningtons, 1867; B. Marsden, Hist. of the Early and Later Puritans. — Bickley, G. Fox and the Early Quakers, Lond. 1884; R. Barclay, Letters of Early Friends, London 1841; Journal of Th. Ellwood (in zahlreichen Ausg.); Memoirs of G. Whitehead 1725, Neudruck 1830; J. Woolmans Journal, London, Headley 1900; Memoirs of Elisabeth Fry (oft gedruckt); Braithwaite, Mem. of Jos. Guerney 1850. — Journal of the House of Commons v. J. 1654 u. ff.; Thurloe, State Papers, vol. II—IV; Sewel, History of the Society of Friends, Ausg. v. 1722, 25, 95, 997, 1811 u. 1813; Gough, Hist. of the Society of Friends, 1789; G. Croese, Historia Quakeriana 1695 (mit Vorsicht zu gebrauchen); J. Besse, Abstract of the Sufferings of the Qu., 1753; ders., Collection of Sufferings 1753; M. Webb, The Fells of Swarthmoor Hall, 1865; R. Barclay, Inner Life of the Religious Societies of the Commonwealth, 1876; Bowden, Hist. of Friends in America, 1850—54. — Neal, Hist. of the Puritans, 4 Bde, 1731 u. ö.; Stoughton, Hist. of Religion in England under Queen Anne, London 1878; Bancroft, Hist. of the Colonisation of the United States; Beck und Ball, London Friends' Meetings 1809; Abbey und Overton, The English Church in the 18th Century, London 1878; Weingarten, Die Revolutionskirchen Englands, Leipz. 1868; Ranke, Englische Geschichte (VI. Bd), Leipz. 1871; Stäudlin, Allg. Kirchengeschichte von Groß-Brit., 2 Bde, Göttingen 1819; Alberti, Aufrichtige Nachr. von d. Religion der Quäker 1750. — Epistles of G. Fox, London 1698 (Auszug von S. Tuke, 1825); Robert Barclay, Apologia vgl. unten den Art.; Clarkson, Portraiture of Quakerism, London 1806 und 1847; Evans, Exposition of the Qu., London 1838; H. Tuke, Principles of Rel., as professed by the Qu., York 1842; J. Rowntree, Quakerism, Past and Present, London 1839; J. Guerney, The distinguishing Views and Practices of the Society of Fr., London 1834; ders., The Peculiarities of the Soc. of Friends 1870 (Darstellung des modernen Qu.-Typus); C. E. Stephen, Quaker Strongholds, London, Headley 1852; Vaughan, Hours with the Mystics, 2 Bde, London 1899; E. Grubb, Social Aspects of the Quaker Faith, London 1899; ders., Quakerism in England: its present position, London 1901; F. Storrs Turner, The Quakers, a Study, 1889; Book of Christian Discipline of the Rel. Soc. of Friends in Gr. Britain, London 1883 (eine der besten Quellen, enth. die Protokolle der Yearly Meetings vom J. 1672—1883); Smith, Descriptive Catalogue of Friends' Books, Lond. 1867 (gute Orientierung ü. d. Quäkerlitt.); Dict. of Nat. Biography, Artt. Fox u. Penn; Encyclop. Britannica, Artt. Fox, Penn u. Quakers; Revue des Deux Mondes, April 1858.

Die religiösen Kräfte des englischen Volkstums sind durch die sog. Reformation Heinrichs VIII., Eduards VI. und Elisabeths zu voller Auswirkung nicht gelangt. Nachdem dort im 16. Jahrhundert auf Grund vorwiegend politischer Erwägungen die kuriale Fessel gesprengt und die Trennung von der römischen Oberhoheit erfolgt ist, werden die großen Gedanken, die Luther ein Jahrhundert vorher seiner Zeit trotzig und kantig auf den Tisch geworfen, durch Männer von Geist und Energie in die fruchtbare Kraft zu wirklicher Reformation umgesetzt, gelangen zur Verinnerlichung und nach schwerem Kampfe (in rund drei Jahrzehnten) in Kirchen- und Sektenbildungen zum Abschluß. Damals hat auch England in einem 30jährigen Kriege um jenes religiös-kirchliche Ideal gerungen, das in Wirklichkeiten durchzusetzen weder der blutigen Willkür Heinrichs noch der Laune Elisabeths gelungen ist: die äußere und innere Vollendung der Reformation Englands, die endgiltige Überwindung der kurialen Herrschaft und die Durchbildung des evangelischen Grundgedankens fällt in das 17 Jahrhundert. Sie ist, als endgiltige Trennung von Rom, ein Reflex der älteren deutschen Bewegung und für Wesen, Fortgang, Richtung und Ziele der englischen Frömmigkeit von grundlegender Bedeutung, weil sie die Durchführung der reformatorischen Idee in ihre äußersten Konsequenzen bedeutet. Auf dem fruchtbaren Boden des in einer ungeheuren Kraftanspannung um sein inneres Leben ringenden Volkstums erstehen, alle ebenso sehr durch Fülle, Tiefe und Innigkeit ausgezeichnet wie der Klarheit und Nüchternheit ermangelnd, eine Reihe lebensvoller Gebilde, die nach glänzendem Aufstieg Bestand und Zukunft erst durch den Verzicht auf die letzten Ziele und durch Abschwächung der zuerst erhobenen Forderungen sich sichern.

Unter ihnen nimmt die „Gesellschaft der Freunde" eine der ersten Stellen ein. Sie ist keine durchaus neue Erscheinung. Schon ehe Fox auftrat, lassen sich Nachwirkungen der deutschen Mystik Taulers und Meister Eckharts auf englischem Boden nachweisen, wo die wechselnden Strömungen unter dem Namen der Enthusiasten zusammengefaßt werden. Diese Anklänge treten bei Männern wie Roger Williams (s. d. Art.) zu Tage; er hat seit 1638 die Forderung der unbedingten Freiheit des religiösen Subjekts mit den „Freunden", die ihn übrigens niemals als den Ihrigen in Anspruch genommen haben, gemeinsam. Das Quäkertum ist älter als die Quäker; nicht durch Williams, auch nicht durch den späteren Penn, sondern durch Fox hat es jene kraftvolle Eigenart empfangen, die es rasch zu einer religiösen Zeitmacht und in der Folge zu einer, trotz seiner geringen Werbekraft und seiner kleinen Zahlen, bedeutsamen und charakteristischen religiösen Bildungsform gemacht haben. Geschichtlich stellen die Quäker eine von allen anderen abweichende Form des Christentums dar: ohne Oberhaupt, Priesteramt, Bekenntnis, Liturgie und Sakramente; kulturgeschichtlich haben sie durch ihr erfolgreiches Bemühen um die Anerkennung der allgemeinen Menschenrechte und in deren weiterer Folge um die Sklavenbefreiung eine neue Epoche in der Geschichte der Menschheit in die Wege geleitet; politisch ist ihnen, lediglich durch die Kraft ihres passiven Widerstandes, die gesetzliche Anerkennung ihrer Überzeugungen und Gewohnheiten gelungen; auf organisatorischem Gebiete haben sie in Vorausnahme neuzeitlicher Strebungen den Frauen in der kirchlichen Verwaltung fast die gleichen Rechte wie dem Manne eingeräumt, den Eid und den Prozeß beseitigt, den Krieg zu beseitigen gesucht; endlich sind sie volkswirtschaftlich als die Kolonisatoren von New Jersey und Pennsylvanien und in weiterer Folge als die Wegbahner der nordamerikanischen Republik bemerkenswert, — alles Wirkungen der in ihrem Gründer schon zu Tage tretenden Grundgedanken und Ziele. —

Ihre Geschichte verläuft in drei Perioden: vom Auftreten Foxens 1648 bis zur ersten kirchlichen Organisation 1666; von der Restauration bis zur Revolution 1688; von da bis zur Gegenwart. —

I. George Fox wurde als Sohn eines armen, rechtlichen Webers, — „des biedern Christian", Righteous Christer (Sewel I 8) — eines überzeugten Angehörigen der Staatskirche, und der Mary Lago, die sich unter ihren Ahnen Marianischer Märtyrer rühmte, in Drayton in the Clay (jetzt Fenny Drayton in Leicestershire), nicht weit von der Geburtsstätte Johann Wiclifs und 300 Jahre nach ihm, im Juli 1624 geboren. Ob er überhaupt Schulbildung genossen, ist unsicher; seine Briefe und sonstige Schriftwerke weisen neben der Glut und satten Fülle der Gedanken eine zwar warme, aber reizlose, schwerfällige Form und ungelenke Züge auf. Schon im frühesten Alter trat bei ihm der Hang zu ernster Lebensführung und grüblerischer Nachdenksamkeit hervor. Der Überschwang seines Empfindens und ein vordringlicher, phantastischer Geistesflug entfremdete ihn seinen Genossen und trieb ihn mit der Bibel, die „seine Erholung und sein Stolz war", in einsame Stunden. Als er 12 Jahre alt war, gab sein Vater ihn einem Schuhmacher in die Lehre, der zugleich Viehzüchter, Woll- und Lederhändler war (Journal I 76); dort wurde er also Schaf- oder Viehzüchter, nicht Hirt, zu dem ihn Spätere aus biblischen Reflexionen heraus (David, Amos von Thekoa) haben machen wollen. In seinem 20. Lebensjahre gab die Begegnung mit seinem Vetter Bradford und einem zweiten staatskirchlichen Geistlichen, die ihn in einem Bierhaus zu unmäßigem Trinken verlocken wollten, seinen inneren Kämpfen die entscheidende Richtung. Er ergrimmte im Geist über solche unwürdige, in die Eitelkeiten der Welt verstrickte Diener der Kirche, warf seinen Grot für die Zehrung auf den Tisch und ging weg mit den Worten: „Wenn es so steht mit euch, will ich euch verlassen (Journ. I 76; Croese, Hist. 23 hat die Szene ausgeschmückt). Zu Hause angekommen, fand er keine Ruhe; er begann zu beten und unter seinem Seufzen „vernahm er in seinem Herzen die Stimme Gottes": „Du siehst, wie die Jungen sich in Eitelkeiten stürzen und die Alten in die Erde. Du mußt beide vergessen, dich fern von ihnen halten und ihnen sein wie ein Fremder" (Journ. I 77).

Am 9. Juli 1643 trat der Bruch ein. Alles, was ihm bis dahin lieb und teuer war, Eltern, Verwandte, Freunde, Heimat, gab er endgiltig auf, und sein Wanderleben voll der schwersten Entbehrungen und Kämpfe begann. Über Lutterworth, wo Wiclif Jahre lang gepredigt, pilgerte er nach den mittleren Grafschaften Englands, in Stadt und Land von furchtbaren inneren Anfechtungen und Zweifeln gequält und vom Spotte der Leute verfolgt. In der Einsamkeit, die er, von den andern gemieden, suchte, „wartete er auf den Herrn". Durch Unterredungen mit den Pfarrern der Staatskirche und der Sekten suchte er Aufschluß über das, was ihn innerlich bewegte, aber Trost fand er bei keinem.

Verzweifelt irrt er oft nachts mit der Bibel im Wams auf den Feldern umher und schreit zu Gott um Frieden, den weder die studierten Pfarrer noch seine ungelehrten Freunde ihm zu geben vermögen. Die Flutungen seiner Seele werden übermächtig, und während er oft halbe und ganze Tagereisen weit zu den Kanzeln berühmter Redner läuft, ohne daß die Fesseln seiner Seele gelöst werden, nehmen die inneren Stimmen immer bestimmteres Gepräge an. In den Kirchen kann er es nicht aushalten, aber unter den kalten Predigten klingts in seiner Seele, und er glaubt zu vernehmen, daß „Gott selbst sein Volk lehren“ wolle. An einem Sonntagsmorgen (Februar 1646) „that ihm Gott kund, das Studium in Oxford oder Cambridge genüge nicht, ein Diener Christi zu sein. Es war mir genug, daß Gott mir das geoffenbaret hatte“ (Journ. 80). Nun rief er seinen Verwandten, die solche unkirchliche Reden tadelten, zu: „Die Salbung von oben genügt; die Gläubigen bedürfen niemandes, sie zu lehren“ So meinte auch er niemandes mehr zu bedürfen: „Ich wurde allen ein Fremder, indem ich mich auf den Herrn Jesus verließ“ (Journ. 81). Einmal ist ihm, „als wäre er in Abrahams Schoße“ (Journ. 86); himmlischer Friede kommt über ihn, nach einer furchtbaren und trostlosen Stunde der Versuchung, in der er schreit: „Ich wünschte nimmermehr geboren zu sein“ Es wird ihm gewiß, Christus allein könne ihm in seiner Verzweiflung helfen; nun brennt ein neues Verlangen, diesen Herrn kennen zu lernen, in seiner Seele. Er nimmt die Bibel vor, aber „aus ihr erkannte ich ihn nicht, sondern nur durch Offenbarung“ Es kommt ihm „eine Stimme vom Himmel“, sein Name sei in das Buch des Lebens geschrieben, und „als der Herr so sprach, glaubte ich (Gen 15, 6). Das war meine neue Geburt (Journ. 101). Einige Zeit nachher gebot mir der Herr, hinaus in die Wildnis der Welt zu gehen“ (Journ. 101), und „dieser Stimme gehorchte ich; ich war froh, daß mir geboten war, das Volk zu jenem Lichte, zu Gnade und Geist, zu leiten, damit sie alle ihren Weg zu Gott kennen möchten“ (Journ. 102).

Das ist die vorbereitende Schule für sein Apostelamt, die Vorstufe der Wanderjahre. Weder das Staatskirchentum noch der Dissent, weder die Welt noch Rom hat die Wahrheit; diese ist nur in der Stimme Gottes, die zur Seele spricht, vernehmbar. Das ist der eine und beherrschende Gedanke, an dem er seine ersten Predigten orientiert. Er spricht ihn in immer sich erneuernden Wendungen in seinem Tagebuche, in der Schilderung seines ersten öffentlichen Auftretens aus. Aber es darf nicht außer acht gelassen werden, daß die geschlossene Klarheit, mit dem das ausgereifte Quäkertum den Satz: Nicht Schrift, sondern Geist vertrat, keineswegs in den Sturm- und Drangjahren zur programmatischen Ausprägung gelangt ist. Sie ist erst der Erwerb eines langen, kampfreichen Lebens, der zum erstenmale in jener Szene in Nottingham sich ankündigt, als Fox mit seinen frühesten „Freunden“, die er (seit 1649) aus der spottenden Menge sich gesammelt, von den Berghängen über der Stadt die herrliche Kathedrale erblickt und der Stimme des Herrn gehorchend in das „Turmhaus“ — so nannte er nachmals die Kirchen — ging und aus der lauschenden Gemeinde heraus dem Prediger, der (nach 2 Pt 1, 19) das „feste, prophetische Wort“ auf die hl. Schrift als die maßgebende Norm für alle christlichen Lehrmeinungen bezog, mit mächtig erhobener Stimme zurief: „Nein, nein, es ist nicht die Schrift, es ist der Geist, aus dem die heil. Propheten geredet und geschrieben“ (Journ. 105 ff.). Wegen des öffentlichen Ärgernisses, das er gegeben, wurde er verhaftet; aber auf seine Richter machte dieser „Mann Gottes“, der es selbst berichtet, einen tiefen Eindruck. Noch des Nachts ließ der erste Sheriff ihm die Ketten abnehmen und ihn vor sich bringen; in der Vorhalle eilte die Frau des Richters ihm entgegen, ergriff seine beiden Hände und rief verzückt aus: „Heute ist diesem Hause Heil widerfahren“, und „auf sie und ihr ganzes Haus fiel in dieser Nacht die Kraft des Herrn“ (Journ. 106). Einige Tage später, als der Schwärmer sich mit dem Sheriff unterhält, kommt die Kraft des Herrn auch über diesen. „Ich muß hinaus, meinem Volke Buße zu predigen“, schreit er, und wie er ist, im Schlafrock und Morgenschuhen eilt er barhaupt auf die Straße, erhebt vor den Leuten seinen Bußruf, und viele folgen ihm singend und betend nach. Man legt F. wieder in Ketten, aber angesehene Bürger bieten Bürgschaft für ihn, „Leib um Leib, ja das Leben“ (Journ. 107). —

Ich kann an dieser Stelle die mächtigen Eindrücke, die F.s enthusiastisches Ungestüm auf seine Umgebung machte, nicht weiter verfolgen; im wesentlichen verlaufen alle, die das Tagebuch berichtet, auf den gleichen Linien. In jenen Jahren, in denen in England infolge der politischen und kirchlichen Kämpfe die religiösen Leidenschaften zur Siedehitze gekommen waren und in ungeheurer Anspannung der Kraft in maß- und sinnlosem Überschwang sich verzehrten, haben stürmische „Zeugen des Geistes und der Gnade“ mehr als

einmal den öffentlichen Gottesdienst durch ihr wahnwitziges Geschrei gestört. Von den Ranters, „den Rasenden", die in wilden Sprüngen, Geheul und wüstem Herumtoben die inneren Gluten ihrer Seele offenbarten, werden ähnliche Scenen wiederholt berichtet. Riß diese nur die eigne, wilde Gärung und ungebändigte Unruhe hin, so war bei F. die leidenschaftliche Gewalt, mit der „die Kraft Gottes" hervorbrach, an jene seelische Macht gebunden, die mit so unbedingter Macht gebietet, daß der Mensch nur noch als ihr Organ erscheint. Wenn „die Kraft Gottes" mit mächtigem Schlage in wildem Sturm der Seele ihn durchzuckte und hinriß, fiel in natürlicher Folge ein plötzliches, heftiges Zittern über seinen ganzen Körper, „that his joints knocked together and his body shook so, that he had not strength enough to rise" (Journ. 242); „dann fühlte er, daß der Geist über ihm war" Diese krampfhaften Gliederzuckungen haben ihm und seinen Freunden beim Volke den Namen Quäker, Zitterer, gegeben. Nach Fox selbst hat ihn der gewaltthätige Richter Bennett in Derby geprägt, vor dem F. unter der Anklage der Gotteslästerung sich zu verteidigen ablehnte, während er seinen Anklägern „Gott zu ehren und vor seinem Worte zu zittern (quake)" zurief; da habe Bennett ihm selbst einen Zitterer genannt. Thatsächlich tritt um diese Zeit der Name Quäker für die „Kinder des Lichts" (Children of Light), wie sie sich selbst nannten, hier und da auf. Allgemein üblich geworden ist die Bezeichnung, die anfangs ein von den Presbyterianern und Independenten gebrauchter Spottname war (Journ. 242), erst seit Ende des 17 Jahrhunderts; in den Parlamentsberichten erscheint der Name zuerst 1654 (Journ. of the House of Commons, 30. Dezember 1654).

In diesen Zuständen wuchs Fox über sich selbst hinaus; die Leidenschaft der Sprache, das zitternde Feuer des Auges, die vom Fieber der Leidenschaft geschüttelte Gestalt ergriff Freund und Feind mit elementarer Gewalt. Wie ein Wind, der Leben in stehende Luft bringt, fuhr sein Wort in die Seelen. Ein Apostel des Geistes, verkündete er sein Evangelium, die einen mit sich fortreißend, die andern zu Haß und Gewaltthat entflammend, in der Kirche und am Wiesenrain, am Königshofe, in der Gerichtshalle und im Feldlager. Die ihn nicht kannten, lächelten über die seltsame Figur, die er machte; denn nichts Äußerliches an ihm zog an. Auf dem kräftigen, zur Fülle neigenden Körper saß ein volles, bartloses, weiches Gesicht, von langen, bis tief auf die Schultern herabfallenden Haaren umrahmt; ein ledernes Wams und lederne Hosen umschlossen seine Gestalt. Er sprach abgerissene, hervorgestoßene Worte; seine Predigt war einfach, voll Wiederholung, ohne geniale Gedankenblitze, fast nur eine matte Nachbildung biblischer Wendungen, aber ihre tiefe Empfindung, das Persönliche und Packende ihrer Gedanken, Jubel und Seufzer, Anklage und Fluch verliehen ihr ungeahnte Gewalten, weil die Menschen, an die sie ging, das pochende Herz heraushörten, das unter den mühsam herausgestoßenen Worten in der Tiefe glühte, und willig dem Willen sich beugten, der nur nach dem Einen rang, „ein vollkommenes Kind des Lichts" zu werden. Neben diesem Feuereifer der Heiligung, der, wo er hervorbrach, je und dann die erstarrten Herzen erschauernd packte, war es der tiefe Ernst, der jeder Gefahr trotzende Gleichmut, die Unbeugsamkeit des Willens, seine heißen Gebete, „denen man es anfühlte, daß er Gott näher stehe als andere (Journ. XXXV), kurz die ganze Tiefe und echte Innerlichkeit seines Wesens" (Ranke), durch die F. seine Siege gewann. Nach stundenlanger Predigt matt zum Tode, fand er abends oft keine Ruhestatt; von Heugabeln, Hellebarden und Büchsen bedroht, wurde er mit Hohn in die Nacht gestoßen, die er, zu hunderten von Malen, in Sturm, strömendem Regen oder Schnee (Journ. 141), im Walde, in nassen Gräben oder Heuschobern verbringen mußte. Wo er aber ein Volk Gottes, das „von der Kraft ergriffen war", fand, wurde er mit Freuden begrüßt, bewirtet, von den Geistlichen oft selbst auf die Kanzel geführt (in Cleveland), damit er der Gemeinde „das Wort sage". Oft zwang man ihn zur Disputation mit presbyterianischen und staatskirchlichen Geistlichen unter dem Drohen der Parteien. In Bristol umringten ihn einmal Tausende von Baptisten, um ihn zu hören; er steht lange auf einem Steinhaufen, den Hut auf dem Kopfe, regungslos da und schweigt; den Spott, den der Mutwille mit ihm treibt, beachtet er nicht, bis der Geist über ihn kommt und er „in dem Schrecken und der Kraft des Herrn" mit mächtiger Stimme Schweigen gebietet und „die Macht Gottes" alle ergreift. Dann fiel ein Schrecken über die Menge, und in die Städte der Unbekehrten lief vor ihm her der Ruf: „der Mann mit den Lederhosen ist da".

Je und dann trieb ihn die Kraft Gottes zu stürmischem Thun. In Liechfield stürmt er barfuß mitten im Winter „vom Worte des Herrn getrieben" durch die Straßen; es ist ihm, „als ob Feuer in seinen Füßen wäre", und er schreit: „Wehe der blutigen

Stadt; ich sehe einen Strom von Blut durch die Gassen fließen", aber niemand wagt den Rasenden anzurühren; bei Carlisle fällt der erbarmungslose Mob über „den rundköpfigen Schurken" her und jagt ihn wie ein gehetztes Wild auf die Felder, wo er halbtot liegen bleibt, und in Ulverstone schreit er wild in die Predigt hinein, wird gestäupt, auf die nassen Wiesen gejagt und dort für tot liegen gelassen; aus der Betäubung erwacht, fühlt er „die Kraft des Herrn über sich kommen", reißt Hut und Kleider vom Leibe und ruft seinen drohenden Bedrängern zu: „Schlagt noch einmal zu, hier ist mein Kopf". Ein wüster Gesell schlug auch zu, aber die Menge wurde still, und er ging mitten durch sie hinweg in die feindliche Stadt zurück. —

So gaben die heldenhafte Kraft und die starke Freudigkeit seines Geistes ihm auch in der äußersten Not unerschrockenes Beharren. Dieser Heldenmut seiner Seele, der aus dem stürmischen Überschwang sich löste, ward endlich in Bedrohung und Niederlage der Bote seines Sieges. Man begann, dem Märtyrer und Prediger, dem die innere Stimme geboten, zu jedem, hoch oder niedrig, Mann oder Weib, Richter und Pfarrer, Kavalier und König Du zu sagen, vor niemand den Hut abzunehmen und, um auf seinen Reisen durch nichts aufgehalten zu sein, niemand guten Tag zu wünschen, niemand auszuweichen und vor niemand zu knieen (Journ. 103), die Kanzeln und die Kirchen einzuräumen. So hörten ihn Viele, und aus den Vielen gewann er einige. In Stadt und Dorf, in die er kam, war es seine erste Frage, ob ein Volk Gottes darin sei. An die Erweckten wandte er sich zuerst, und an ihnen war sein Prophetenamt erfolgreich; sie fühlten aus seinen Worten heraus, daß seine Lehren „die Früchte desselben Geistes seien, der auch sie erfüllte" — Daß mit der Zahl seiner Anhänger auch die Verfolgungen wuchsen, darf nicht Wunder nehmen. Einer glaubwürdigen Nachricht zufolge waren schon im Anfange der 50er Jahre selten weniger als 1000 Freunde in den öffentlichen Kerkern. Fox selbst ist auf Grund eines Reichsgesetzes gegen unerlaubte Kulte immer wieder festgenommen worden: 1650 in Darby, 1653 in Carlisle, 1654 in London, 1656 in Lanceston, 1660 und 63 in Lancaster, 1666 in Scarborough und 1674 noch einmal in Worcester; aber überall ließ man ihm im Kerker Tinte und Feder, und diese „reichte weiter und war wirksamer als seine Stimme"

Endlich, im Jahre 1652, nach der Schlacht bei Worcester (3. September 1651), als der Bürgerkrieg zum Stillstand gekommen, fand er eine Heimat und wurde seßhaft in Swarthmoor Hall (bei Moorstone), gastlich aufgenommen im Hause des in den Grafschaften hochgeachteten und angesehenen Richters Fell, dessen Frau durch Foxens mächtige Predigt bekehrt worden war. Seine Wanderjahre sind damit zu Ende.

Gleich nach der Katastrophe von 1652 hatten die ersten Quäker in London ihre Predigten begonnen, gerade in dem Augenblicke, als die Heiligen des Parlaments in heftigster Erregung über die Bedrohung ihrer kontinentalen Herrschaftsgelüste waren, und hier, im Mittelpunkte demokratischer Gärung, wo Frömmigkeit und Gesetzlosigkeit, Unduldsamkeit und wilder Freiheitsdrang die Geschichte und Geschicke Englands machten, durfte es da wundernehmen, wenn in die religiösen Freiheitsträume von Männern, denen die eigenen persönlichen Eingebungen Gesetz und Maß waren, sich andere von einer politischen Befreiung schlichen? Hoffnungen einer staatlichen Erneuerung, die Fatamorgana eines radikalen Republikanismus, denen dies durch den Zuzug der Ranters, Baptisten, Quintomonarchianer gehobene und gestärkte Quäkertum neue Schwungkraft zu verleihen wie geschaffen war. Seit etwa 1654 spannt die Seele dieser Männer ihre Flügel weit aus, und der von den Brauseköpfen ihr gegebene große Zug universaler Tendenz drängt sie in eine Erhöhung religiös politischen Lebens, die sich wie über Nacht in die radikalsten Ziele in Staat und Kirche verliert, in Gedanken und Ausblicke, die weit über die Linien der Foxischen hinausgingen. In diesen bewegten Jahren treten Männer hervor, die einen neuen Ton in die erste biblische Innigkeit bringen, aus der Sprache Kanaans in die einer ausschweifenden politischen Freiheit hinübergleiten, auf Rechte und Freiheiten als den Preis für das im Kriege vergossene Blut dringen (vgl. Pyots Briefe Jour. 335) und in die offene Gegnerschaft gegen Cromwell hineindrängen: eine bewußte, vor Gewaltthat und Blutvergießen nicht mehr zurückschreckende Fronde gegen den Puritaner und Protektor und unter allen Sekten der Mystik die letzte, die noch einmal um die gewaltsame Verwirklichung der täuferischen Schwärmerei des 16. Jahrhunderts sich bemühte. Die von rücksichtslosem Thatendurst getriebenen Freunde, leidenschaftliche Naturen, wie Sturm- und Drangjahre sie schaffen, nehmen Fox die Zügel aus der Hand und drängen ihn hinter seine verwilderten Mitstreiter zurück. — Seit etwa 1653 mehren sich die öffentlichen Klagen über Unerträgliches. Wilde Schreier, unbotmäßig gegen die „Priester und Richter", die

sie, wie vom Teufel besessen, niederschreien (Baillie, Letters III 23), drängen sich vor und zahlen, was ihre Brüder erduldet, heim; in den „Meetings der Tausende" lassen sie sich hinreißen, mit der blutigen Entscheidung zu drohen (Thurloe, St. P VI 107 29. Dezember 1657: ere long we should have our bellies full of blood). General Monk, der sie in großen Zahlen in der Armee, besonders in den schottischen Regimentern vorfand, wo sie die Soldaten zum Ungehorsam zu verleiten suchten (Thurloe II, 168; 708; 811), nennt sie „die größte Gefahr für das Heer"; weder zum Gehorchen noch zum Befehlen seien sie geschickt und bereit, bei der ersten Gelegenheit einen Aufstand hervorzurufen (Thurloe VI 136).

Viel gefährlicher aber für die Sache des Quäkertums wurde die aberwitzige Ekstase der religiösen Propheten. Manche lagen tagelang in Zuckungen, andere fasteten bis zur Erschöpfung und ließen sich wie tot vom Platze tragen; wieder andere rissen sich in symbolischer Andeutung ihrer Wiedergeburt die Kleider vom Leibe, und in Salem und Newbury (Mass.) traten Frauen nackt in den Straßen und Kirchen auf und predigten gegen Tyrannen und Unterdrücker: „Komm herab, du Tier, du Heuchler, du Hund, du Diener des Antichrist und Brut Ismaels". Gleichzeitig begannen unvermittelt und unvorbereitet Missionsfahrten nach aller Welt Enden, die naturgemäß von Erfolg nicht begleitet waren und den Traum von einem „Siegeslauf der Gnade" durch alle Welt vernichteten.

Von schlimmster Wirkung indes wurde die greuliche Verirrung eines Mannes aus F.s nächstem Freundeskreise. Jakob Naylor, 1654 noch das Haupt der Quäker in London, ging im folgenden Jahre nach dem englischen Südwesten, nahm im Gefängnis von Exeter, wahrscheinlich unter den Peinigungen der Haft geistig geschwächt, die Huldigungen einer Anzahl verrückter Weiber an, ließ sich als den ewigen König und Schönsten unter den Menschenkindern feiern und setzte, um durch eine entschlossene That unter der leicht beweglichen, zu schwärmerischen Ausschreitungen neigenden Bevölkerung von Bristol den Sieg seiner Sache in die Wege zu leiten, den feierlichen Einzug in die Stadt durch. Als er nahte, streuten Frauen und Kinder Zweige und Kleider auf den Weg, zahllose Scharen fielen vor ihm nieder und küßten ihm die Füße unter dem brausenden Jubelruf: Hosiannah, der da kommt im Namen des Herrn. Das Militär aber machte der Sache kurzerhand ein Ende, schleppte den König von Zion nach London vors Parlament, mit ihm 3 verzückte Weiber, die fortfuhren, ihm im Kerker göttliche Ehre zu erweisen. Er selbst gab vor der Parlamentskommission, was geschehen, freimütig zu und behauptete nach wie vor, daß er Gottes Sohn sei: „es giebt nur einen und das, was in mir geboren ist, ist der König von Israel" Nach widerlichen Verhandlungen wurde er am 16. Dezember als „guilty of horrid blasphemy" zu einer Strafe verurteilt, die furchtbarer als der Tod war: er wurde am 18. Dezember stundenlang am Pranger gegeißelt, seine Zunge mit einem glühenden Eisen durchbohrt, und in diesem qualvollen Zustande wurde er vom Henker unter der Geißel von Westminster nach Old Exchange (City) getrieben, wo ein B(lasphemy) auf seine Stirn eingebrannt wurde. — F. hat für die widerwärtige Einzugsparodie kein tadelndes Wort gefunden; nur das Beiwerk hat er mit zögerndem Tadel preisgegeben. In einer Beschwerde an das Parlament protestierte er gegen N.s Bestrafung und suchte die Anbetung und daß Naylor sich Gottes Sohn genannt, zu rechtfertigen (Letters 46), während dieser selbst später (1660) in Reue über das Geschehene seine That als „in der Nacht der Versuchung und in der Schande der Finsternis geboren" bezeichnete (Jour. 346). Sie war nicht bloß die Ausgeburt des fiebernden Gehirns eines Einzelnen, sondern wird, wie von den Parlamentsrichtern und Naylors Freunden (Copies of some Papers etc. vgl. Rob. Rich in den Gothaer Quäkerschriften, Weingarten 269), auch von den späteren Quäkern auf die Rechnung der Gemeinde gesetzt.

Auf F. selbst hat der Ausgang ernüchternd gewirkt (Hodgkin, Fox 1896, S. 143) und ihn zu der Erkenntnis geführt, daß die Lehre vom Innern Licht, mit der seine Sache stand und fiel, auf die gefährlichen Abwege eines geistlichen Rausches führte und „ihre Korrektur am Leben und dem Worte des geschichtlichen Christus zu suchen" habe. Thatsächlich treten in seinen späteren Konflikten mit den Behörden die alten Anklagen auf zügellose, blasphemische Sprache fast ganz zurück; als einige Jahre nachher einer seiner ersten Genossen ihm tadelnd vorhielt, daß „sein Auftreten ein anderes geworden sei", wies er ihn ab mit den Worten, die Änderung liege in ihm selbst (Hodgkin 144). Naylor hatte nicht nur „den Sinn vieler Freunde in Verwirrung gebracht" (Letters 228), sondern der Sache auch die Teilnahme der Fernerstehenden entzogen. „Obgleich einige

Freunde", schreibt Henry Hare, ein quäkerisch gesinnter Staatsgeistlicher jener Zeit, „gute und aufrichtige Männer sein mögen, bin ich doch überzeugt, daß die Mehrheit noch überspannt und verdüstert (melancholy) ist"

Nach den fiebernden Übertreibungen setzte infolgedes eine gesunde Mäßigung ein. Seit Cromwells Rücktritt vom Protektorat wurden die Gemüter vollends ernüchtert. Die erste Periode des jungen Quäkertums, das von Illusionen geblendet, nicht verstanden hatte, in den harten Thatsachen des Lebens den Zug seiner Wahrheit und Größe zu verstehen, schließt im Jahre 1660, in dem eine Petition an Karl II. nicht weniger als 3170 Quäker als z. Z. in Haft befindlich bezeichnet, mit einer entschiedenen Wendung zur Besonnenheit ab, in der die Gewähr einer größeren Zukunft beschlossen war.

II. Im Herrenhause von Swarthmoor, an das die Hoffnungen auf ein Besseres, Stetigeres sich knüpften, wurden die ersten erfolgreichen Versuche zur Organisation der jungen Gemeinde gemacht. Die Staatskirchlichen unter dem Druck ihrer „Priester" blieben murrend fern, aber aus allen Denominationen, besonders aus den Kreisen der Independenten, Ranters und Baptisten ergoß sich eine geistliche Flut in die neue Gemeinschaft. Es geschah dies aus einer inneren Notwendigkeit heraus, weil F.s atomistisches Kirchenprinzip, das das religiöse Subjekt in Gegensatz zur geschichtlichen Kontinuität, zur bindenden Norm und Formel setzte, sich als letzte Folgerung aus dem von jenen Kreisen gehegten enthusiastischen Grundgedanken eines rein geistigen, freien Idealbundes mit dem unsichtbaren Haupte Christo ergab. Wie eine reife Frucht, die die schwere Zeit gereift, fallen diese Männer F. in den Schoß. Anthony Pearson, Samuel Fisher, Rich. Farnworth, James Naylor, Will. Caton, der begeisterte Edw. Dring, Amos Stodard, Gervase Benson, Alex. Delamain, Edw. Pyot u. a. schlossen sich der Swarthmoor-Gemeinde als „die ersten Freunde" an. Das Feuer der jungen Liebe machte diese Enthusiasten nicht nur zu Anhängern, sondern zu begeisterten Aposteln der neuen Idee: ihrer Arbeit verdankt die Sekte neben Fox ihre innere Festigung.

Von Swarthmoor, „dem Herrnhut der Quäker", gehen die neuen Kräfte aus, die, wie wir gleich sehen werden, zugleich nach außen zu mäßigen und innerlich zu binden versuchten. In einem Schreiben der Brüder in London an die nördlichen Freunde sind die ersten Zeichen einer Einkehr wahrnehmbar (1659). In Swarthmoor wurden dann die Grundlinien einer Gemeindeorganisation gelegt. Ein regelmäßiger Gottesdienst an jedem „Ersttage" der Woche wurde eingerichtet, Vorschriften über die Eheschließung ohne Trauung, über die Handhabung einer echt evangelischen Kranken-, Waisen- und Armenpflege gegeben und die regelmäßigen Monats-, Vierteljahrs- und Jahresversammlungen wie das Silent Meeting, in dem ihr Grundgedanke vom Innern Licht sich am charakteristischsten auswirkt, festgesetzt (Letters of Early Friends 312). Von hier ging die erste geregelte Mission aus, hier fanden die Wanderprediger nach der Arbeit Ruhe und neue Kraft, und hier liefen die erst über die Grafschaften, dann über England und die Welt geworfenen Fäden der Organisation zusammen.

Der Einheitsgedanke aber wirkte Sichtung, Sammlung und Erhebung. Der äußere Aufschwung der Gemeinde setzte ein. Das Missionswerk wuchs. Im Jahre 1652 zogen 25, zwei Jahre später schon 60 Wanderprediger durchs Land. Nachdem London als wichtigstes Arbeitsfeld in Angriff genommen war, widerstand auch die Parlamentsarmee nicht länger. Gervase Benson, ein Oberst Cromwells, verlangte, als F. (1652) in Carlisle zum Tode verurteilt war, vom Parlamente der Heiligen seine Freigabe. Ihm schlossen sich 1654 die Parlamentssoldaten Stodard und Dring, auch Naylor an. Während anfangs nur arme Leute, Handwerker und Arbeiter gewonnen wurden, folgten die mittleren Stände. „Hunderte sind gläubig geworden, das Werk des Herrn geht glorreich fort", schrieb Burrough 1656 (Letters 19). Schon ein Jahr vorher hatte der französische Gesandte in London nach Paris berichtet: there is a new sect here on foot whom they call Quakers . and their number is considerable (Thurloe, State Papers III 121). Jetzt führten die Nöte und Erregungen der politischen Reichslage — Cromwells nahendes Ende — der Gemeinde neue Männer zu, die die von F. noch unbewußt vertretene Idee eines die ganze Welt umfassenden Gottesreiches zur Forderung formulierten und ihre Begeisterung an seinem Feuer entzündeten. Und das große Ziel löste in ihrer Seele die verhaltenen Kräfte, die in jenen Jahren der entfesselten religiösen und politischen Strebungen fast wie in natürlicher Entwickelung ins Uebermaß gerieten und von den Verheißungen der Zukunft sich auf bedrohte Wege drängen ließen.

Zwar brachte die Restauration dem Haupte der Gemeinschaft neue Gefahren nach mehr als einer Seite hin. Auf die Anklage, daß er ein Friedensbrecher sei, Aufstände

anzettele und das ganze Königreich in Blut stürze, wurde er in das Gefängnis des Schlosses zu Lancaster geworfen, nach mehreren Monaten aber auf Grund der Habeas-Corpus-Akte befreit, nach London zur persönlichen Vertretung seiner Sache gesandt und dort auf besonderen Befehl Karls II. zugleich mit 700 anderen gefangenen Quäkern in Freiheit gesetzt. Das wahnsinnige Unternehmen Venners mit seinen Quintomonarchianern brachte ihm und seinen Freunden infolge ihrer Eidesverweigerung neue Verfolgungen. Von 1664—66, fast 3 Jahre lang, wurde er in strenger und grausamer Haft gehalten; als er die Freiheit wieder erlangt, ging er nach Swarthmoor zurück und wandte von hier aus von neuem seine Kräfte der inneren Befestigung der unter den Verfolgungen immer mehr aufblühenden Gesellschaft, namentlich den Unterrichts- und Erziehungsfragen zu, heiratete (28. August 1669) Margarete Fell (geb. 1615, gest. 1702), die inzwischen ihren Gatten verloren, und unter den schweren Stürmen des Jahres 1670, welche im wesentlichen allein von den Quäkern getragen wurden, ging er nach London, um den Seinen durch Trost und Mahnung beizustehen.

Aber soweit die Auseinandersetzungen mit der staatlichen Gewalt und die äußeren Arbeiten des Bundes in Frage kommen, trat er von 1666 an vor den Männern der That zurück. In dem Berichte, der dem Kurzen Parlament über die quäkerischen Ausschreitungen vorgelegt wurde, war Fox' Name noch nicht genannt (Jour. of the House of Commons, 30. Dezember 1654). Aber hinter den staatsgefährlichen Gedanken, die den Schwur vor Gericht (Jour. 521) und das Recht des Kriegs gerade in den Jahren verboten, die jene heilige Armee „mit dem Lobe Gottes auf den Lippen und dem Schwerte in den Händen" geschaffen und zur blutigen Richterin über eine 800 Jahre alte Monarchie gemacht, stand zuletzt niemand anders als F. Er hat freilich den Eisenseiten des Protektors gepredigt und sie niemals aufgefordert, die Waffen niederzulegen; das aber war weniger Verzicht auf eine grundsätzliche Forderung als Zugeständnis an den wilden Kriegergeist der Zeit.

Mit Cromwell ist er persönlich zweimal in Berührung gekommen. Daß die Begegnung jedesmal freundlich war, darf in dem tiefen Eindruck, den beide Männer aufeinander gemacht, gesucht werden. „Wenn ich und du", sagte ihm Cromwell, bei dem F. als royalistischer Verschwörer (Jour. 534) verklagt war (Februar 1655), „nur eine Stunde zusammen wären, würden wir einander bald näher sein. Komm noch einmal wieder" Dies geschah ein Jahr später, als F. „in der Kraft Gottes" Cromwell, von dessen monarchischen Gelüsten damals die ersten Gerüchte durchs Land schwirrten, aufforderte, „die Krone zu den Füßen Jesu niederzulegen" (Jour. 346). Beide kamen darüber in erhitzte Auseinandersetzungen, und Cromwell, der das Licht Foxens als identisch mit der natürlichen Stimme des Gewissens behauptete, entließ F. mit den im Scherze gesprochenen Worten: „Ich werde einmal ebenso hoch stehen wie du" (Hodgkin, Fox 145). Auch in der Folgezeit blieb der Protektor F. freundlich gesinnt und nahm seine Beschwerden über die Bedrückungen der Quäker freundlich an. Aber die Verhältnisse waren stärker als seine persönlichen Neigungen; als die religiös-politischen Bestrebungen der Quäker mit zunehmender Entschiedenheit und Schärfe der Regierung des Protektors entgegentraten, waren neue Belästigungen die puritanische Antwort.

F. indes ging in der Verfolgung seiner Ziele ruhig seinen Weg. Margarete Fell hatte schon vor der Verbindung mit Fox ihren schloßartigen Landsitz mit zahlreichen und geräumigen Gelassen für die organisatorischen Unternehmungen hergegeben. Hier wurden die ersten Generalversammlungen der Freunde abgehalten erst monatlich, dann jährlich (Jour. 171), und bald darauf wurde von Margarete Fell, der „Gräfin Huntington des Quäkertums", das Bethaus durch einen großen Anbau erweitert. Hier liefen die Fäden der weitverzweigten Korrespondenz zusammen, die in die Propaganda Einheit und System brachte, und neue Begeisterung und Kraft floß von diesem Quellborn aus in die Lande. Mit dem Erfolge aber wuchs Ausblick und Hoffnung. Nachdem das schwierige London nicht mehr widerstrebte und der erste Grundbau auf den engeren Linien zum Abschluß gekommen war, erkannte auch F., daß Aufriß und Weiterbau einer Universalkirche, die je und dann in seinen ersten Visionen als Grundgedanke und Ziel aufgetreten war, die Aufgabe sein müsse. (Grubb, Present Position S. 10: Fox had no idea of fouding a new sect, sondern to bring over the great body of Christians to their view.)

Um die Idee einer Weltkirche zu verwirklichen, unternahm er Ende 1670 seine Reise nach Westindien, Barbadoes, Jamaika und dem nordamerikanischen Kontinent. Diese Reise ist in doppelter Beziehung von Wichtigkeit geworden. Auf der langen Seereise trat

ihm zum erstenmale der Gedanke der Sklavenbefreiung, der nachher von seinen Nachfolgern kraftvoll vertreten wurde, vor die Seele; zum andern gab ihm die Muße in Barbadoes Gelegenheit zur Niederschrift seiner religiösen Überzeugungen, wobei er ihr Verhältnis zu den christlichen Hauptlehren besprach und mit besonderem Nachdruck dem Vorwurfe socinianischer Ketzerei entgegentrat. 1673 kehrte er nach England zurück — in den Kerker, aus dem er erst nach 14monatlicher Haft, nur infolge eines Formfehlers im Verurteilungsdekret, befreit wurde.

Mit dem Jahre 1677 schließen endlich die persönlichen Belästigungen; mit Penn und Barclay unternahm er seine zweite Missionsreise nach Holland und Deutschland, aber seine Propaganda für die Sache des Quäkertums war von geringem und nur vorübergehendem Erfolge begleitet. Die kleinen Gemeinden in Emden, Hamburg, Altona, Danzig, Griesheim bei Worms konnten sich nicht lange halten. Auch der viel später, erst 1786 in Friedensthal bei Pyrmont zusammengetretenen Gemeinde fehlten von vornherein die Bedingungen eines günstigen Gedeihens (vgl. Schröckh, KG IX, 344; über die Gemeinde in Danzig vgl. Hartknoch, Preuß. K.).

Sein Lebensabend war ein heiterer; die letzten 15 Jahre hat er in regem persönlichen und brieflichen Verkehr mit seinen Freunden in zwei Erdteilen verbracht, bis er gelegentlich einer Predigt im Januar 1691 sich eine Erkältung zuzog, deren Folgen schon nach 2 Tagen, den 13. Januar, seinen Tod herbeiführten. „Fraget nicht nach meinem Befinden", sagte er mit schwacher Stimme einige Minuten vor seinem Tode den Freunden, die ihn umstanden, „Alles ist gut, der Same des Herrn herrscht über Alles, auch über den Tod" Am 16. Januar wurde er in Bunhill Fields begraben.

Von den Seinen wird F. in überschwänglicher Weise gepriesen; das Auge für seine Unvollkommenheiten ist ihnen getrübt. Daß große Gewalten in seiner Natur ruhten, die nicht an den Maßen der Gegenwart gemessen werden dürfen, die pietätlos und nüchtern eine Menge feiner Bindungen gelöst und über Wert und Unwert großer Menschen und großer Ziele der Vergangenheit und ihrer Unterströmungen das Urteil sich hat trüben lassen, unterliegt keinem Zweifel. Er trägt, so ist mit Recht gesagt worden, in seiner Seele paulinische Züge. Wenn man seine Briefe liest, vermag man sich dem Banne seiner religiösen Innerlichkeit, seiner leidenschaftlichen Glut, herzgewinnenden Güte, unüberwindlichen Willensstärke und selbstlosen Hingabe an sein großes Ziel nicht zu entziehen. Gewiß, er war weder Denker noch Gelehrter, noch hatte er einen wesentlichen Anteil am Bildungsgute seiner Zeit. Ein Schwärmer, wie Paulus ein Schwärmer war, aber ohne dessen Aufgeschlossenheit für die Lebenswirklichkeiten, ein Mann, dessen Seele in Visionen und Verzückungen lebt und von Ewigkeitskräften bewegt wird. Er vernimmt unsagbare Worte, die sich ihm bald in Seufzern und Anklagen, bald in Jubeltönen auf die Lippen drängen. Er nennt es den Geist Gottes, Christus, Gnade, aber es ist „nicht ein trauliches Licht, das alles mit seinem milden Scheine übergießt, sondern brennt wie verzehrend Feuer, das nicht zur Ruhe kommen will" Von brennendem Eifer um die Sache Gottes wird er in unstetes Wandern, in Nöte und Gefahren getrieben, und unter dem Druck dieses Zwanges verläßt er Elternhaus und Verwandtschaft und zerreißt die Gemeinschaftsbande, unter die die Natur ihn gestellt. Unheimliche Gewalten reißen ihn zu leidenschaftlicher Sprache und haßvollem Fluche, je und dann zu eitlem Rühmen fort. Er kann es nicht anders; nicht er redet, der Geist treibt ihn willenlos. Gesichte und Offenbarungen jagen ihn in zwei Erdteile, und alle Entbehrungen erträgt er mit dem Aufblick nach oben: „ein Mann, der sein ganzes Leben dem Dienste Gottes geopfert", der im Bewußtsein seiner Sendung auf den Genuß und den Schmuck des Lebens verzichtet, um die Aufgabe seines Lebens zu erfüllen. —

Wir sind der Entwickelung der Gemeinde, die mit der Wiederherstellung des Königtums in England in nüchternere Bahnen einlenkte, vorausgeeilt. Als Karl II. zurückkehrte, begrüßte ihn F. in einem öffentlichen Schreiben, dem es an Entschiedenheit nicht fehlte — der Fall Karls I. wird als Gericht Gottes über seine Sünden bezeichnet (A noble Salutation etc. in der Gothaischen Sammlung S. 5) —, aber der Unterton des Grußes ist ein anderer; einem unvergänglichen Königtume soll ihr Kampf gelten, es soll ein Kampf sein nicht mit den Waffen der Welt, sondern des Geistes (A brief Declaration, 1660 anonym gedruckt), wobei es für den Geist, der sie treibt, bezeichnend ist, daß sie auch in dieser Zeit der beginnenden Ruhe von der Aufstellung eines Bekenntnisses, das für die schwankenden Gesellschaftsverhältnisse das notwendige Ferment hätte werden können, das sie aber freilich auch an äußere Formeln gebunden hätte, absehen. So kam es, daß diese der Ausbildung und Pflege eines bestimmten Lehrbegriffs und den geschicht-

lichen Faktoren des Christentums gleichgültig gegenüberstehende Gesellschaft die ihr beiwohnende Kraft den Fragen der Sittlichkeit, der praktischen Frömmigkeit und des inneren Gemeindelebens zuwandte. Aber die auf den neuen König gesetzten Hoffnungen erfüllten sich nicht. Er hatte, als er den englischen Boden wieder betrat, Gewissens- und Religionsfreiheit versprochen und die Zusage bei seiner Krönung wiederholt. Die Verfolgungen aber entzündeten sich von neuem, nicht an dem enthusiastischen Sturmgeist der fünfziger Jahre, sondern an den praktischen Fragen des Suprematseides und des Zehnten, den die Quäker grundsätzlich verweigerten; es kehren die alten Klagen, daß sie vor dem königl. Richter das Haupt nicht entblößten, wieder, und der Gegenstoß erfolgte mit brutaler Gewalt.

Das Schwerste aber kam im Jahre 1664 über die Gemeinde. Als Geld- und Leibesstrafen ihnen den Suprematseid nicht abzwingen konnten, wurden sie unter Konfiskation aller Güter zur Auswanderung nach Westindien gezwungen. Der nun einsetzende litterarische Streit um das Recht oder Unrecht dieser Maßregel brachte zwar neue harte Verfolgungen, aber zugleich eine Märtyrerfreudigkeit und überzeugtes Beharren, daß man mit den wahnwitzigen Ausschreitungen der fünfziger Jahre einigermaßen versöhnt wird. Die Läuterung der Geister setzt ein und giebt die Gewähr einer Zukunft.

In William Penn, der in diesen Jahren (1668) für die Freunde gewonnen wurde, gewinnt das zur Besonnenheit zurückkehrende Quäkertum seine edelste Ausprägung. Hat er, der Aristokrat, auch nicht wie die Gräfin Huntingdon den Methodismus, das Quäkertum salonfähig gemacht, so hat er ihm doch eine neue Heimat gewonnen, in welcher alle Voraussetzungen einer günstigen, dem Grundgedanken der Gesellschaft entsprechenden Entwickelung gegeben waren.

Am 14. Oktober 1641 wurde Penn zu London geboren, der Sohn Sir William Penns, eines angesehenen Admirals, der Cromwell, dann Karl II. gedient und durch die Eroberung Jamaikas sich einen Namen gemacht. Nach einer glücklichen Jugend trat er in seinem 15. Jahre ins Christ-Church-College, Oxford, ein. Hier gewann Thomas Loe, ein Quäker, durch seine Predigten Einfluß auf den stattlichen und begabten jungen Mann, dessen Sympathien bis dahin den Presbyterianern zugewendet gewesen waren. Damit war seinem inneren Leben eine bestimmte Richtung gegeben. Um ihn durch die Zerstreuungen einer Reise von der quäkerischen Caprice zu heilen, schickte Sir William ihn auf 2 Jahre nach Frankreich. Aber das Paris Ludwigs XIV zog den ernsten jungen Mann nicht an; er kehrte 1664, nachdem er noch Oberitalien (bis Turin) besucht, nach England zurück — ohne den vom Vater gewünschten Erfolg. Um sich mit dem englischen Recht bekannt zu machen, nahm er an den Kursen in Lincolns Inn teil, ging aber schon 1666 nach Irland und übernahm dort die Verwaltung eines väterlichen Gutes. In Cork traf er nach langer Trennung wieder mit Th. Loe zusammen, der ihn vollends seinem Ideale gewann und den schwankenden Impulsen des Jünglings die entscheidende Richtung gab. An diesem hochbegabten, vornehm und feingebildeten Manne, der nach Ranke im vollen Besitze der Bildung seines Jahrhunderts war, machte das Quäkertum unbestritten die glänzendste Erwerbung des ganzen Jahrhunderts. Penns Wandlung war eine vollständige; nicht um einen Wechsel kirchlicher Anschauungen, den Austausch presbyterianischer oder bischöflicher gegen quäkerische Überzeugungen handelte es sich bei ihm; er wurde von Grund aus ein anderer, ein im tiefsten Grund der Seele aufrichtiger Christ: ein Mann von weiten Anschauungen und von vornehmer Gesinnung, den zugleich eine glänzende Allgemeinbildung, der Schmuck edler Humanität und ein Zug zu philosophischer Abstraktion vor Fox und den ersten Quäkern, in denen die intellektuelle Seite der Lebensbetrachtung zurücktrat, auszeichnete. Die „Religion dieses Mannes reichte über den Begriff seiner Sekte hinaus"; er stellt in seiner Person die Verbindung ebenso entschiedener wie warmherziger Frömmigkeit mit der guten Sitte der Welt dar, die „einander nicht widersprechen"; bei allem Ernst liebenswürdig und geistreich im Umgang, voll anmutiger Einfälle, witzig im Gespräch und immer vom besten Ton (Ranke, Englische Geschichte II, 97).

Erst im Jahre 1668 trat er „offen und unwiderruflich" zur Gemeinde über. Er wurde sofort in ihre Bedrängnisse verwickelt, weil er „sich an einem Soldaten vergriffen", ins Gefängnis von Cork geworfen und nur durch die Fürsprache des Earl von Ormond daraus befreit. Sein Vater empfing ihn kalt. „Du magst duzen, wen du willst; ich will dich deinen Weg gehen lassen, wenn du den König, den Herzog von York und mich damit nicht belästigst" Aber als er auch in der Grußfrage dem Vater nicht zu Willen war, kam es zwischen beiden zur Trennung. Während die Mutter zum Sohne hielt, hat

sich der Admiral erst kurz vor seinem Tode (16. September 1679) in anerkennenden Worten über den Heldenmut des in der Verfolgung bewährten Sohnes mit diesem versöhnt und ihn zum alleinigen Erben seines großen Vermögens (16000 Pfd. Sterl. und eine Jahresrente von 1500 Pfd. Sterl.) und einer von der englischen Regierung anerkannten Forderung eingesetzt. Eine Streitschrift (The sandy Foundation shaken) brachte den jungen Penn abermals ins Gefängnis von Newgate, in dem er seine bekannteste Trostschrift No Cross no Crown schrieb. Nach 6 Monaten befreit, unternahm er mit Barclay und Fox im Jahre 1677 seine Reise nach dem Kontinent, die ihn in Verbindung mit den enthusiastischen Gemeinschaften des evangelischen Deutschlands und Hollands brachte. Sie führte ihn zuerst nach Amsterdam, von da nach Herford zu der geistvollen Äbtissin Elisabeth, die Coccejus und Carthesius, Leibnitz und Labadie zu ihren Freunden zählte; von ihr nach Kassel, nach Frankfurt a. M., wo er mit den pietistischen Kreisen Speners, nicht mit diesem selbst bekannt wurde, endlich nach den Generalstaaten, wo die Hoffnung, die Labadisten und Baptisten in die Bewegung hereinzuziehen, fehlschlug (vgl. Stoughton 125 ff.).

Die Mission auf dem europäischen Kontinent war erfolglos geblieben; in der neuen, nicht in der alten Welt winkten dem Quäkertum die Sterne der Zukunft. Schon 1676 hatte P. in Amerika einige kleinere Landstriche erworben, durch einen Freibrief (4. März 1681) belehnte Karl II. ihn zur Entschädigung für die oben erwähnte Forderung seines Vaters an den Staatsfiskus mit dem Lande westlich vom Delaware innerhalb von 5 Länge- und 3 Breitegraden (40—43). P., dem zu Ehren der waldreiche Landstrich Pennsylvanien genannt wurde, erhielt hier unumschränkte Regierungsgewalt, und der Reiz, diese Gewalt zum Besten seiner Mitmenschen nutzbar zu machen, erweiterte seinen Gesichtskreis insofern, als er Pennsylvanien nicht nur für den Freihafen seiner bedrängten Glaubensbrüder in Europa ansah, sondern auch die praktische Ausgestaltung seiner nationalökonomischen und politisch-religiösen Grundgedanken in einem wohlorganisierten Freistaate, der andern ein Muster sei, anstrebte. Am 5. September 1682 schiffte er sich in Deal nach Amerika ein, um sein „heiliges Experiment“ zu versuchen. Die dort vorhandene kleine Zahl von schwedischen und holländischen Kolonisten vermehrte sich rasch durch Zuwanderer aus den verschiedensten Teilen der alten Welt. Sie fanden allgemeine Duldung, Gewissensfreiheit und eine auf breiter demokratischer Grundlage basierte Staatsverfassung, Grundsätze, deren kräftigste Bethätigung P. vor allem in seiner Haltung den im Staate ansässigen Indianern gegenüber zeigte. Mit ihnen schloß er jenes berühmte Abkommen, das in der Weltgeschichte seinesgleichen nicht hat: le seul traité entre ces peuples et les Chrétiens qui n'ait point été iuré et qui n'ait point été rompu. Wie kein anderer Europäer, sagt Ranke (VI 101) von ihm, genoß er das Vertrauen der Söhne der Wildnis und wurde der Heros ihrer Traditionen.

Unter den Verwirrungen, die die Thronbesteigung Jakobs II. im Gefolge hatte, nach England zurückgekehrt, gewann er sofort am Hofe eine einflußreiche Stellung und wurde des Königs freimütiger und selbstloser Berater. Über sein Verhältnis zu dem katholisierenden Könige ist das geschichtliche Urteil nicht geklärt. Die Ansichten darüber sind von dem mehr eleganten und schlagfertigen als unparteiischen Macaulay formuliert worden. Als Penn dem Könige seine Dankbarkeit für die Entlassung von 1300 gefangenen Quäkern durch entschiedenes Eintreten für die Freiheit aller Konfessionen, also auch der Katholiken, zu bezeugen suchte, wurden Stimmen laut, die ihn der Hinneigung zum Katholicismus und der Teilnahme an royalistischen Intriguen ziehen. Macaulay insonderheit beschuldigt ihn der Teilnahme an schmutzigen Geldgeschäften, die mit der Verurteilung der Taunton Maids in Verbindung standen, und beruft sich, sofern sein politischer Charakter in Frage kam, auf einen vom vertriebenen König an P. gerichteten und bei diesem aufgefundenen Brief, in dem der König sich auf die Gesinnung P.s gegen ihn beruft und ihn zu politischen Diensten in seinem Interesse auffordert. — Was das erste anbetrifft, so liegt eine Namensverwechslung mit einem gewissen George Penne vor. Übrigens kann aus dem Briefe Sunderlands an „Mr. Pen“ (13. Februar 1685), auf welchen Macaulay seine Anklage gründet, auf eine Schuld, d. h. die Annahme des Auftrags der Hofdamen und Eintreten für ihre Sache, in keiner Weise geschlossen werden (Stoughton, W. P. 217—18; Ranke VI, 99). — Was die hochverräterische Korrespondenz Penns mit dem vertriebenen Könige angeht, so hat die in der Sache berufene kgl. Kommission die auf Hochverrat erhobene Anklage nicht anerkannt und P. freigegeben. Dennoch wurde er (14. März 1692) auf den bloßen „Verdacht hochverräterischer Umtriebe“ durch einen Akt königlicher Willkür seines Eigentumsrechts auf Pennsylvanien verlustig erklärt und dadurch wirtschaftlich ruiniert. Ebenso haben die späteren Anklagen, er habe

den Versuch, Jakob nach London zurückzuführen, vorbereitet (Nov. 1693), eine Schuld für ihn nicht ergeben. Daß P. in einem Brief Jakob aufgefordert habe, den Krieg mit 30000 Mann nach Irland zu tragen (Macaulay), ist **a priori** unwahrscheinlich, weil jeder militärische Rat eine quäkerische Unmöglichkeit wäre. Erst als durch eignen Willensentschluß des Königs (20. August 1694) Pennsylvanien seinem rechtmäßigen Besitzer zurückgegeben war, — P. hatte inzwischen (Febr. 1694) seine über alles geliebte erste Frau und zwei Jahre später seinen hoffnungsvollen Sohn Springett in ein frühes Grab sinken sehen, — begannen die dunklen Wolken, die ihn unter diesen Verdächtigungen unheilschwer bedrohten, in etwas zu weichen.

Mit seiner zweiten Frau (Hanna Callowhill), seiner Tochter Lätitia und James Logan, seinem hochbegabten, energischen Sekretär, ging er, um die Ordnung der Kolonie in die eigene Hand zu nehmen, zum zweiten male nach Amerika. Am 30. November 1699 landete er am Delaware. Aber er fand ein anderes Land und andere Quäker. Schon der Willkomm zeigte, daß ein neuer Geist aufgekommen: in Chester salutierte man den Gouverneur mit zwei Kanonenschüssen, deren einer einem jungen Mann den Arm zerschmetterte. Sonst überall im Lande Unzufriedenheit, die Quäker untereinander in Parteien gespalten, im Hader mit den fremden Kolonisten, die Ansiedler argwöhnisch gegen ihren Herrn und jedem, auch dem berechtigten Anspruche gegenüber störrisch; dazu forderte das gelbe Fieber täglich seine Opfer. — In Philadelphia begannen die Gegensätze gleich am ersten Tage sich fühlbar zu machen. Zum vollen Ausbruch kam schließlich der Konflikt, als P. die Aufhebung der Sklaverei durchzusetzen suchte; erst fand er Schwierigkeiten, dann offenen Widerstand. In Germantown, das von Franz Daniel Pastorius, einem deutschen Quäker, gegründet war, hatten die Freunde schon 1688 die Aufhebung der Sklaverei als christlichen Grundsätzen entsprechend gefordert. Ein Gemeindebeschluß von Philadelphia 1696 verbot den Kauf, Verkauf und das Halten von Sklaven. Diesen Gedanken verfolgte P. weiter, noch nicht im Sinne der späteren Emanzipation, sondern durch stufenweise Einordnung der Sklaven in das quäkerische Gemeindeleben: sie sollten religiösen Unterricht haben, Heirat sollte ihnen erlaubt, Vielweiberei und Ehebruch streng untersagt sein, Belohnungen für gutes Betragen ausgesetzt, endlich die Strafbestimmungen für widerspenstige Sklaven geregelt werden. Im Januar und Juni 1700 trat er mit diesen Vorschlägen hervor, fand aber entschiedenen Widerstand bei den Kolonisten; nicht einmal die Quäker nahmen sie an. Der Verteilungsmodus der Landeseinkünfte führte zu neuem Zwist, und P.s freundlicher Verkehr mit den Indianern begegnete dem neidischen Argwohn seiner ländergierigen Kolonisten. Als schließlich durch einen königlichen Brief die Aufforderung kam, daß die Quäker Pennsylvaniens sich mit den anderen Ansiedlern vereinigen sollten, zu gemeinsamer Abwehr auf der Grenze von New-York ein Fort zu bauen, und damit einer der quäkerischen Hauptgrundsätze zu fallen drohte, entschloß sich P., zur Ordnung der Angelegenheit noch einmal nach England zu gehen. — Aber auch hier schlugen seine Unternehmungen fehl, obgleich die Königin Anna, die zwei Monate nach seiner Ankunft den englischen Thron bestieg, ihm persönlich wohlgesinnt war. Aus Amerika kamen neue betrübende Posten: die Ansiedler im Widerstand gegen den neuen Gouverneur; Logan verhaftet; Penns Sohn, William, durch leichtfertige Gesellschaft verdorben und den quäkerischen Grundsätzen untreu gemacht; Maskeraden, Tänze, nächtliche Vergnügungen auf der Straße, an denen sich junge Mädchen beteiligten, und der Sohn und Erbe William Penns das Haupt der Orgien.

Endlich brach ein dritter Sturm den Lebensbaum des alten Mannes, der nach dem Scheitern seiner weitausgreifenden Hoffnungen sich nur mühsam aufrecht erhalten. P. hatte von seinem Oberverwalter Philipp Ford, ohne seinen Freunden davon zu sagen, eine Summe von 2800 Pfd. Sterl. geborgt und als Sicherheit seinen Grundbesitz in Pennsylvanien schriftlich verpfändet. Nachdem er die Summe abbezahlt, hatte er es vernachlässigt, den Pfandschein zu vernichten. Mit diesem traten ein Sohn und die Witwe des verstorbenen Ford P. entgegen, indem sie eine Kapital- und Zinsforderung von 14000 Pfd. Sterl. erhoben und schließlich selbst an die Königin Anna um die Einsetzung in das Eigentumsrecht des Staates Pennsylvanien zu petitionieren wagten. Auf andere Bedrängnisse, die ihn in seiner eigenen Familie trafen, kann ich des Näheren nicht eingehen. Infolge des Fordschen Handels wurde P. $^3/_4$ Jahre in Old Bailey gefangen gesetzt; hier traf ihn ein Schlaganfall, der ihm das Gedächtnis und nach 6jährigem Leiden das Leben nahm, am 29. Juli 1718; in Jordans (Buckinghamshire) wurde er neben seiner Frau und seinem Sohne Springett begraben. — In das freudlose Dämmerleben seines letzten Siechtums fiel als ein letzter Lichtstrahl das von der Regierung von Penn-

sylvanien allen andern Staaten voran beschlossene Verbot der Einführung von Negersklaven. — Ihm ist es beschieden gewesen, den humanen Geist des Quäkertums und die politische Idee von dem Volke als der alleinigen Quelle der Herrschergewalt in der Verfassung Pennsylvaniens grundlegend durchzuführen und diese zum Vorbild der späteren Verfassungen Nordamerikas zu machen. Die Verwirklichung seines Lebensziels, die Einführung der religiös-politischen Freiheit als Grundgesetz alles staatlichen Lebens ist die letzte und größte That, in der das Quäkertum seinen weltgeschichtlichen Beruf bewährt hat. — Mit der Gründung Pennsylvaniens ist seine äußere und innere Entwickelung zum Abschluß gekommen. —

III. Nachdem die Deklaration der Gewissensfreiheit (1687) unter dem Scheine allgemeiner Toleranz den Zugang zu allen bürgerlichen und militärischen Ämtern den Katholiken aufgethan, um die Unterdrückung des Gesamtprotestantismus, des staatskirchlichen wie nonkonformistischen durchzusetzen, und ihrem Urheber Jakob II., der „drei Königreiche für die Messe eingesetzt und sie alle drei verloren", Thron und Krone gekostet, setzte die von Wilhelm III. mit dem Parlament vereinbarte Toleranzakte (1689) die staatskirchlichen Rechte und die Stellung der Dissenters im freiheitlichen Sinn fest und brachte alle Verfolgungen der Quäker endgiltig zum Abschluß. Nur die Weigerung des Zehnten, ihr Widerstreben gegen den Kriegsdienst stellte sie noch unter die Drohung des Kerkers, aber schadete ihnen, nachdem sie ihren grundsätzlichen Widerspruch in einem Schreiben an Wilhelm begründet, nicht mehr. Die Freiheit, eine Frucht zugleich ihrer unerschrockenen Treue in langen Verfolgungen und der ihnen günstigen politischen Entwickelung, löste ihre Kräfte für die Aufgaben des neuen Jahrhunderts von dem Banne, der sie bisher gehalten. Die Gemeindebildungen auf dem Kontinent führten im Verborgenen ein kümmerliches Dasein und waren ohne Bestand; die Hoffnung auf eine quäkerische Universalkirche und der Glaube, daß sie thatsächlich die Kirche seien, verflüchtigte sich. An ihre Stelle trat die Meinung, daß sie ein „peculiar people" seien; ihnen sei ein tieferer Einblick in die Geheimnisse Gottes gegeben, den zu bewahren sie als die ihnen eigentümliche Aufgabe anzusehen hätten. Von der politischen Bethätigung ihrer Kraft durch das Landesgesetz ausgeschlossen, in der Flucht vor allem eitlen Weltlichen, abhold der Musik und Kunst, ohne Verlangen nach wissenschaftlicher Arbeit, wandten sie sich in wesentlichen philanthropischen und kaufmännischen Unternehmungen zu. In England war ihre Zahl um die Wende des 17. Jahrhunderts ungeheuer gewachsen. „Sie schwärmen über drei Nationen und füllen unsere Kolonien", sagt ihr Gegner Leslie von ihnen (The Snake in the Grass, Lond. 1696, IV, 21); aber von da an beginnt der Abstieg. Leslie nennt 100 000, gleichzeitige Memoiren 50 000 (Dalrymple, Mem., Appendix I, 2, S. 39; die Zahlen über Geburten, Todesfälle und Eheschließungen vgl. bei Rowntree, Quakerism Past and Present, S. 70; die Höhe bilden die Jahre 1670—80: 9753 Geburten, 1042 Todesfälle, 2820 Ehen). Von 1730—60 tritt ein rascher Verfall ein, die 60 000 Quäker vom Jahre 1700 sind 1800 auf knapp 20 000 „in Großbritannien" gesunken (vgl. Grubb, Pres. Pos. S. 3); 1864 bezeichnet den Tiefstand mit 13 755 Mitgliedern; 1883 gab es in „England, Wales und Schottland" 15 219 „Mitglieder" (in Schottland nur 193), zu denen 5380 Besucher der Meetings (also Nichtmitglieder) kamen; in Irland lebten 2812 Mitglieder. Seit den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts zeigen indes die Zahlen eine stetige Vorwärtsbewegung, die mit 8,3 % für die Jahre 1890—99 dem Wachstum der Landesbevölkerung (9,6 %) etwa entspricht. In Amerika wurde um dieselbe Zeit ihre Zahl, alle Schattierungen des Bundes inbegriffen, auf 50—60 000 geschätzt, in Norwegen 200, in Frankreich 70—80, in Deutschland 50—60, in Australien und Neuseeland 5—600 Quäker. Nach den Angaben einer Londoner Quäkerzeitung (Friend) vom 6. Januar 1901 sind zur Zeit in Europa und Australien 20 000 Personen als Mitglieder eingetragen, zu denen 10 000 gelegentliche Besucher kommen, in Amerika 94 000 Mitglieder; die vom Bunde abgetrennten Hicksiten zählen 20 000 eingeschriebene Freunde.

Weder eine Lehre, die nicht reiner gedacht werden kann (Barclay, Inner Life S. 222) noch eine sehr freie demokratische Verfassung noch die opferfreudigste Hingabe an menschenfreundliche Aufgaben und an die Thaten reiner Liebe hat den Niedergang zu hemmen vermocht. Die Gründe dieses Verfalls, an denen das „heilige Experiment" gescheitert ist, sind in der rücksichtslosen Anwendung der staatlichen Ehegesetze, dem mangelnden Geschicke der Propaganda und dem Niedergang der salzlosen Laienpredigt zu suchen; it must be confessed, giebt selbst Grubb (Pres. Pos. S. 7) zu, that much of the impromptu preaching of the Quaker meetings is sadly weak; there

are cases in which self-willed and wrong-headed individuals insist on „easing their minds", even when the elders have urged them to forbear.

Ihre sittlich religiöse Größe aber haben sie der staunenden Welt in den Werken der Menschenliebe dargethan, deren begeisterte, im Erfolg bewährte Herolde sie im 18. Jahrhundert geworden sind. Aus dem Grundgedanken der christlichen Freiheit haben sie die Forderung der allgemeinen Menschenrechte erhoben und selbstlos verteidigt. Und man darf sagen, daß sie mit der Lösung dieser Aufgabe eine neue Kulturepoche in der Geschichte der Menschheit in die Wege geleitet haben, die fortwirken muß bis an ihr Ende: ein freies Menschentum für Millionen, denen weder vorher noch nachher der erleuchtetste politische Radikalismus die Morgengabe der Freiheit, die nur die Frucht des Christentums sein kann, gebracht hat. „Freiheit ist allgemeines Menschenrecht", hatte G. Fox den Ansiedlern in Amerika 1656 zugerufen und gefordert, daß die Herren und Aufseher die Neger nicht als Sklaven, sondern als Brüder behandelten und daß ihnen nach einer Reihe von Jahren die Freiheit geschenkt werde (Observ. of chr. doctr. 67).

Diesen Gedanken Foxens hat Penn weiter verfolgt. Im Jahre 1718 nahm ihn W. Burling auf und brachte ihn in einer Flugschrift zum erstenmal vor die Öffentlichkeit; seit 1727 wurde die Emanzipationsfrage zur Sache des gesamten Quäkertums gemacht, indem die jährlichen Generalversammlungen regelmäßig gegen die Sklaverei protestierten. Im Jahre 1731 hatte Anton Benezet, ein französischer Quäker, in Philadelphia die erste Schule für die Indianer, an der er selbst persönlichen Anteil nahm, gegründet, und in den vierziger Jahren erhob Benj. Lay seine Stimme aufs neue gegen die grausame Bedrückung der Schwarzen. Schon 1758, 14 Jahre bevor John Woolman nach England ging, um das Interesse der englischen Freunde an der Emanzipation zu gewinnen, hatten die Quäker die Beibehaltung der Sklaverei von seiten ihrer Religionsgenossen mit dem Ausschluß aus der Gesellschaft bedroht und damit die staatliche Aufhebung in Nordamerika zuerst durchgeführt. Erst Wilberforce, der 20 Jahre lang unausgesetzt, zum Teil in Gemeinschaft mit dem Quäker William Allen und dem Apologeten Clarkson, für das große Ziel gewirkt hatte, sah 1807 die Aufgabe seines Lebens erfüllt; aber er führte doch nur eine Forderung zum Abschluß, welche 100 Jahre früher von den Quäkern als ein großes weltgeschichtliches Ziel christlicher Liebe erkannt worden war.

Ebenso wandten sie ihre Kräfte den anderen Werken der inneren Mission, an den Armen, Kranken und Gefangenen zu; was Elisabeth Fry (s. d. A. Bd VI S. 308) für die Milderung des Loses der Gefangenen gethan, ist zum Teil noch im Gedächtnis der Mitlebenden. Andererseits nahmen sie die Ordnung ihrer inneren Angelegenheiten in die Hand: im Jahre 1737 wurde ein Armengesetz durchgebracht, durch das der Unterhalt der bedürftigen Mitglieder auf die Gesellschaft übertragen wurde; in den vierziger Jahren erschienen neue Bestimmungen, welche die Angelegenheiten des häuslichen und täglichen Lebens bis in die unbedeutendsten Einzelheiten ordneten. Aber der in diesem Jahrhundert zur Geltung gekommene Grundsatz der erblichen Mitgliedschaft (birthright membership), die in nuce auf Fox und Barclay („Wir werden Christen durch Geburt und Erziehung, nicht durch Bekehrung und Erneuerung des Geistes", Barclay, Inner Life 361) zurückging, machte sie den Grundsätzen des älteren Quäkertums vielfach untreu und bedrohte „durch Lauheit und Gewohnheit" die Kraft der bislang enggeschlossenen Gemeinde. Laxere Grundsätze nahmen allmählich überhand, die rigorose Abgeschlossenheit von den andern Kirchenkörpern wurde aufgegeben, und ein Zug nach Konformität mit der nichtquäkerischen Gesellschaft trat zu Tage. In Amerika nahmen die Fightings an den Befreiungskämpfen teil (Green, Mallock, Mifflin a. a.) und die Wet Quakers, die die strengeren Lebensformen der Gemeinde bekämpften, wurden zwar von den orthodoxen Dry Quakers aus den Gemeindeversammlungen ausgeschlossen, aber die Mitgliedschaft und der Zutritt zum Gottesdienst konnte ihnen nicht genommen werden.

Mit dem Staatskirchentum kamen die Freunde im 18. Jahrhundert, abgesehen von der litterarischen Kontroverse, die die natürliche Erscheinung des Tages ist, zum Frieden. Als Wesley die in Erstarrung geratene Kirche mit neuem Leben zu erfüllen suchte und die Donner des Gerichts durch die von Schrecken und Krampfzuckungen gehaltenen Massen fuhren, da lauschte die Seele des Quäkertums auf. Es waren verwandte Klänge, die aus mehr als 100jähriger Vergangenheit herüberrauschten, und eine Hoffnung auf ein Großes, Neues fuhr durch die Herzen. Zwischen beiden Gemeinschaften kam eine Annäherung zu stande; man setzte sich über die Streitpunkte auseinander, und die Teilnahme der Quäker wurde in dem Maße wach, daß Verhandlungen über eine anfänglich möglich scheinende

Vereinigung mit Wesley und seinen Freunden gepflogen wurden; im Fortgang indes der Auseinandersetzungen zerschlugen sich die Hoffnungen.

Aber dem Einbruch des Deismus mit seinen verflachenden Tendenzen hatte das in langen Friedensjahren erschlaffte Quäkertum keine obsiegende Kraft entgegenzusetzen. Als Penn in den Verdacht kam, Katholik zu sein, antwortete er in einem Briefe, der die ganze Freiheit seines Geistes atmet, er sei Katholik, aber kein römischer; zwei Grundsätze verabscheue er auf dem Gebiete der Religion, der eine sei der auf Unfreiheit des Geistes beruhende Gehorsam gegen die Autorität, der andere die Unterdrückung Andersdenkender. Nicht der römische Katholicismus sei der Feind des Quäkertums, sondern der Deismus. Denn, so meinte er vorausahnend, „die quäkerischen Grundsätze über das Innere Licht könnten sehr leicht zu einer Beseitigung des positiven Offenbarungsglaubens und der Bibel führen“ Im 19. Jahrhundert sind in der That die Konsequenzen dieses Gedankens gezogen worden. —

Und damit kommen wir schließlich auf diejenigen Bewegungen im Quäkertume, durch welche seine religionsgeschichtliche Entwickelung im vorigen Jahrhundert sich von derjenigen der beiden voraufgehenden unterscheidet: die Periode der *Lehrstreitigkeiten*. —

Thomas Forster, welcher in der Trinitätsfrage auf die ursprüngliche Lehre der Freunde zurückgegangen sein wollte, wurde aus der Gesellschaft ausgestoßen, weil seine Richter „gewichtige Gründe zu haben glaubten dafür, daß er sich mit den Ansichten der Gesellschaft nicht in Übereinstimmung befinde“ und „weil er, über gewisse Lehrfragen zur Verantwortung gezogen, sich zu antworten geweigert habe“

An einem anderen Punkte setzte Hannah Barnard, eine angesehene amerikanische Quäkerin, welche als Predigerin mit Erfolg in den Gemeinden des Westens thätig gewesen war, ein. Indem diese Frau die in dem subjektiven Prinzip des Quäkertums liegenden Konsequenzen zog, kam sie, von dem Innern Lichte aus, zu einer flach deistischen Auffassung alles Übernatürlichen in der hl. Schrift, verwarf die Kanonizität des Pentateuch (aus religiösen, nicht aus kritischen Gründen), die Wunder, insbesonders die übernatürliche Geburt Christi, wurde aber von ihren englischen Freunden ausgestoßen und kehrte in ihre Heimat Amerika zurück, wo sich durch sie eine in bescheidenen Grenzen bleibende Gemeindebildung vollzog. —

Den kräftigsten Angriff aber unternahm die deistische Theologie in der Bewegung, die sich (seit 1826) an den Namen von Elias Hicks aus Long Island knüpfte, der, in konsequenter Überspannung der Lehre vom Innern Licht und den dem Quäkertum überhaupt innewohnenden Zug zur Verachtung des historischen Christentums bis zur Leugnung der Gottheit Christi steigernd, jede maßgebende Autorität der hl. Schrift und alle Dogmen, die „Christum über die Linie des Menschen stellten“, zu Gunsten unbeschränkter Geltung der Vernunft und des Gewissens verwarf. In Amerika schlossen sich weite Kreise an ihn an, während in England 1836 in dem sogenannten Beacon-Streit (nach Isaak Crewdsons Schrift: The Beacon so genannt) eine Gegenbewegung eintrat, die ihre positiven Anschauungen, unter Aufgabe älterer quäkerischer Sätze, der Theologie der in der Staatskirche damals aufstrebenden Evangelischen Partei annäherte. Die beiden Synoden von Philadelphia und London exkommunizierten zwar in einem die Schriftautorität kräftig betonenden Ausschreiben die Hicksiten, konnten aber weder den Austritt einer Anzahl ihrer Mitglieder hindern, die im Gegensatz zu dem Rationalismus der Hicksiten eine neue Gemeinschaftsbildung auf den freieren Linien der Evangelischen Theologie vollzogen, seit 1837 als „Evangelische Freunde“ die Offenbarung Gottes in der Schrift über das Licht des Geistes stellten und dieses an jener korrigierten, noch dem Weiterwirken dieses aus der Staatskirche überkommenen Sauerteigs wehren. Der Hauptvertreter dieser Gedanken war der einer der edelsten und angesehensten Quäkerfamilien zugehörige Joseph Guerney, der seit 1835 die neuen Forderungen litterarisch vertrat. —

Diese Bewegung der Geister in den dreißiger und vierziger Jahren hat weitergewirkt und ist in dem freieren Zuge in die Erscheinung getreten, der in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts die Quäker aus ihrer thatenlosen Zurückgezogenheit in die herbere Luft des öffentlichen Lebens trieb. Sie nahmen die Pflege der Sonntagsschule auf (1847), ebenso die Armenpredigt, und 1866 gründeten sie, „zur Liebe ihrer Väter zurückkehrend“, eine durch reiche Mittel unterstützte Missionsgesellschaft, die Friends’ Foreign Mission Association, die eine Reihe von Arbeiten in Madagaskar, Syrien, Konstantinopel, China, Ceylon und Indien unterhält; im Jahre 1899 verfügte die Gesellschaft über 79, 1904 über etwa 110 Missionare.

Endlich haben die gesetzgeberischen Akte, die im 19. Jahrhundert auf den politischen und kirchlichen Gebieten alte Zäune zerbrachen, auch auf die Quäkergemeinschaft ihre gleichmachenden Einflüsse ausgeübt. Die Aufhebung der Test Akte, die Zulassung der Quäker zum Parlament, die Gründung erst der freien Londoner Universität, des weiteren die Zulassung der Dissenters zu den beiden alten Universitäten des Landes haben allmählich die alten quäkerischen Überlieferungen durchbrochen. Das rigorose Festhalten am Überkommenen ist dahin; die meisten Freunde haben die eigenartige Kleidung, die altväterische (Du) Sprache abgelegt, der Pflege der Musik und der Künste entziehen sich grundsätzlich nur wenige, und auf dem Gebiete der Litteratur und der Wissenschaft haben sie einige tüchtige Arbeiten aufzuweisen (auf dem Gebiete der Medizin und Naturwissenschaften, Dr. Fothergill u. Dalton), aber dem Sport in allen seinen Formen und dem Tanz bleiben sie fern. So ist es gekommen, daß eine Anzahl von Männern von quäkerischer Herkunft, ausgezeichnet durch Geist und Leistungen, zur Zeit in der Gesellschaft zu Ansehen und Einfluß gelangt ist in einem Maße, das der kleinen Zahl der Gemeinde nicht entspricht, aber das englische Geistesleben auf den verschiedensten Gebieten befruchtet hat. — In jüngster Zeit scheinen gewisse Unterströmungen, die freilich noch nicht kräftig genug sind, um parteibildend zu wirken, an Umfang zu gewinnen. Die konservative Richtung betont den Satz der Altvordern von der unmittelbaren Erleuchtung des Einzelnen, die die Bibel als Glaubens- und Lebensnorm verwirft, hält diese aber angesichts der „individualistischen Anarchie", die die Lehre vom J. L. im Gefolge haben kann, fest als ein Zeugnis der von Gott sonderlich begnadeten Männer, das sich als Werk des hl. Geistes nicht widersprechen kann. Die evangelischen Kreise stellen die Bibel an die erste Stelle, legen den Finger auf das Wort, je und dann auf den Buchstaben als Norm religiöser Fragen und scheiden scharf zwischen Rechtfertigung und Heiligung, während die intellektuelle Richtung, in losem Anschluß an die Theologie von Maurice, Kingsley und Robertson, zwar nicht die Vernunft als absolutes Maß für die geistliche Wahrheit fordert, aber die Wirkungen des Geistes doch an die natürlichen Fähigkeiten des Menschen bindet; der Dichter Whittier gilt als der hervorragendste Vertreter dieser Anschauungen (vgl. Grubb Pres. Pos. 21). —

Ausbreitung. Schon vor der Gründung der englischen Quäkergemeinde hat es in Schottland Männer gegeben, die, mit dem Kultus und der Lehrbildung der nationalen Kirche unzufrieden, sich in geheime Konventikel absonderten und den im Lande den neuen Geist verkündenden Freunden als natürliche Frucht in den Schoß fielen. Am kräftigsten entwickelte sich die Gemeinde in Aberdeen. Dort gewann sie Anhänger aus den einflußreichsten Kreisen, u. a. den Provost der Stadt, Alexander Jaffray (das Tagebuch dieses Quäkers wurde 1826 als Manuskript aufgefunden [erschienen in 2. Aufl. 1836] und ist reich an interessanten Schlaglichtern über die quäkerischen Anfänge in Schottland) und den Oberst David Barclay of Ury, den Vater Roberts, des Verfassers der Apologie. —

Der Vater der irischen Quäker ist William Edmonson, der 1653—54 auf der Insel zu predigen begann; aber bleibende Erfolge sind dort ausgeblieben (Näheres über Irland bei Wright und Rutty, Hist. of the Qu. in Ireland 1653—1752). —

In Amerika erschienen als erste Quäker schon im Jahre 1656 zwei Frauen, Mary Fisher und Ann Austin. Sie kamen nach Boston, wo auf Grund der bestehenden Gesetze gegen die Ketzerei ihre mitgebrachten Bücher vom Henker verbrannt, sie selbst als „Hexen" ins Gefängnis gebracht, aber bald befreit wurden. Massachussetts wehrte sich 1657 und 58 gegen den quäkerischen Import durch Blutgesetze: bei der ersten Verurteilung sollte dem Verklagten das eine, bei der zweiten das andere Ohr abgeschnitten, bei der dritten die Zunge mit einem glühenden Eisen durchbohrt werden. Aber wie die Christen unter Marcus Antoninus in Scharen sich zum Martyrium drängten, so strömten hier die Quäker in Massen zu; sie wurden bei Todesstrafe aus dem Lande verwiesen, und drei Männer und eine Frau, die, ausgetrieben, wieder zurückkamen, wurden gehängt. Daß sie mit Recht als lästige Elemente empfunden wurden, — sie verhöhnten, wie ihre englischen Genossen in den ersten übergeistigen Jahren, die Gerichte und Stadtbehörden, unterbrachen durch herausforderndes Geschrei den Gottesdienst und trieben im Lande der Freiheit allerlei andern Unfug — entschuldigt die blutige Härte, unter der sie leiden mußten (Governor Endicott), in keiner Weise. Als Karl II. nach London zurückgeführt war, wandten sich die Amerikaner mit einer Beschwerde über ihre Vergewaltigung an den König, der ihnen Recht gab und durch ein Mandat der Verhängung der Todesstrafe (Galgen) für religiöse Aus-

schreitungen ein Ende machte. Fox̦ens Mission in Amerika (1671—73) ist oben kurz gestreift worden.

Bedeutsam für die spätere Entwickelung wurde (1674) der Verkauf eines erheblichen Teils von New Jersey durch Lord Berkeley an die beiden Quäker J. Fenwick und Edw. Byllinge. Fenwick ging 1677 mit 800 Freunden auf fünf Schiffen zu Kolonisationszwecken hinüber und gründete die rasch aufblühende Stadt Burlington (West New-Jersey), wo noch in demselben Jahre ein Staatsgrundgesetz zu stande kam, das neben absolutem Demokratismus die vollkommenste Gewissensfreiheit den Bewohnern gewährte. Auch wirtschaftlich kam die Gemeinde zur Blüte und hielt schon 1681 die erste gesetzgebende Versammlung ab, deren Mitglieder fast ausschließlich Quäker waren. Von eingreifendster Wirkung aber wurde das Experiment Penns, eine Kolonie zu gründen und zu regieren ohne Armee und Herrschgewalt, die Indianer durch Gerechtigkeit und Güte für die Kultur und das Christentum zu gewinnen, Recht zu sprechen ohne Eid und allen, die an Gott glaubten, Duldung und gleiche Rechte zu gewähren, also einen Staat nach quäkerischen Grundsätzen zu gründen. Die Durchführung des Experiments ist oben (S. 366 ff.) in anderem Zusammenhange behandelt worden. —

In Frankreich sollen quäkerische Gedanken sich zuerst unter den Camisarden geregt haben, in dem Proteste gewisser Hugenottenkreise gegen den gewaltsamen und bewaffneten Widerstand ihrer Genossen gegen die Regimenter Ludwigs XIV Ihre Verurteilung des Kriegs, die Berufung auf eine innere Stimme, die ihr religiöses Leben regele, und ihre „stummen Gottesdienste“ weisen, wenn sie geschichtliche Züge sind, offenbar auf verwandte Grundsätze hin. Urkundlich nachweisbar ist, daß gegen Ende des 18. Jahrhunderts ein kleiner Kreis von Leuten, die diese Anschauungen und Praxis vertraten, in Congeniès und den benachbarten Dörfern am Fuße der Cevennen gewohnt haben. Nach dem Abschluß des englisch-französischen Krieges, der dem amerikanischen Unabhängigkeitskampfe folgte, wanderten infolge einer Einladung der französischen Regierung eine Anzahl amerikanischer Quäker aus Nantuckett nach Dünkirchen, wo sie die Fischerei betrieben und sich zur Gemeinde zusammenschlossen, und unter dem 10. Februar 1791 läßt sich die Überreichung einer Denkschrift zweier Quäkergemeinden an die Assemblée Nationale und die Antwort des Präsidenten auf die Eingabe nachweisen (bei Baudoin, Akten der Assemblée). —

In Deutschland und Norwegen endlich haben kleine Gemeindebildungen ohne nachweisbaren Bestand sich gegen das Ende des 18. Jahrhunderts vollzogen. —

Lehre. Eine Darstellung des Lehrbegriffs der Quäker als einer objektiven, die Gesamtgemeinde bindenden Norm ist mit Rücksicht auf die Thatsache, daß die Grundidee des Quäkertums der Feststellung geschlossener Normen widerstrebt, eine schwierige, nach Lage der Sache vielleicht undurchführbare Aufgabe. Um einen Einblick in die religiösen Überzeugungen einer Gemeinschaft zu gewinnen, die grundsätzlich, aus freiheitlichen Erwägungen heraus, den „Geist an ein äußeres Gesetz zu binden“, jede noch so geartete Feststellung und schriftliche Fixierung der Lehre ablehnt, steht ein anerkanntes Bekenntnis nicht zur Verfügung. Die Quäker sind die einzige Sekte des Reformations-Jahrhunderts, die ein Symbol nicht besitzt. Das einzige in dieser Beziehung in Frage kommende Schriftstück ist, obgleich es ex professo in seiner Überschrift als Glaubensbekenntnis sich giebt, für diese Zwecke nicht verwendbar, weil es nur gesetzlichen Wert als politisch notwendig gewordene Ablehnung sozinianischer, unitarischer und antibiblischer Beschuldigungen beanspruchen kann. Diese Earliest Form or Confession of Faith ist eine von den Quäkern gelegentlich der Toleranzakte Wilhelms III. abgegebene Deklaration mit folgendem Wortlaut: „Ich bekenne den Glauben an Gott den Vater und Jesum Christum, seinen ewigen Sohn, wahren Gott, und an den hl. Geist — Einen Gott, hochgelobt in Ewigkeit; und ich erkenne die hl. Schrift Alten und Neuen Testaments als göttlich inspiriert an“. Es verbleibt darum nur der Weg zu der überaus fruchtbaren Quäkerlitteratur in den ersten Jahren, die über die Anschauungen der Gründer orientierte, aber durchweg die Sprache der Gemeinde, der Ungelehrten redet und um ein Normalbekenntnis sich niemals bemüht hat. „Weil den Quäkern ihr freiheitliches Credo ein Bekenntnis verbietet, besitzen sie keins“ Der Forscher hat also in den privaten Äußerungen der Freunde nach den grundlegenden Gedanken sich umzusehen. Der freie Zug ihrer religiösen Gedankenwelt macht es begreiflich, daß die Sekte nur den einzigen Robert Barclay, Verfasser eines „Katechismus“ und der berühmt gewordenen, Karl II. gewidmeten Theologiae vere christianae Apologia (1676 in Amsterdam, Frankfurt a. M. und London zuerst gedruckt, die englische Ausgabe erschien zuerst 1678, von B. besorgt u. d. T.:

An Apology for the true Christian Divinity as the same is held forth and preached by the People called in scorn Quakers, die eine Art symbolisches Ansehen genießt und dem jungen Quäkertum einen gewissen dogmatischen Abschluß gab; Näheres über ihn vgl. den Art. Barclay Bd II, 399), aufzuweisen hat, der, als „der Spangenberg der Freunde" diesen einen abgerundeten Lehrbegriff aufzustellen sich bemüht hat. In Frage kommen also außer Foxens Tagebüchern und Briefen und der Apologie in erster Linie die Kundgebungen hervorragender Mitglieder; darunter G. Keith, einer der fruchtbarsten quäkerischen Schriftsteller, Freund Barclays und Penns (am 20. April 1692 ausgeschlossen und in die Staatskirche, die ihm eine reiche Pfründe gab, eingetreten), mit seiner Salutation to the Seed of God 1664, Samuel Fisher und W. Penn (beide ohne den Versuch strenger Systematisierung) und die Beschlüsse der Jahresversammlungen; ferner die Darstellungen von Evans, Expos. of the Faith of the Qu., Philad. 1829; Guerney, Observ. on the disting. views of the Friends, London 1834; die Tracts illustr. the History, Doctrine and Discipline of the Friends, London 1848, die Rundschreiben (Epistles) des Londoner Jahresmeetings und endlich das von der „Gesellschaft" anerkannte, auf die Beschlüsse der Londoner Meetings von 1672—1883 zurückgehende Book of Christian Discipline of the Religious Society of Friends in Gr. Britain, consisting of Extracts on Doctrine, Practice and Church Government, London 1883 (372 S.); aber der systematische Zug, Schärfe und Tiefe des Urteils, wissenschaftlicher Weitblick und Aufbau fehlt ausnahmslos allen ihren lehrhaften Aufstellungen.

Quelle. Der die Theologie der Quäker in ihre letzten Verzweigungen beherrschende Grundgedanke ist die Lehre vom Innern Licht. Quelle, Form und Norm des Glaubens ist nicht die abgeleitete Offenbarung Gottes in der hl. Schrift, auch nicht die Kirche, sondern die unvermittelte Erleuchtung des religiösen Subjekts, der „unmittelbare Christus", das „Licht Christi", das, nach dem Textus Quakerorum (Jo 1, 9), „jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt", und rückwärts und vorwärts seine Wirkungen ausübt, die alleinige und allgenugsame Quelle des Lebens, das weder der Schrift bedarf noch auf ihr beruht. Erst durch das „Licht", das als reales, mystisches Einwohnen Christi in dem „Samen Gottes" gefaßt wird, wird der Sinn der Schrift dem Gläubigen aufgethan. Gottes Kinder sind nur die, die Christi Geist haben (Rö 8, 9) oder von Gottes Geist unmittelbar getrieben werden. Durch Christi Einwohnung kommt der Glaube zu stande, nicht durch die Wirkungen des historischen Christus, der in der Nachwelt durch seine Worte sich kräftig erweist, sondern durch den „Christus in uns", der in Kraft des Geistes den Gläubigen erleuchtet. Das Licht — die Termini dieses Hauptbegriffs treten in wechselnden Schattierungen auf: Gnade, der Name Christi, der geistliche Christus, oder der geistliche Leib Christi, die Offenbarung Christi, Leib und Blut Christi, das Leben Christi, sodann, in die andere Kategorie überspringend, die Kraft Gottes, die Gegenwart Gottes in uns, der Geist Gottes, der hl. Geist — also weder eine bloße natürliche Geisteskraft, von der es qualitativ und quantitativ unterschieden ist, weder das Gewissen noch die Vernunft noch der sensus numinis noch das allgemeine religiöse Empfinden, sondern etwas Wesenhaftes, Reales, eine Hypostase, ein „geistiges, himmlisches und unfehlbares Organ", ein Träger und Vehikel Gottes, nicht Christus selbst, sondern seine vis, vita et virtus, kurz der Geist, „das Lebensprinzip Christi" (Apol. 83 und 84), — ist das unmittelbare Werk Gottes, das im Menschen wie aus einem Samenkorn göttliches Leben schafft: also, so ist der Schluß, das Licht ist 1. notwendig zum Verständnis der göttlichen Dinge, 2. und der Geist Gottes, soweit er nötig ist zur Rettung der Seele, ist allen gegeben, freilich in verschiedenem Maße. Er hat schon vor der Schöpfung (Gen 1, 2), dann unter den Heiden (Rö 2, 14—15), sodann in der jüd. Theokratie (Neh 9, 20; Jes 63, 10), in jedem Zeitalter der geschichtlichen Menschheit (Jo 1, 9; Kol 1, 23; Tit 2, 11) gewirkt. Alle diese Offenbarungen, Zeugnisse Gottes an die Seele, sind nur Gegenstand des Glaubens (formale objectum fidei), und insofern ist an sich der Glaube der hl. Schriften A. und NT derselbe. — Demgemäß ist das Licht die einzige Quelle alles religiösen Lebens (Journ. 336), nicht die Schrift, die nur ein mittelbares Wort Gottes ist; erst durch das Innere Licht lernt der Christ die Schrift recht verstehen.

Es ist deshalb das grundlegende Element im Christentum, und insofern ist das Innere Licht mehr als bloß formales Prinzip bei den Quäkern. Ohne dasselbe ist Glaube, ist Christentum ein leeres Phantom; der Geist allein lehrt alle Wahrheit, auch die nicht in der hl. Schrift vorhandene, da Christus selbst sagt, der Tröster werde in alle Wahrheit leiten, nicht aber illuminabo intellectum vestrum ad intellegendum verba, quae

scripta videtis (Barclay, Apol. 57). Die Bibel bewirkt nicht den Glauben an Christus sondern setzt ihn voraus. Man kann ihr — damit nimmt Barclay Schleiermachersche Gedanken voraus — erst glauben, wenn man an Christus glaubt; nicht durch sie, sondern durch jedes andere noch so geartete „Zeugnis des Geistes, durch jede andere Berührung mit Christi Wirksamkeit in der Kirche" wird der Glaube zuwege gebracht. Die Schrift ist also nicht principalis origo omnis veritatis, nicht primaria norma fidei; ihre Wahrheit ist eine abgeleitete, sie hängt vom Geiste ab, der den Glauben weckt, der seinerseits als freies geistiges Gesetz an keine äußere Norm gebunden ist. Ich sah, sagt Fox, daß Christus, für alle gestorben, alle Menschen, Männer wie Frauen mit seiner göttlichen Liebe erleuchtet und daß die Gnade Gottes jedem gegeben ist, darin zu leben, und kam zu dieser Erkenntnis nicht durch andere Menschen, nicht durch das Wort, sondern, „wie die heiligen Menschen Gottes, durch die unmittelbaren Wirkungen des Geistes" (I 37).

Diese Wirkungen sind Wiedergeburt, Rechtfertigung, neuer Gehorsam; der Geist macht aus Söhnen der Finsternis die „pure, innocent plant", neue Kreaturen, ein neues Herz und ein neues Gesetz (Naylor, Milk for babes 22). Also ethische Wirkungen; Einfachheit, Reinheit, Wahrhaftigkeit des Herzens und Wandels stellen Wesen und Kern des Christentums dar und rechtfertigen die der Sekte eigentümlichen spiritualistischen Grundsätze: den Gottesdienst als Warten auf den Geist, das Silent Worship, Verwerfung des kirchlichen Amtes, — in Kraft des Geistes sind alle Quäker Prediger, — Beseitigung der Sakramente, des Kirchenregiments und alles äußeren Kirchentums überhaupt.

Nur eine unsichtbare Kirche der Heiligen wird zugegeben, wenn auch im Verlauf der Entwickelung in dem Urteil über die an sich verwerflichen Formen der geschichtlich gewordenen Kirche eine Milderung des überspannten Prinzips eingetreten ist. In allen Kirchen und fern von jeder Kirche werden die wahren Glieder des Leibes Christi gefunden: whether under any form or out of forms that matters little to us. Nicht die Form an sich ist Irrtum und Betrug, sondern die Form, die ohne Geist und Leben ist. Sie tadeln niemand, in dem die Wahrheit in irgend einem Maße sich kundgethan und warten für sich selbst noch auf reinere Formen des Lebens und Glaubens. Sie verlangen also Freiheit für jede Weise des Glaubens; denn Freiheit ist das erste Grundrecht der menschlichen Natur (Journ. 325). — Wir sehen, auch auf diesen Linien ist das Ziel ein ethisch-praktisches, dogmen- und formenfreies Christentum, gegründet auf den Grundsatz abstrakter Innerlichkeit und mit der Forderung unumschränkter Gewissens- und Glaubensfreiheit.

Damit sind die Linien hinüber zur Lehre von der Schrift bereits gezogen. Desselben göttlichen Ursprungs wie das Innere Licht, ist sie nur die tote Kopie des Geistes, unklar ohne die Auslegung, fähig falscher Deutung, von den Zufälligkeiten der Textüberlieferung abhängig, — während jenes eine lebendige Urschrift, das Zeugnis Gottes in unserem Geiste ist, das da war, ehe es eine Bibel gab und nicht verloren gehen kann wie ein Buch: aus inneren und äußeren Gründen oberste Regel des Glaubens, die über die Wahrheit der hl. Schrift entscheidet und uns anleitet, sie richtig auszulegen. Die Schrift steht also hinter dem lumen divinum; sie ist weder die einzige Quelle noch die höchste Norm des Glaubens, solummodo declaratio fontis, non ipse fons, darum littera scripturae externa, ex se mortua, mera declaratio bonorum, sed non ipsa bona, nec est nec esse potest principalis christianorum regula (Apol. 49). Sie hat demnach im wesentlichen historischen Wert, ist die Urkunde der Großthaten Gottes, eine Sammlung erfüllter und noch zu erfüllender Weissagungen, trägt aber an sich weder religiöse noch ethische, herzerneuernde Kraft in sich. Wenn später im notwendigen Verlauf der Dinge eine positive Stellung zur Schrift eingenommen wird (We avow our belief in the inspiration and divine authority of the Old & New Testament (Book of Disc. [Meeting von 1824] S. 10). The Holy Scriptures are the means of conveying and preserving to us an account of the things most surely to be believed, concerning the coming of Jesus Christ in the flesh and the fulfilling of prophecies relating thereto (ebenda 46), so wird solche Autorität eben im objektiven Sinne für die geschichtliche Bezeugung der biblischen Heilsthatsachen gefaßt. —

Vor dieser Bedeutung des Geistes treten alle anderen Lehren in den Hintergrund. Die Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften, auch die von der Schöpfung übergeht Barclay ganz, aber in der Anthropologie hält er die Erbsünde, wenn auch mit Verwerfung des Namens, und die Thatsache der allgemeinen Sündhaftigkeit als durch die innere Erfahrung, aber nicht durch die Schrift (inscripturalis barbarismus) bezeugt, fest. Durch den Sündenfall ist die Menschheit „der Kraft Gottes" verlustig gegangen, der Macht Satans ver-

fallen, und die Unfähigkeit, das Gute aus eigner Kraft zu thun, ist eingetreten. Der Tod als Strafe der Sünde wird im geistlichen Sinne gefaßt; die Erbsünde begründet keine Schuld; daß sie imputiert werde, ist eine opinio absurda et crudelis (Apol. 59). Weil aber dem Menschen die Fähigkeit, das Gute aufzunehmen, noch geblieben ist, schenkt Gott jedem einen diem visitationis (Apol. 102), an dem sich Gott ihm naht, ihn durch seinen Geist erweckt und läutert, um Christus in ihm zu bilden. Diese heimsuchende Gnade Gottes ist zwar allgemein, doch kann sich der Mensch ihr verschließen; giebt er aber sich ihr hin, so wird er durch sie, nicht durch sein eigenes Vermögen, selig; nur nicht widerstreben darf er. Die calvinische Prädestination also ist ebenso wie die gratia irresistibilis unhaltbar (Apol. 84).

Eine äußere Erlösung durch Christus bedurfte also nach dieser Anschauung die Welt nicht; denn wenn der Mittler Christus in dem Inneren Lichte von Anbeginn der Welt an wirksam war (Apol. 133), wenn die Gläubigen des neuen Bundes vor Adam, Henoch und den Patriarchen nichts voraus haben, wenn „die Glieder am Leibe Christi" auch unter Heiden, Juden und Türken, in Cicero, Plato und Seneca gefunden werden (Apol. 179), wenn ferner jenes Lumen geradezu Mitteilung religiösen Lebens vermittelt, so war ein äußerer Mittler, der in der Fülle der Zeit in die Geschichte eintrat, überflüssig. Barclay hat die Notwendigkeit des Erlösers in seinem System nicht nachzuweisen vermocht, und seine mühsame Anknüpfung an denselben hat nur den Wert einer traditionellen Form, mit der nicht gebrochen werden soll, wie denn auch der ganze Nachweis an einer starken Mischung der objektiven und subjektiven Elemente des christologischen Glaubens, des „idealen und historischen Christus", leidet.

Eine ähnliche Unklarheit, immer bedingt von der ethischen Vorherrschaft des inneren Prinzips, waltet in seiner Darstellung des Versöhnungswerkes Christi ob. Einen objektiven Wert hat es nicht. Nicht der λόγος ϑεοῦ, das objektive Wort Gottes, sondern der Christus in uns, der λόγος λόγου, rechtfertigt und heiligt, das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, das an dem „Tage der Heimsuchung" jedem in sein Herz fällt und „es ihm möglich macht, das Heil zu erlangen und der Wohlthat des Todes Christi teilhaftig zu werden". Der Tod des geschichtlichen Christus, sein vollkommener Gehorsam und sein Leiden sind im Grunde für die Rechtfertigung des Menschen wertlos. Die Kenntnis der Geschichte Christi führt also nur bedingt zum Heile, insofern, als die Wirkung des Geistes sich mit jener verbindet; ohne diese ist sie wirkungslos und deshalb entbehrlich. Bezeichnet aber die Apologie (S. 156) als Hauptzweck der Erlösung Christi, ut peccatum removeret et ut sempiternam justitiam introduceret scil. evangelicam illam perfectionem, quam non potest lex efficere, so ist wiederum klar, daß alles dies keineswegs der Erfolg der Heilsthat Jesu ist; denn schon vor ihm war, wie oben bemerkt, die Möglichkeit der Sündenvergebung durch die Wirkungen des J. L. gegeben, und deshalb sind die Menschen jussi in hanc internam et spiritualem lucem credere, nicht an den in die Menschheitsgeschichte eingetretenen Jesus.

Die Erlösung ist also nicht durch Christi stellvertretendes Leiden gewirkt, sondern wird als innerlich vermittelt gedacht. Denn wäre, heißt es in der Apologie (S. 130), die Erlösung durch die äußere Thatsache des Kreuzestodes vor 1600 Jahren vollbracht und dies der Sinn von Christi Wort am Kreuze: Es ist vollbracht, so wäre das ganze Evangelium und alle Buße überflüssig. Nicht wirklich versöhnt ist Gott durch Christi Tod, sondern quasi nobis in Christo reconciliatus (Apol. 130). Die wahre, allgenugsame Erlösung ist letztlich die, quam Christus in nobis operatur, ein partus internus, Jesus in corde productus (Apol. 128). — Doch gehen in dieser Beziehung die neueren Quäker auf eine objektivere Anschauung zurück. In dem Cirkularschreiben vom Jahre 1832 heißt es: We feel an affectionate concern that all may be fully awakened to the necessity of having an interest in Christ, of knowing Him to be their redeemer. Dear Friends, may the Holy Spirit enlighten your understanding to a sense of the need of a Saviour. In boundless love He tasted death for every man; all that inherit eternal life, of every age, and of every nation under heaven, partake of the blessings of that redemption which comes through His sufferings and death. Aus diesen Sätzen ergiebt sich, daß, wie oben gesagt, das grundlegende Dogma des calvinistischen Protestantismus, die Prädestinationslehre, ausgeschieden wird, wie denn in der That das Quäkertum, „wie keine andere Reformationskirche, zur Auflösung dieses calvinistischen Centraldogmas" geschritten ist. Sie nennen es horribilem et blasphemam doctrinam. Quam maxime deo injuriosa est! quia illum peccati auctorem facit; quam

maxime injuriosa est Christo, mediatori nostro! ejus enim mediationem inefficacem reddit; quam maxime injuriosa est generi humano! pejorem enim hominum conditionem facit quam diabolorum (Apol. 65 f.). Indes kommt die Anschauung nicht zur vollen Klarheit. Weder dem prädestinatianischen noch dem pelagianischen Extrem vermag sie sich ganz zu entziehen. Trotz jener kräftigen Protestsätze nimmt Barclay eine gratia particularis et irresistibilis, wenigstens für gewisse Menschen an, in quibus gratia ita praevalet, ut necessario salutem obtineant, neque patitur illos resistere deus (Apol. 92), was dann durch eine eigenartige Berufung auf Maria und Paulus erhärtet wird: absurdum enim erit dicere, quod non longe aliter erga Mariam virginem et beatum Paulum deus sese ostenderit quam erga multos alios. Auf göttliche Veranstaltung, wird gesagt, ist jenen Menschen, „dem Samen Gottes" eine tiefere Erkenntnis des Evangeliums vermittelt, die sie notwendig zum Heile treibt.

Nicht minder stehen die Vorgänge der Rechtfertigung unter dem Banne innerer menschlicher Wirkungen. Jedes objektive Thun Gottes, die von der lutherischen Theologie behauptete Änderung im Urteile Gottes, der „in sich", vor seinem innern Forum um Christi willen dem Menschen vergiebt, wird geleugnet. Weder Gott ist thätig noch Christus, sondern allein die in der Seele des Menschen wirksamen geistigen Gewalten, durch die der Gläubige realiter iustus efficitur (Apol. 140). Der Begriff der Rechtfertigung ist identisch mit dem der Erlösung und Heiligung: eine in der Seele des Menschen sich vollziehende That des lumen divinum, ein partus internus oder Christus intus formatus, per quem ut sanctificamur ita et justificamur, so daß also Rechtfertigung und Heiligung zusammenfallen. Durch die Heiligung wirkt Gott auf den ganzen Menschen, auch äußerlich und gewaltsam: der ganze Leib erbebt und erzittert, ita ut corpus frequenter mire agitetur et gemitus et suspiria emittantur. Weil aber beide, Rechtfertigung und Heiligung, zusammenfallen, so sind gute Werke die notwendige Bedingung jener, nicht im Sinne des katholischen opus operatum, sondern sofern in den Werken jenes Innere Licht sich äußerlich darstellt: nam licet non proprie propter opera iustificemur, tamen in illis iustificamur et necessaria sunt quasi causa sine qua non (Apol. 168). —

Die Grenzen dieser Anschauung gegen die katholisch-mittelalterliche, von der fides formata, sind nur fließende. In der Rechtfertigungslehre, sagt Möhler S. 512, stimmen die Quäker (mit Ausnahme der Feststellung des Verhältnisses der göttlichen und menschlichen Thätigkeit bei diesen Werken) beinahe vollkommen mit der katholischen Kirche überein: die Lehre der Freunde ist, wie jeder wahrnimmt, nur in anderer Redeweise vorgetragen als die katholische. Selbst der Ausdruck „Verdienst" ist ihnen nicht fremd, und die Notwendigkeit der guten Werke wird gefordert: bona opera absolute necessaria sunt ad iustificationem, (Apol. 167), ja die Möglichkeit eines Nicht-Sündigens wird nicht nur im Prinzip, sondern in der Wirklichkeit behauptet (Apol. 167), so daß der homo novus durch die Gnade legem dei nicht nur violare nequit, sondern sogar in einen Zustand gelangen kann, in quo posset non peccare, item et posset (Apol. 153). „Glaube und Werke", sagt Rich. Claridge, „sind beide in unserer Rechtfertigung begriffen" — Wer gerechtfertigt ist, ist auch nach einem bestimmten Maße geheiligt, und insoweit er geheiligt ist, so weit ist er auch gerechtfertigt, und nicht weiter (Möhler 513).

Die geschichtlichen Ausprägungen der Kirche im römischen Katholicismus, dem Establishment, dem Luthertum und den protestantischen Sekten brandmarkt Barclay als „Werke des bösen Samens" und sieht die geschlossene Gemeinschaft für den Einzelnen als wertlos an; auch sie wird ihm durch das J. L. ersetzt. Die Kirche im weiteren Sinne sind alle vom Lichte Erleuchteten und Geheiligten, Christen, Juden und Heiden aus allen Völkern und Zeiten (Apol. 153), die ecclesia una, catholica, perpetuo mansura; die Berufung durch Gottes Geist ist das Kennzeichen ihrer Mitgliedschaft. Die Kirche im engeren Sinne sieht er in der einzelnen Gemeinde, die wie die apostolische Urkirche in freien Formen sich zusammenfaßt und den Glauben an Christus bekennt (Apol. 148).

Indem das wahre religiöse Leben als Wirkung innerer, übernatürlicher Kräfte gefaßt wird, fallen in folgerichtiger Anwendung dieses Grundsatzes alle kirchlichen Formen, kultische Ceremonien und Gebräuche, Feste, kirchliche Zeiten, insonderheit die Sakramente in ihrer geschichtlichen Ausprägung dahin und werden zu innerlichen Vorgängen verflüchtigt. Der Geist ist die alleinige signatura der Gotteskindschaft. Äußere Formen gehören nicht in die Religion des Geistes; ihre Stelle haben sie lediglich im alttestamentlichen

Ceremoniendienst und im heidnischen Kultus. Das Wort Fahneneid beweist, daß sie keine objektiven Werte sind. Sie widersprechen der Anbetung Gottes im Geist und sind ebensosehr als äußere Handlungen wie als Heilsvermittlungen und Sinnbilder geistlicher Gaben zu verwerfen. — Ueber Wesen und Zahl sei in den Kirchen Uneinigkeit; wolle man, um sie zu retten, Jesu Schlußwort: Solches thut zu meinem Gedächtnis, geltend machen, so sei es folgerichtig, neben ihnen auch andere jüdische Gebräuche (z. B. die Fußwaschung Jo 13, 12 ff.) als Sakramente zu feiern.

Von diesen grundlegenden Vordersätzen aus wird ihm die von Christus eingesetzte Taufe lediglich zu einer inneren Geistes- und Feuertaufe; auch nach Mt 28, 19 sollen die Apostel durch ihre Predigt nur das „Lebenswasser der Lehre Christi" den Völkern bringen. Christus hat keineswegs für die Kirche eine äußere Taufe als bleibendes Institut eingesetzt; nur aus Rücksicht auf die Vorurteile der Juden hat er sich der Wassertaufe unterzogen, die selbst als äußeres Kennzeichen der Zugehörigkeit zu Jesu unhaltbar ist. — Mit der Taufe fällt dann auch die Kindertaufe.

In gleicher Weise wird das Abendmahl zu einem seelischen Vorgange, zu einer inneren Teilnahme an dem geistlichen Leibe Jesu (interna participatio est interioris hominis de hoc interno et spirituali corpore Christi, quo anima Deo vivit et quo homo Deo unitur et cum eo societatem et communionem facit, Apol. 383), oder, wie Möhler es ausdrückt, auch das A. M. ist den Quäkern durchaus identisch mit dem Inneren Licht. Wenn die Apostel in mißverständlicher Deutung des Herrenwortes 1 Ko 11, 25 mit der ersten Gemeinde das A. M. äußerlich feierten, so muß diese äußere Feier auf Grund von Rö 14, 17 mit der „wachsenden Mündigkeit und der zunehmenden geistlichen Reife" der Bekenner Christi allmählich zurücktreten. Der vom Inneren Licht erleuchtete Christ hat es nicht vonnöten, durch äußere Vorgänge an den Tod Christi erinnert zu werden; diese Erinnerung steht ihm in jedem Momente zu Gebote. So hat thatsächlich der Herr mit den Worten: Solches thut &c. nicht etwa das A. M. für spätere Zeiten eingesetzt, sondern die Jünger nur aufgefordert, in jener Stunde des Abschieds bei dem letzten Mahle seiner und seiner Leiden zu gedenken.

Gegenüber dieser Verflüchtigung des Sakramentsbegriffs ist es nun auffällig, daß Barclay dem im Gottesdienste zum Ausdrucke kommenden kirchlichen Gemeingeiste eine besondere Beachtung widmet, als ob er, sagt Weingarten, das Gefühl habe, daß die von den Quäkern beliebte Auflösung der Sakramente ein Unrecht an der geschichtlichen Kontinuität der Kirche und einen Raub an dem christlichen Leben des Einzelnen begehe und als ob er durch Hervorhebung eines positiven Punktes für den sonstigen Verdampfungsprozeß aufkommen wolle. —

Natürlich bleibt auch im Kultus das Innere Licht in dem das Ganze beherrschenden Vordergrunde. Dieses göttliche Licht wirkt unmittelbar auf den Menschen und bedarf keiner sinnenfälligen Form. Gebet und Predigt, Trost und Ermahnung sind in allen Fällen durch unmittelbare Inspiration bedingt, die „immer dann eintritt, wenn, wann und wo es dem Menschen nützlich ist" (Apol. 287). Wirken die Inspirationen nur innerlich, so tritt das silent meeting, der schweigende Gottesdienst, ein, den „wir, wenn er mit rechtem Sinne gehalten wird, als das beste Mittel zu einer gesegneten Feier ansehen"; gerade im Schweigen kann der Mensch, der die Bedürfnisse seines Inneren am besten kennt, ohne Zerstreuung von außen her, seine Seele vor Gott ausschütten. In der Praxis freilich gestaltete sich die Sache anders. Gerade die Einförmigkeit des silent meeting war bald nach den enthusiastischen Gründungsjahren der kräftigen Entfaltung des Inneren Lichtes auch nach außen hinderlich. —

Hieraus wird nun gefolgert: 1. daß das Amt nicht an bestimmte Personen gebunden ist, sondern daß jeder, vom Geiste getrieben, es sei Mann oder Weib (Joel 3, 1 f.), dieses Amt ausüben kann, 2. daß theologische Bildung und gelehrtes Wissen für einen Geistlichen nicht nötig ist und daß 3. die Predigt umsonst, ohne äußeren Entgelt, zu verrichten ist. Die Betrauung einzelner Menschen mit dem „Amte" formalisiert (bindet oder verdrängt) das göttliche Moment im Kultus; die Predigt, die unmittelbarer Erguß eines vom Geiste Getriebenen sein soll, wird zur Kunst, die den Geist Gottes niemals ersetzen kann. Das geistliche Amt der anderen Kirchen ist in Formen erstarrt, leer, tot; selbst lasterhafte Menschen können Prediger sein, falls nur eine menschliche Berufung vorliegt, während überall im Evangelium die Begabung mit dem göttlichen Geiste vorausgesetzt ist. Endlich wird durch das kirchliche Predigtamt, mit dem gewisse Einkünfte und gesellschaftliche Vorzüge in der Regel verbunden sind, ein Ziel unwürdiger Bestrebungen geboten. Gott will eine andere Predigt, und wo nur immer jemand vom Geiste ergriffen wird, darf und soll er pre-

digen und Gott preisen in öffentlicher Versammlung. — So war wenigstens die Theorie; in der Praxis haben sich die Quäker, namentlich infolge der wachsenden Eintönigkeit des silent meeting, doch genötigt gesehen, erst eine Art von Wanderpredigern zuzulassen und diese durch menschliche Veranstaltungen zu beaufsichtigen, dann auch ein „acknowledged ministry“ zuzugeben (a living, rightly authorized ministry has ever been a blessing to the Church); Christus allein beruft zum Amt: whatever may be the talents or scriptural knowledge of any, unless there be [by grace] a distinct call to the ministry, our religious Society cannot acknowledge it, Book of Disc. [v. J. 1835 u. 42] S. 54). Die Prediger erhalten sogar eine gewisse Besoldung, für ihre Arbeit als Lehrer und Gemeindehelfer, aber nicht für die Predigt (Grubb, Pres. Pos. S. 6). Seit dem 19. Jahrhundert wird dem Rückgange dieses ministry die Abnahme der Quäker zum großen Teile mit zugeschrieben. Im Jahre 1900 waren die 376 Gemeinden in England und Schottland ohne bezahlte und anerkannte Prediger; der heilige Geist wirkte an deren Stelle; dagegen wurden 364 Personen (219 Männer und 145 Frauen) als Recorded Ministers d. h. Mitglieder, die häufiger als andere das Wort zu Gebet, Mahnung u. ä. ergriffen hatten, gezählt.

Es werden also im Gottesdienste alle Ceremonien, eine bestimmte Ordnung, Liturgie, gemeinsames Gebet und Bekenntnis verworfen. Der cultus soll per dei spiritum, nicht, wie es bei den meisten Protestanten der Fall sei, in hominum spiritu et voluntate peractus sein. In erhebender Sprache schildert nun B. solchen Gottesdienst. Am Sonntage (!) zu einer bestimmten Stunde (!) versammeln sich die Freunde; pünktliches Erscheinen, leises Auftreten wird gefordert (Book of Disc. v. 1821 S. 36); diese äußeren Ordnungen entziehen sich also der Wirkung des Geistes. In einem schmucklosen und nüchternen, mit einfachen Bänken versehenen Saale ihres „Versammlungshauses sitzen sie, des göttlichen Geistes harrend, in tiefem Stillschweigen. Nichts Äußerliches zur Erregung und Stärkung der Andacht ist vorhanden, damit der Geist von keiner irdischen Zerstreuung in seiner freien Entfaltung gehindert werde. Die feierliche Stille dauert wohl eine halbe Stunde, ohne daß sie eine andere Unterbrechung erlitte, als die, welche das Seufzen und Stöhnen einzelner vom Geiste bewegter Quäker hervorbringt, bis sich endlich ein Glied von oben angetrieben fühlt, seine Empfindungen in einer Rede oder einem Gebete laut werden zu lassen, je nachdem der Geist es will“ Doch kommt es auch vor, daß die Versammlung auseinandergehen muß, ohne daß irgend jemand vom Geiste zur Predigt angetrieben worden ist. Solche Versammlungen gelten indessen keineswegs als vergebliche, segenslose (Apol. 297: we recognise the value of silence not as an end, but as a means towards the attainment of the end; a silence not of listlessness or of vacant musing, but of holy expectation before the Lord, or shall we cease to believe in His silent and immediate working, by His unseen, but not unfelt Spirit, upon our hearts? Book of Disc. v. J. 1879, S. 31—32 ff. und S. 63). Wenn „die Bilder der niedern Welt aus der Seele nicht weichen wollen“ und die Mächte der Finsternis mit dem Lichte ringen, dann packen je und dann wilde Schauer, die sich in Zuckungen, Zittern, Ächzen und Schreien äußern, den Körper; der Paroxysmus teilt sich, insbesondere wenn er bei den vor andern Begnadeten eintritt, allen mit, „so daß ein ergreifendes, in seiner Furchtbarkeit erhabenes Schauspiel eintritt, das schon viele der Gesellschaft gewann“ —

Der Zug nach Einfachheit und Bescheidung beherrscht endlich auch die Formen des bürgerlichen Lebens. Damit die Gnade in ihm zu voller Wirkung komme, soll der Christ die Seele von allen irdischen Eitelkeiten frei machen, um sie in Ernst und Ruhe, in Nüchternheit und Entsagung zu halten. So gewinnt das Quäkertum, in wie es scheint ganz unreflektierter Beugung seiner geistlichen Grundsätze, durch die ihm eigentümlichen Lebensformen, die, echt englisch, noch bis vor nicht langer Zeit eng und unfrei gehalten wurden, einen stark äußerlichen Zug.

Eine unbewegliche Gemessenheit und Ruhe in Gesicht, Haltung und Bewegung, die unmoveableness wird gefordert, harmlose Fröhlichkeit, die nicht in laute Ausgelassenheit ausartete, geduldet. Den Eid und den Kriegsdienst, als dem Gebot Christi zuwider, verweigern sie der Obrigkeit, der sie, abgesehen von den Fragen der Religion und des Gewissens, Gehorsam zu leisten sich schuldig bekennen; an die Stelle des Eides tritt die feierliche Erklärung: „I do solemnly, sincerely and truly affirm and declare“ etc. Act 3 und 4. Will. IV, c. 49; 17 und 18 Vict., c. 125, vgl. Book of Disc. 150 u. 151); auch die Schlußformel: So wahr mir Gott helfe, hat die Landesgesetzgebung den Quäkern erlassen (ebend. 151). — Die Kunst mit ihren Gaben und Genüssen verachten sie, den Sport,

das Theater als eine **inutilium et mendacium verborum compilatio**, die Musik, den Tanz, Tand und Flitter der gesellschaftlichen Vergnügungen verwerfen sie. An deren Stelle pflegen sie eine edle Geselligkeit und sehr weitgehende Gastfreundschaft; eine auf dem Studium der „legitimen" Schriften und Wissenschaften, Geschichte und Geographie, ruhende feine Bildung, welche sehr häufig auch die Frauen auszeichnet, wird vielfach bei ihnen angetroffen, und in dem behaglichen Frieden, der Reinlichkeit und Bequemlichkeit, in der soliden und einfachen Eleganz des Quäkerhauses ist schon oft mit Recht das Ideal eines englischen **home** gefunden worden.

Ich füge an dieser Stelle gleich hinzu, daß schon mit dem Beginne des 18. Jahrhunderts ein äußerer Wohlstand (**maintain strict integrity in your transactions in trade, guard against the spirit of speculation and the snare of accumulating wealth, Book of Disc. 221**) den Quäkern zufiel, der in unserem Jahrhundert in gleichem Verhältnisse mit dem Niedergange ihrer Mitgliederzahl gewachsen ist.

Die Kleidung ist einfach und schmucklos, aber von solidem Stoffe; ein Hut mit breiter Krämpe, ein kragenloser, durch Häkchen zusammengehaltener Rock machte früher den Mann, ein aschgrauer Hut ohne den Aufputz der Blume und Feder, ein aschgraues Seidenkleid, eine graugrüne Schürze und ein weißer Shawl die Quäkerin kenntlich, und so gesetzlich faßten sie früher diese Dinge auf, daß eine Abweichung von diesen Formen den Verdacht des Abfalls vom Glauben und beabsichtigter Trennung von der Gemeinde hervorrief. In den Protokollen des Aberdeener Meetings finden sich (Mitte des 17. Jahrhunderts) die peinlichsten Bestimmungen über „das, was Frauen und Männern in der Kleiderfrage zugestanden werden dürfe und was nicht"; und als in einem Yorker Quartal-Meeting junge Quäkerinnen im langen Mantel und Hütchen erschienen, wurden sie ausgewiesen und veranlaßt, sich ihrer dörflichen Gemeindeversammlung jedesmal, ehe sie zum Hauptmeeting zu gehen sich anschickten, „in den Kleidern, die sie in York zu tragen beabsichtigten", vorzustellen.

Von der Erwägung aus, daß alle Menschen gleich und Brüder sind und ihr Adel allein in einer edlen Seele beruht, reden sie alle, den König und den Bettler, mit Du an, verwerfen die herkömmlichen Ehrentitel (Ew. Majestät, Gnaden, Excellenz rc.), entblößen den Kopf und verneigen sich vor niemand und beugen noch weniger vor einem Menschen das Knie; denn „jene Titel wie alle Komplimente, sind eine Verführung zu Lüge und Heuchelei für den, der sie anwendet, zu Stolz und Überhebung für den, der sie empfängt" — Ihre Rede ist kurz und gemessen, frei von aller Schwatzhaftigkeit; begegnen sie sich, so geben sie einander einfach die Hand; **I hope, you are well**, und ein herzliches **Farewell** ist ihr Abschiedsgruß.

Und es läßt sich nicht sagen, daß sie diesen Grundsätzen der Weltflucht untreu geworden sind, wenn sie durch ihre großartigen Leistungen auf dem Gebiete der christlichen Liebesthätigkeit gestaltend in das öffentliche Leben eingriffen. Die Pflege der inneren Missionswerke haben sie frühe zu ihrer Lebensaufgabe gemacht und sind mit Energie an die Lösung der sozialen Aufgaben des Christentums herangetreten; von der Mitte des 18. Jahrhunderts an wurden sie eine soziale Macht in England. Auf die Sorge für die Armen, Witwen und Waisen aus ihrer Mitte, auf ihre Bestrebungen, das Los der Sklaven und Gefangenen zu mildern, auch auf ihre Gastfreundschaft habe ich schon hingewiesen. Viele von ihnen legen sich selbst den Zehnten für die Zwecke der Armenpflege auf. Nach Rowntree (S. 62) kommt auf die Quäker ein dreimal größerer Beitrag zur Armenpflege als auf andere Mitglieder der bürgerlichen Gemeinde. In London erhielt vor einigen Jahren jeder ihrer Armen, denen übrigens die sonstige öffentliche Wohlthätigkeit in Anspruch zu nehmen verboten war, wöchentlich 9 sh. (9 Mk.) Unterstützung, und noch jetzt sind vielfach Quäker an der Spitze jener zahlreichen und großartigen Liebeswerke der Engländer wahrzunehmen, die ohne Sektengeist das Wohl der leidenden Menschheit zu fördern suchen.

In den strengen Forderungen, die sie für die äußeren Formen des Lebens aufstellen, sind sie seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, z. T. infolge des freiheitlichen Zuges, der die Landesgesetzgebung charakterisiert (Aufhebung der Testakte, Emanzipationsbill u. a.) ihren Traditionen vielfach untreu geworden. Aus dem englischen Straßenbild sind ihre auffälligen Trachten fast ganz verschwunden, und selbst in ihren religiösen Versammlungen begegnet das Auge, wenigstens in den Städten, nur selten ihrem altväterischen Anzuge. Auch die Ehe mit Nichtquäkern hat aufgehört, der Grund für Ausschluß aus der Gemeinde zu sein; es besteht die Überzeugung, daß „die Tugenden und Laster, die durch äußere Zuchtmittel belohnt oder bestraft werden können, in alle Wege nicht die Tugenden

oder Laster sind, die die Seele schmücken oder beflecken" (Hatch, Bampton Lectures 81).

Die **Gemeindeverfassung** ist eine durchaus demokratische. Sie haben keinen Präsidenten noch amtliche Rangstufen; jede von Quäkereltern geborene Person hat die Mitgliedschaft und Anteil an sämtlichen Rechten. Nach presbyterianischem Vorbild wird das kirchliche und bürgerliche Leben durch eine Serie aufsteigender Meetings mit verschiedenen Kompetenzen geregelt. Die Vorstufe bildet das Preparative (oder Congregational) Meeting (Book of Disc. 214—215); es folgt die Monatsversammlung (Monthly Meeting), der die Beratung und Beschlußfassung über die kirchlichen Gemeindeangelegenheiten (Eheschließungen, Schulsachen, Aufnahme von Proselyten ꝛc.) zusteht. Die höhere Instanz sind die Vierteljahrsmeetings, die von den Vertretern der Gemeinden abgehalten werden; sie nehmen die Appellationen von den Monatsmeetings an und wählen die Vertreter der einzelnen Distrikte zur (jährlichen) Generalversammlung. Diese ist die höchste Instanz; sie entscheidet über Fragen der Disziplin, Sitte und Verfassung endgiltig und richtet Ansprachen (Rundschreiben) autoritativen Charakters an die sämtlichen Gemeinden. — Diese letzteren leben in 7 Provinzen: London, New-England mit Newhampshire, Massachussets, Rhode-Island mit Connecticut, New-York, Pennsylvanien mit New-Jersey, Maryland, Virginien, Nord- und Süd-Carolina mit Georgien. Die Generalsynoden aller dieser Provinzen finden in der Regel gleichzeitig statt. Die Jahresversammlung hat das Aufsichts- und Verwendungsrecht über die Beträge, welche die einzelnen Gemeinden zur Bestreitung der oben erwähnten Liebeswerke aufbringen. Aus dem „Nationalfonds", den die die Generalversammlung verwaltet, werden die sämtlichen Kosten zur Verbreitung nützlicher Bücher, zu Missionsreisen und zu anderen kirchlichen Zwecken bestritten. — Durch alle Stufen der Meetings geht die Zweiteilung in Men Friends und Women Friends, die stets gleichzeitig, aber getrennt verhandeln und lediglich zur Eingangs- oder Schlußandacht zusammentreten. Die Leitung der Verhandlungen liegt nicht in der Hand eines Präsidenten, sondern des Clerks (Gemeindeschreibers); formelle Beschlüsse werden nicht gefaßt, Stimmen nicht abgegeben; der Clerk stellt die Ansicht des Meetings (the sense of the meeting) nach seinem Ermessen fest und fixiert sie im Protokoll.

Als Ämter werden unterschieden, 1. das der Prediger (Ministers), 2. der Ältesten (Elders), die „die jungen Prediger und andere Personen, wo sich in Gottes Weisheit die Gelegenheit bietet", zu beraten haben, und 3. der Aufseher (Overseer), denen die Pflichten der Fürsorge für, und der Aufsicht über die Gemeinde übertragen sind (to encourage all in the right way of God, to visit the sick and the afflicted and to extend a loving, nurturing care over the young and the inexperienced (Book of Disc. 238). — Die gegenseitige geistliche Fürsorge ist obligatorisch für alle Mitglieder. Sie bildet das System of Discipline und umfaßt a) die Vermahnung und Ausschließung der groben oder hartnäckigen Sünder und die Verwarnung der unquäkerisch Wandelnden; b) die Fürsorge für die Armen und die Erziehung der Armenkinder (in zahlreichen Anstalten und Internaten); c) die Schlichtung aller äußeren Streitigkeiten auf friedliche Weise ohne Prozeß, bezw. durch einen Schiedsrichter; d) die Anerkennung der Prediger als solcher; e) die Vorbereitung der Eheschließung nach der quäkerischen Form; f) die standesamtlichen Eintragungen; g) die Abgabe von Empfehlungsschreiben an Prediger oder Mitglieder, die die Gemeinde verlassen, und h) die Verwaltung des Gemeindevermögens, — also Gestaltung und Gliederung, Rechte und Pflichten, bis in die feinsten Veräderungen des kirchlichen und bürgerlichen Lebens hinein in systematischem Aufbau herausgearbeitet aus den beiden großen Grundgedanken der Quäker, dem Gesetz der Freiheit und dem Gesetz der Liebe. **Rudolf Buddensieg.**

Quaestiones christianorum ad gentiles s. d. A. Justin Bd IX S. 643,18.

Quartodezimaner s. d. A. Passah, altkirchl. Bd XIV S. 726,55.

Quatemberfasten s. d. A. Fasten Bd V S. 779,49.

Quenstedt, Johannes Andreas, lutherischer Dogmatiker in Wittenberg, gest. 1688. — A. Sennert, Akademische Leichenrede, abgedruckt bei H. Pipping, Memoria theologor. 1705, S. 229 ff.; Kaspar Löscher, Grabrede mit curriculum vitae nach Quenstedts eigenen Aufzeichnungen 1688; Joh. Christoph Erdmann, Biographie sämtlicher Pröpste zu Wittenberg, Wittenberg 1802, S. 25 f., mehrere Irrtümer sind nach Pipping berichtigt in desselben: Lebensbeschreibungen von den

Wittenbergschen Theologen, 1804, S. 87 f.; Joh. Peter Niceron, Nachrichten von berühmten Gelehrten, Teil 20 (1760) S. 130 ff. mit einem 71 Nummern umfassenden Verzeichnis seiner Schriften; A. Tholuck, Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs, 1852, S. 214 ff.; W. Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik I, 357 ff.; G. Frank, Gesch. der prot. Theol. II, 30.

Quenstedt (so er selbst; bei K. Löscher l. c. Quensted) stammte aus einem alten angesehenen Geschlechte in Quedlinburg, wo er am 13. August 1617 als Sohn des Ludolf Quenstedt, Patriziers und Kanonikus der Marienkirche zu Halberstadt, geboren wurde. Die Mutter Dorothea war eine geborene Gerhard, Schwester des bekannten Theologen Joh. Gerhard. Er genoß zuerst daheim, dann im Hause des Dr. jur. Friedrich Lentz, Kanzlers des Stifts Quedlinburg, Privatunterricht, bis er mit 16 Jahren in die öffentliche Stadtschule gegeben wurde, die er 4 Jahre besuchte. Seine Absicht, 1637 das Studium der Theologie in Jena unter der Leitung seines Onkels zu beginnen, wurde durch den Tod desselben vereitelt. Des Verdachtes unreiner Lehre ungeachtet, in welchem damals schon Helmstädt bei den sächsischen Theologen stand, entschloß sich, um den Sohn in ihrer Nähe zu behalten, die Mutter dennoch, ihn nach dieser am nächsten gelegenen Universität zu entsenden. Hier, wo er 6 Jahre lang ein Tischgenosse von Konrad Hornejus und ein Zuhörer von Calixt war, ging er auch gelehrig auf die calixtinischen Ansichten ein. 1643 disputierte er unter dem Präsidium Calixts de transsubstantiatione contra Pontificios. Am 3. Januar 1643 erlangte er die Würde eines Mag. philos. und hielt im folgenden Semester ein collegium geographicum. Nach einem dreivierteljährigem Aufenthalte bei seinen alten Eltern begab er sich 1644 zur Fortsetzung seiner Studien nach Wittenberg. Hier kam ihm, wie er bald darauf an seinen Lehrer Hornejus schrieb, zunächst Mißtrauen und Abneigung entgegen (s. G. Calixt, Widerlegung — Jakob Wellers 1651, § 17); doch nahm ihn Wilh. Leyser in sein Haus und an seinen Tisch, und unter dem Einfluß von diesem, sowie von Joh. Hülsemann u. a. wurde er zu den Ansichten der Wittenberger Schule übergeführt. Ein Reisebericht vom J. 1645 von Valentin Crüger, welcher hierüber an den Helmstädter Titius berichtet, ist geneigt, diese Umstimmung überhaupt aus Charakterschwäche zu erklären. „Weller und andere", heißt es unter anderem, „hatten dem Quenstedt weiß gemacht, es wäre Lyser wohl tam acutus in judicando gewesen, als Calixt, wenn er solches ingenium also hätte excolieret" (Epp. cod. Guelph. 84, 9, p. 483). Am 19. Okt. 1644 habilitierte er sich unter dem Professor der höheren Mathematik Nothnagel in der philosophischen Fakultät mit einer Disputation de exortu solis in Nova-Zembla insperato, las geographische und andere Kollegia und wurde 18. Okt. 1646 als Adjunkt in die philosophische Fakultät aufgenommen. Daneben setzte er das Studium der Theologie fort. 1648 disputierte er unter Leyser über Ev. Jo 13. Als damals die Streitigkeiten mit den Helmstädtschen Theologen ausbrachen, wurde er als Kenner ihrer Ansichten von der theologischen Fakultät beauftragt, eine „σκιαγραφία aller Controversien und Explicationum Scripturae Sacrae, darinnen die Unsrigen mit denen Helmstädischen different (K. Löscher, l. c.) aufzusetzen, welche auch in das kurfürstliche Oberkonsistorium eingeschickt wurde. Auch ein Privatkolleg durfte er über das gleiche Thema halten. Abgesehen von noch anderen polemischen Disputationen hielt er auch philosophische, aus denen die gelehrte Schrift Sepultura Veterum seu Tractatus de antiquis ritibus Sepulchralibus Graecorum, Romanorum, Judaeorum et Christianorum, Wittenberg 1648, 1660 erwuchs. 1649 lehnte er die Stelle als Dekan der Grafschaft Mansfeld ab, wurde bald darauf als Compastor für die Martinskirche in Halberstadt vorgeschlagen, einer Entscheidung aber dadurch überhoben, daß er nach W. Leysers Tode die durch das Aufrücken Joh. Scharfs frei gewordene Professur für Logik und Metaphysik und die außerordentliche Professur in der theologischen Fakultät erhielt. 1650 erlangte er die theologische Doktorwürde, 1660 die vierte, 1662 die dritte theologische Professur, 1684 wurde er Assessor beim Konsistorium und Propst der Schloßkirche, ein Jahr vor seinem Tode (so K. Löscher l. c.) Professor primarius. Akademische Ehrenämter hat er zu wiederholten Malen, das Rektorat allein viermal, bekleidet. Er war dreimal verheiratet. Seine erste Ehe, 1651 mit Dorothea geborenen Mävius geschlossen, wurde noch im selben Jahre durch den Tod gelöst. 1653 verheiratete er sich mit der Witwe des Oberhofgerichtsaktuars Trübe aus Leipzig, doch starb auch diese nach dreijähriger kinderloser Ehe. 1656 vermählte er sich mit Anna Sabina, der Tochter des Professor prim. der Theologie in Wittenberg Joh. Scharf. Dieser Ehe entsprangen 12 Kinder. Davon überlebten ihn ein Sohn Joh. Rudolph, vornehmer Buchhändler in Wittenberg, und drei Töchter. Von Jugend auf schwächlich, vielfach von

Magenübel und Hypochondrie heimgesucht, erlag er am 22. Mai 1688 längerem Leiden. Ein Bildnis von ihm ist seinem Systema vorgedruckt.

Quenstedt ist derjenige unter den lutherischen Dogmatikern, in welchem, nachdem bereits eine Auflösungsperiode angebrochen, der altorthodoxe Lehrbegriff sich noch einmal zusammenfaßt und abschließt. Seine litterarischen Leistungen sind im Verhältnis zu denen anderer wenige. Seinen Namen in der theologischen Wissenschaft verdankt er der reifen Frucht einer mehr als 30jährigen Kathederthätigkeit, seiner theologia didactico-polemica sive systema theologicum, einem aus seinen Vorlesungsschriften über Königs theologia positiva acroamatica erwachsenen, umfangreichen Werke, welches ein Jahr vor Calovs Tode (1685) an das Licht trat. Nicht sowohl in originellen Ansichten und selbstständiger Forschung liegt das Verdienst dieser in ihrer Art trefflichen Arbeit, als in der ausgebreiteten Belesenheit, den gründlichen Litteraturangaben und der logisch strengen Zusammenfassung. In leichter und bündiger Übersicht trägt er darin die Resultate der lutherischen dogmatischen Forschungen von den Zeiten Hutters an bis auf Calov vor nach dem Maßstabe strengster Orthodoxie, wie er durch Calov aufgestellt worden war. Als Schema liegt, wie bemerkt, Königs theologia positiva zugrunde. Die Behandlung zerfällt, worauf der Titel hinweist, in die didactica und die polemica. Die erste giebt die causae, effectus, definitiones, attributa und adjuncta der Glaubensartikel; die andere den status controversiae, die *θέσις, ἔκθεσις, ἀντίθεσις, θέσεως βεβαίωσις, ἐκδίκησις*, objectionum *διάλυσις*. Die formalistisch secierende Analyse, welche, statt den dogmatischen Gedanken von innen heraus zu entwickeln, nur äußerlich an demselben operiert, hat hier den höchsten Grad erreicht, und so wird auch den polemischen Bedenken mehr durch äußerliche Distinktionen begegnet, als aus dem Begriffe der Sache heraus. Der Vorwurf aber, welchen schon Buddeus isagoge, p. 399 dem Verfasser macht, die Zahl der Häresien ungebührlich vermehrt zu haben, wie auch der andere der Vermehrung scholastisch spitzfindiger Quästionen, trifft nicht sowohl Quenstedt, als die Vorgänger, derer Buchhalter und Schriftführer er ist. Auch solche Fragen, welche heute am meisten den Eindruck scholastischer curiositas machen, wie die über die Inspiration der hebräischen Vokale, oder die, ob der Weltuntergang secundum substantiam oder qualitates rerum zu verstehen, ob der Leib des verherrlichten Christus noch die Wundenmale zeigen werde u. a., werden schon von Calov, Brochmann, teilweise selbst von Gerhard verhandelt.

Von seinen Zeitgenossen wird Quenstedt das Lob der moderatio, prudentia, lenitas und aphilargyria erteilt, und nach dem, was uns von seinem Privatleben vorliegt, läßt sich dasselbe bestätigen. Er erscheint als ein anspruchsloser, die Zurückgezogenheit liebender, frommer Charakter. Die bittere Leidenschaftlichkeit ist seinen Schriften fern (die Helmstädter erhalten in seinem System nur den Namen Novatores); selbst aus den dürrsten Schutthaufen der Scholastik schießt bei ihm ein Vergißmeinnicht der Empfindung hervor, wie wenn er in dem locus de exinanitione thes. 29 bei der Erwähnung des bei der Beschneidung Christi vergossenen Versöhnungsblutes mitten im lateinischen Texte die deutsche Apostrophe einfließen läßt: „Da hat das liebe Jesulein seine ersten Blutströpflein für unsere Sünde vergossen und also das Angeld unserer künftigen völligen Erlösung erleget" Wie schwer ihm die Leidenschaftlichkeit seines Kollegen Calov zu tragen wurde, zeigt sein Verhalten bei den zwischen diesem und dem Kollegen Johann Meisner entstandenen Streitigkeiten (vgl. Tholuck, Wittenberger Theologen S. 400 ff.). Auch möchte seine Moderation noch stärker hervorgetreten sein, hätte nicht er, der schüchterne, milde Charakter, wie sein Kollege Deutschmann, unter dem Terrorismus des Scepters Calovs gestanden, mit dem er überdies, nachdem er keinen Anstand genommen, dem 72jährigen, damals noch robusten Streittheologen seine jugendliche Tochter Johanna Dorothea 1684 zur Gattin zu geben, ja auch durch verwandtschaftliche Bande verknüpft war.

Daß auch Quenstedt von dem praktisch-christlichen Geiste der unter ihm beginnenden Spenerschen Periode nicht unberührt geblieben, zeigt namentlich seine ethica pastorum et instructio cathedralis sive Monita omnibus ac singulis munus concionatorium ambientibus et obeuntibus, cum quoad vitam, tum quoad Concionem formandam scitu et observatu necessaria. Accedit ratio seu methodus Scriptores sacros et ecclesiasticos cum fructu legendi, excerpendi et locos communes theologicos conficiendi 1678. Hier empfiehlt er § 67 in der Widerlegung der Häretiker die severitas durch die lenitas zu temperieren und namentlich zwischen Verführten und Verführern einen Unterschied zu machen, mahnt § 6 von dem Studium der Scholastiker mit Erasmus und Luthers Worten ab, streitet § 105 gegen die Einmischung

griechischer und hebräischer Gelehrsamkeit auf der Kanzel, ermahnt mon. 7 zu der Lektüre von Arndts wahrem Christentum, und nach dem Zeugnisse eines seiner Schüler in der apologetica Arndtiana p. 201 ließ er sich angelegen sein, auch privatim seinen Schülern die Erbauungsbücher von Lütkemann, Heinrich Müller und Arndt ans Herz zu legen.

Von seinen sonstigen Schriften sind noch zu erwähnen sein Dialogus de Patriis illustrium doctrina et scriptis virorum von Anfang der Welt — 1600, Wittenberg 1654. 1691, von Niceron l. c. ungünstig beurteilt, ferner eine Sammlung von Dissertationen: exercitationes de Theologia in genere eiusque Principio S. Scriptura (1658 f.) 1677. (Tholuck †) **Johannes Kunze.**

Quesnel, Paschasius, gest. 1719. — Litteratur: Nécrologe des appelans et opposans à la bulle Unigenitus (von abbé Racine); Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité, Bd II u. IV; Histoire de la Constitution Unigenitus, Bd I; Sainte-Beuve, Port Royal, Bd V u. VI. Maulvault, Quesnel, in der Encyclopédie des Sciences religieuses, Bd XI; E. H. Vollet, Quesnelisme, in La Grande Encyclopédie, B. XXVII, p. 1136—1143.

Paschasius Quesnel, katholischer Theologe, wurde den 14. Juli 1634 in Paris geboren, wo sein Vater Buchhändler war. Sein frommes, liebevolles Gemüt entwickelte sich aufs erfreulichste bei der vortrefflichen, christlichen Erziehung, die er von seiner Mutter erhielt. Da er daneben einen regen, strebsamen Geist hatte, machte er rasche Fortschritte auf dem Gymnasium, und zeichnete sich nicht minder auf der Hochschule der Sorbonne aus, auf welcher er schon im Jahre 1653 seine theologischen Studien absolvierte und sich den Grad eines Maître ès Arts erwarb. Gern hätte man ihn an der Sorbonne festgehalten und zum Lehrer herangebildet; er ging jedoch nicht darauf ein, da er das von der Sorbonne gegen Anton Arnauld ausgesprochene Verdammungsurteil in keiner Weise billigen mochte. Im Jahre 1657 trat er in die Kongregation der Väter des Oratoriums ein, welchem schon seine beiden Brüder angehörten, und erhielt 1659 die Priesterweihe. Er wurde, noch nicht 28 Jahre alt, als Direktor des Pariser Instituts berufen, welches der Kongregation als Seminar diente, und bewährte sich daselbst als ein herrlicher Lehrer von scharfem Verstande und unerschütterlicher Festigkeit, dabei aber freundlich, liebevoll und von der größten Bescheidenheit. Man pflegte von ihm zu sagen, er sei für seine Schüler „die leibhaftige Regel und eine fortwährende Predigt“

Frühe schon gab er sich mit ganz besonderer Liebe dem Studium der hl. Schrift hin, das er auch im Oratorium ununterbrochen fortsetzte; er fing daselbst sein Hauptwerk an, das seinen Namen bei vielen Tausenden frommer Christen berühmt und beliebt gemacht, ihm aber auch den Haß und die Verfolgungen der Jesuiten zugezogen hat, nämlich seine Réflexions morales sur le Nouveau Testament. Ursprünglich waren es nur erbauliche Betrachtungen über einige Stellen aus den Evangelien. Diese Réflexions morales wurden in Paris herausgegeben und fanden den größten Beifall. Auf das Verlangen vieler seiner bedeutendsten Leser dehnte er seine Arbeit auf den ganzen Text der vier Evangelien aus; jede neue und vermehrte Auflage wurde mit neuer Gunst aufgenommen; der Bischof von Chalons sur Marne, Felix Vialart von Herse, empfahl das Werk in einem Hirtenbriefe seiner Geistlichkeit und seinem Volke (1671). Im Jahre 1675 gab Quesnel die Werke des Papstes Leo des Großen heraus, mit Noten und gelehrten Abhandlungen, in welchen er die Freiheiten der gallikanischen Kirchen verteidigte. (Sancti Leonis papae opera, 1675. 2 Bde in 4°; — 1700 in Folio; heute noch eine der besten Ausgaben.) Doch war dieses Werk wenig geeignet, ihm die Gunst Roms zu erwerben. Da übrigens der Verleger versäumte, dasselbe, wie es der Brauch war, dem Erzbischof von Paris, Harlai, mit lobender Zuschrift zu dedizieren, wurde dieser Quesnels Feind und zwang ihn (1681), seine Diöcese zu verlassen. Er zog nach Orleans, wo er aufs beste von dem dortigen Bischofe, Peter von Coislin, aufgenommen wurde. Bald jedoch fühlte sich Quesnel auch in seiner Kongregation beengt, da durch den Einfluß Harlais alle Lehrfreiheit je mehr und mehr aus derselben verschwand, und Augustinus ebensowohl als Cartesius darinnen verpönt wurde. Nachdem er dem Oratorium große Dienste geleistet und nicht wenig Glanz verliehen hatte, trat er aus demselben, zugleich mit Pater du Guet, einem anderen Jansenisten, aus. Da er sich weigerte, die bekannte antijansenistische Formel zu unterschreiben, fühlte er sich in Frankreich nicht mehr sicher und flüchtete sich nach Brüssel (1685), zu Anton Arnauld, bei welchem er bis an dessen Lebensende (1694) verblieb. Er schildert in einem sehr schönen Briefe an Pater du Breuil die letzten Stunden und das Hinscheiden des großen Kämpfers.

In Brüssel arbeitete er weiter an seinen Réflexions Morales, die er nunmehr auf das ganze Neue Testament ausdehnte. Sie erschienen zum erstenmale vollständig im Jahre 1687; eine andere, wiederum vermehrte Ausgabe erschien 1695—1699; der Erzbischof von Paris, Kardinal von Noailles, gab seine Approbation. Als im Jahre 1703 der jansenistische Streit wieder neu losbrach und Quesnel, an Arnaulds Stelle der Vorkämpfer der Partei wurde, erlangte der den Jesuiten ergebene Erzbischof von Malines Principiano vom Könige Philipp V. von Spanien einen Verhaftungsbefehl, und Quesnel wurde in das Gefängnis des erzbischöflichen Palastes geworfen. Er entkam mit Hilfe seiner Freunde und gelangte mit genauer Not nach Holland, dem Lande der Freiheit, wo er bis an sein Ende verblieb. Seine Verhaftung hatte jedoch für die Jansenisten und ihre Freunde schlimme Folgen nach sich gezogen. Quesnels Papiere und sein ganzer Briefwechsel waren in Brüssel mit Beschlag belegt, nach Paris gesandt und den Jesuiten übergeben worden, welche darin ein unerschöpfliches Material für ihren Kampf wider den Jansenismus fanden. Pater la Chaise sagte einst, indem er eine Schatulle zeigte, in welcher sich diese Papiere befanden: „Hier sind alle Geheimnisse der Bosheit des Pater Quesnel verwahrt; wir haben hier alle ihre Papiere, alle ihre Briefe, alle ihre Konzepte (brouillons), sogar ihre Geheimschriften (chiffres) und ihr Kauderwelsch (jargon) von seit mehr als vierzig Jahren; und es ist erstaunlich, wie vieles wider den König und den Staat darin enthalten ist". Während zehn Jahren wurde dies alles bei Frau von Maintenon gelesen, verdreht und verwendet. Dieselbe schrieb den 5. April 1717: „Die Jesuiten haben Quesnels Papiere in Händen. Sie waren es, die dieselben dem Könige heftweise unterbreiteten, und ich habe zehn Jahre zugebracht, sie jeden Abend durchzulesen. Diese heillose Geschichte ist von weit her vorbereitet worden" Viele Standespersonen wurden beunruhigt, einige verhaftet. Pater la Chaise pflegte von diesen Papieren zu sagen: „C'est mon pot au noir"; er konnte damit anschwärzen wen er wollte.

Zunächst erlangten die Jesuiten (13. Juli 1708) vom Papste Clemens XI. ein Dekret, das die Réflexions morales verdammte; daraus ging ein neuer unerbittlicher Krieg zwischen Jesuiten und Jansenisten hervor. Das päpstliche Dekret wurde in Frankreich untersagt wegen einer Formfrage, oder vielmehr weil Ludwig XIV derzeit mit der Österreich freundlichen Politik des Papstes unzufrieden war; somit diente das Dekret nur zur größeren Verbreitung des Werkes Quesnels. Auf das Drängen der Jesuiten hin erlangte Ludwig XIV., jedoch erst den 8. September 1713, ein neues, diesmal formrichtiges Dekret, die Bulle Unigenitus, mehr le Telliers als des Papstes Werk. Die Réflexions morales, aus welchen man 101 Sätze gezogen hatte, wurden in den heftigsten Ausdrücken verdammt. Der Kardinal von Noailles mit noch sieben anderen Prälaten weigerte sich, die Bulle anzunehmen und verbot dieselbe allen ihm unterstellten Geistlichen mit Androhung der Suspension. Die meisten Ordensgeistlichen waren mit ihm, sowie auch das Volk, das sich immer gerne auf die Seite der Gegner der Jesuiten schlug. Es handelte sich übrigens hier weniger um den Jansenismus als um die Freiheiten der gallikanischen Kirche. Quesnel verteidigte sich in verschiedenen Schriften, blieb jedoch dabei ruhig und gelassen und arbeitete weiter an erbaulichen Schriften voller Milde und Salbung. Man hat ihm sehr unrecht gethan, indem man ihn als einen streitsüchtigen Menschen hinstellte; er war eher eine friedfertige Natur und sagte einst selbst seinem Neffen, der ihn über die Sache befragte, „er sei nur durch die Schmähungen der Jesuiten gezwungen worden, so weit zu gehen" Ein Zeitgenosse, Vuillart, der in persönlichem Verkehre mit ihm gestanden, schilderte ihn in einem Briefe an Herrn von Prefontaine wie folgt: „Ich habe nie einen so sanftmütigen Menschen gesehen, so ungezwungen, aus heiliger Gewohnheit aufmerksam auf Gott (attentif à Dieu sans gêne et par une sainte habitude), so lieblich, so gleichmütig und von so angenehmem Umgange. Wir haben dies aufs köstlichste erfahren in den fünf Wochen, während welcher wir das Glück hatten, ihn zu besitzen" : und weiter: „Er hat die große Gabe, alles auszubeuten zum Besten seines Nächsten und alles zur Verherrlichung der Gnade Jesu Christi zu kehren" Den 2. Dezember 1719, in seinem 86. Lebensjahre, verschied er friedlich in Amsterdam, mit der rührendsten Demut in dem freudigsten Glauben. Tadellos in seinem Lebenswandel, hat er unermüdet für die erkannte Wahrheit gearbeitet und gestritten. Bei all seinem großen Wissen blieb er immer bescheiden, wahrhaft demütig, voller Sanftmut und Freundlichkeit und von ungeheuchelter Frömmigkeit. Er schrieb sehr gut; sein Stil ist fließend, kräftig, elegant und immer klar und präzis. Seine Réflexions morales werden heute noch, auch protestantischerseits, viel gelesen; sie sind vielfach, auch von deutschen Theologen (z. B. in Langes Bibelwerk) verwendet worden. Außer den bereits angeführten erwähnen wir hier

nur noch einige Hauptwerke Quesnels, der sehr viel geschrieben hat: Tradition de l'Eglise romaine sur la prédestination et la grâce unter dem Pseudonym Germain Col. 1687, 4 Bde; La Discipline de l'Eglise, tirée du Nouveau Testament et de quelques anciens conciles, Lyon 1689, 2 Bde; Histoire abrégée de la vie et des ouvrages de M. Arnauld, zuerst erschienen unter dem Titel: Question curieuse Col. 1695; Liège 1699; La Foi et l'innocence du clergé de Hollande défendues 1700; L'Idée du Sacerdoce et du sacrifice de Jésus Christ, sehr oft gedruckt. Unter seinen erbaulichen Schriften sind zu erwähnen: Instructions chrétiennes et élévations à Dieu sur la Passion etc., Paris 1702; Jésus Christ pénitent, ou Exercice de piété pour le temps du Carême etc., Paris 1728; Elévation à Jésus Christ Notre Seigneur sur sa passion et sa mort, oft gedruckt; Le Jour évangélique ou Trois cent soixante vérités tirées du N. T., pour servir de sujet de méditation chaque jour de l'année; Le Bonheur de la mort chrétienne, retraite de huit jours; L'Office de Jésus, avec des réflexions; Pater Le Courayer hat (Paris 1721—1723) eine Briefsammlung herausgegeben (Recueil de lettres spirituelles sur divers sujets de morale et de piété, Paris 1721—23, 3 Bände) deren erster Band die Briefe Quesnels an einen Geistlichen enthält.

C. Pfender.

Quietismus s. die AA. Molinos Bd XIII S. 260,3, Fénelon Bd VI S. 34,30, Guyon Bd VII S. 267,40.

Quinquennalfakultäten s. d. A. Fakultäten Bd V S. 734,48.

Quintomonarchianer, Fünfmonarchienleute, sind eine der Parteien, die im Gewirre der englischen Kämpfe des 17 Jahrhunderts auftauchten. Unter dem Protektorate Cromwells nahmen sie den Ursprung und erhielten ihren Namen daher, daß sie glaubten, nach Zerstörung der vier großen Monarchien, der Assyrer, Perser, Griechen und Römer (Daniel Kap. 7) werde eine geistliche Monarchie entstehen, deren Haupt Christus sein und die plötzlich ihren Anfang nehmen würde. Einige von ihnen sahen in Cromwell den Mann ihrer Hoffnung; die Mehrzahl aber, um die Aufrichtung des Reiches Christi zu beschleunigen, suchten die bestehende Regierung zu stürzen; so nahmen sie 1659 teil an der Auflehnung gegen das Parlament, nachdem die beiden Söhne Cromwells demselben gehuldigt hatten. Darauf bethätigten sich einige von ihnen auch für die Wiederkehr des Sohnes Karls I. nach England. Sie erhielten sich ohne abgesonderte Kirchengemeinschaft bis in das 18. Jahrhundert. **Herzog †.**

R.

Rabanus Maurus s. Hrabanus Bd VIII S. 403.

Rabaut, Paul, gest. 1794 und seine Söhne. — Litteratur: Eine den Ansprüchen der historischen Wissenschaft genügende Biographie P. R.s fehlt immer noch. Der Stoff hierzu ist in den Papiers Rabaut und der Collection Coquerel der Bibliothèque de la Société de l'histoire du protestantisme français in Paris und in den Papiers Court der Genfer öffentlichen Bibliothek gesammelt. Aus diesem reichen handschriftlichen Material haben A. Picheral-Dardier und Ch. Dardier die Korrespondenz P. R.s herausgegeben: P R., ses lettres à Antoine Court 1739—1755, 2 Bde, Paris 1885 und P. R., ses lettres à divers 1744—1794, 2 Bde, Paris 1891. Die Einleitung zum Briefwechsel mit A. Court bietet eine kurze Skizze des Lebens P. R.s. Borrel, P R. et ses trois fils, Nîmes 1854; Bridel, Trois séances sur P. R., Lausanne 1859; Th. Schott, P. R., der Prediger der Wüste 1718—1794, Deutsch-Ev. Blätter Dez. 1893. Für die Zeitgeschichte kommen in Betracht: Hugues, Les Synodes du Désert, 3 Bde, Paris 1885—86; Coquerel, Histoire des Eglises du Désert, 2 Bde, Paris 1841; Hugues, A. Court; histoire de la Restauration du protestantisme en France au XVIII. siècle, 2 Bde, Paris 1872; Th. Schott, Die Kirche der Wüste 1715—1787, Halle 1893; Haag, La France protestante, Art. P. R.; Lichtenberger, Encyclopédie des sciences religieuses, Art. P. R.; Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français (viele Abhandlungen und Notizen). Vgl. auch den historischen Roman F. Bungeners: Trois sermons sous

Louis XV., 3 Bde, Paris 1854 und über Calas: Coquerel, Jean Calas et sa Famille, Paris 1869.

Ueber Rabaut St. Etienne s. die Notiz von Boissy d'Anglas an der Spitze der Discours et opinions de R. St. E. suivis de ses deux derniers écrits et précédés d'une notice sur sa vie, 6 Bde, Paris 1820—1826; Collin de Prancy, Oeuvres de R. St. E., 2 Bde, Paris 1826; Bresson, R. St. E., sa vie et ses oeuvres, Straßburg 1865; Dardier, R. St. E., sa première enfance et son éducation, Revue chrétienne, Februar 1886; A. Lods, Essai sur la vie de R. St. E., Paris 1893.

Ueber Rabaut-Pomier s. außer den genannten Schriften noch besonders: Coquerel, Notice biographique sur M. R. P in Nouvel Annuaire protestant, S. 299—325, Paris 1821; A. Lods, Le pasteur R. P., membre de la Convention Nationale 1744—1820, Paris 1893.

Ueber Rabaut-Dupuis Haag, La France protestante, VIII, 360.

Paul Rabaut, mit Anton Court (Bd IV S. 306 ff.) der Wiederhersteller der reformierten Kirche Frankreichs und der bekannteste und einflußreichste Prediger „der Wüste", ist am 29. Januar 1718 zu Bédarieux im Departement Hérault am Fuße der Cevennen geboren. Die Familie war streng protestantisch gesinnt. Paul wurde im gleichen Geist erzogen. Schon als Knabe nahm er an den verbotenen Gottesdiensten in der „Wüste" teil. Mit 16 Jahren schloß er sich an den ordinierten Prediger Jean Bétrine an und teilte mit ihm alle Entbehrungen und Gefahren des Wanderlebens. Vier Jahre (1734—1733) währte diese Lehrzeit, in der er nicht nur in die Anfangsgründe der Theologie und der pastoralen Thätigkeit eingeführt, sondern vor allem im „esprit du Désert", im furchtlosen Zeugenmut und in der täglichen Todesbereitschaft geübt wurde. Am 30. April 1738 wurde er zugleich mit Gibert und Pradel von der Synode des Nieder-Languedoc als Prediger angenommen, „nachdem er eine ernste Prüfung bestanden, auf alle Fragen, die an ihn gerichtet wurden sowohl über das Wort Gottes als über die Disziplin der reformierten Kirchen Frankreichs, geantwortet und versprochen hatte, der Würde seines Amtes gemäß sich betragen zu wollen." Als Arbeitsfeld wurde ihm Nîmes und seine Umgegend angewiesen. Ein Jahr später, am 20. März 1739, verheiratete er sich mit Madeleine Gaidan von Nîmes, die 48 Jahr lang als seine „Rahel" alle Gefahren seines entsagungsvollen Berufes mit ihm teilte und ihm acht Kinder schenkte, von denen aber nur drei Söhne (s. u.) am Leben blieben" Schon nach einem Jahr trennte er sich von seiner Frau, um in dem von A. Court gegründeten theologischen Seminar in Lausanne die Lücken seiner theologischen Bildung auszufüllen, wozu ihm die Synode von Nieder-Languedoc am 9. Juni 1740 die Erlaubnis gegeben hatte. Aber schon nach sechs Monaten, am 8. Februar 1741, kehrte er nach Frankreich zurück. Vor seiner Abreise war er in Lausanne hinter verschlossenen Thüren von A. Court ordiniert worden. Einige Stunden nach seiner Heimkehr wurde ihm sein erstes Kind geboren. Dessen Taufe war seine erste Amtshandlung. Damit begann seine Thätigkeit in der Wüste, die er unter dem Druck fortwährender Verfolgung und unter tausend Entsagungen mit beispielloser Treue vierzig Jahre lang fortsetzte. „Sie können nicht glauben, — schrieb er schon am 29. März 1741 an einen Studienfreund in Lausanne — wie sehr wir ausgesetzt sind. Fast überall lauern verkleidete Spione auf uns, so daß wir vollkommen auf uns anwenden dürfen, was die alten Gläubigen und die ersten Christen zu Gott sagten: „wir werden um Deinetwillen täglich erwürget und sind geachtet wie Schlachtschafe" Aber wir dürfen auch im Vertrauen auf den Herrn sagen: „in dem allem überwinden wir weit um deswillen, der uns geliebet hat"

Die äußere Erscheinung Paul Rabauts ließ nicht ahnen, welche Heldenseele in ihm wohnte. Nach der Beschreibung seiner Zeitgenossen war er klein von Statur und mager, mit einem länglichen magern Gesicht, schwarzen Augen und Haaren und einer Adlernase. Das Leben in Sonnenhitze und Kälte, das Übernachten im Freien und in Höhlen, die unregelmäßige Lebensweise, zu der er genötigt war, hatte seinem Gesicht eine eigentümliche braune Farbe gegeben.

Zu seinem Amte brachte P. R. so wenig als die anderen Prediger der „Wüste" eine systematische theologische Bildung mit. Aber der Mangel an positiven Kenntnissen wurde bei ihm reichlich ersetzt durch eine glückliche Vereinigung tüchtiger Eigenschaften, welche ihn zur Erfüllung seines Berufes vorzüglich geschickt machten: ein gesunder, frühreifer, scharfer Verstand, ein unerschrockener Mut, der gepaart mit ebenso viel Klugheit ihn vor keinem Wagnis, vor keiner Gefahr zurückschrecken ließ und eine unerschütterliche Festigkeit, welche jeder Lage gewachsen war. Fügt man noch dazu die sittlichen Eigenschaften der treuesten Uneigennützigkeit, einer unerschöpflichen Aufopferungsfähigkeit, einer

Liebe zu seiner Kirche und seinen Glaubensgenossen, welche den innersten Kern seines Wesens bildete, so können wir den ungeheuren Einfluß begreiflich finden, welchen er während eines halben Jahrhunderts auf die reformierte Kirche Frankreichs ausübte. Sie war im Begriff, aus der trostlosen Zerstörung, in welche die Aufhebung des Ediktes von Nantes, die Camisardenkriege, die entsetzlichen Edikte vom 8. März 1715 und 14. Mai 1724 sie gestürzt hatten, sich zu erheben und aus einzelnen Bekennern des Protestantismus zu einer Kirche zusammenzuschließen. Das Verdienst des Gelingens ist auf evangelischer Seite außer Court in erster Linie Rabaut zuzuschreiben, der durch sein Wort und Beispiel die Schar der übrigen Geistlichen zu gleichem Eifer anfeuerte, der das allgemeine Vertrauen der ganzen Bevölkerung genoß, so daß kein wichtiger Beschluß in innerkirchlichen Verhältnissen, wie in den Beziehungen zu der Regierung gefaßt wurde ohne ihn. Er war eine Macht, mit welcher die Regierung zu rechnen hatte, und nichts kennzeichnet die abnorme Lage, in welcher sich die Protestanten Frankreichs befanden, deutlicher als die Thatsache, daß der vogelfreie Prediger der Wüste, auf dessen Habhaftwerdung ein Preis gesetzt war, mündlich und schriftlich mit den höchsten Behörden verkehrte, den Intendanten der Provinz persönlich Bittschriften überreichte und über hochwichtige Staatsangelegenheiten mit ihnen verhandelte. Für die eigenartige Stellung, welche R. einnahm, läßt sich keine adäquate Bezeichnung finden; will man die protestantische Kirche, welche vom Staate nur Verfolgung genoß, als Freikirche bezeichnen, so wäre R. ihr faktischer, wenn auch nicht nomineller Präsident oder Bischof zu nennen. Auf der Generalsynode vom 18.—21. August 1744 finden wir R. als Vizepräsidenten. Ihre Verhandlungen bezogen sich außer der Angelegenheit von Boyer (s. d. A. Court Bd IV S. 311, 3) auf Fragen der inneren Organisation der kirchlichen Disziplin (Verbot der Sonntagsarbeit, der Kontroversen in Predigten und Streitschriften &c.), sowie auf die Stellung der Protestanten zur Regierung (Versicherung unwandelbarer Ergebenheit, Darstellung ihrer Lage, welche dem Hofe mitgeteilt werden sollte); R. selbst wurde von der Synode zum Geistlichen von Nîmes ernannt. Dieselbe Stelle bekleidete er bis 1785, seine Wirksamkeit dehnte sich, wie erwähnt, weit über die Stadt und über Niederlanguedoc aus.

Die französische Regierung, im Kriege mit England und Österreich, fürchtete, die Anwesenheit fremder Schiffe an der Küste, der Einfall der Österreicher in die Provence möchte einen neuen Camisardenkrieg entzünden. Das einzige Mittel, durch Gewährung von Kultusfreiheit, durch Gestattung und Anerkennung der Taufen und Trauungen „in der Wüste" denselben zu verhindern, wandte sie nicht an, teils um nicht dadurch früheres Unrecht einzugestehen, teils weil der katholische Klerus in seinen jährlichen Versammlungen unerbittlich die Durchführung der Edikte, die Bestrafung der Ketzer verlangte. Den evangelischen Geistlichen erwuchs daraus die schwierige Aufgabe, beschwichtigend auf ihre Gemeinden einzuwirken, sie von Gewaltthaten gegen die Regierung und ihre Beamten abzuhalten und andererseits ihre religiöse Standhaftigkeit mit allen Mitteln aufrecht zu erhalten; der Konflikt der Pflichten gegen den König und seine Edikte und gegen den teuren Glauben forderte auch für die Geistlichen ebenso viel Takt als Mut. R. verbot seinen Glaubensgenossen, bewaffnet die Versammlungen zu besuchen, übersandte 1744 dem Intendanten Bernage eine Abschrift der Synodalakten, um ihn von der Loyalität der Protestanten zu überzeugen, und dem kgl. Statthalter dem Herzog von Richelieu eine Denkschrift im gleichen Sinne wegen eines den Protestanten fälschlich zugeschriebenen Spottgedichtes (Dez. 1744); aber ebenso thätig war er mit Predigen, Taufen, Trauen &c. Mit dem Anfang von 1745 war die Verfolgung der Protestanten mit erneuter Macht losgebrochen, die Jahre 1745—1752 zählten zu den schlimmsten, welche die Kirche der Wüste zu erdulden hatte. Zwei königliche Dekrete vom 1. und 16. Februar 1745 schärften die bisherigen Strafbestimmungen, die Teilnehmer an Versammlungen, auch wenn sie nicht bei der That selbst ergriffen waren, wurden zu den Galeeren verurteilt. Die Gemeinden, in welchen ein Geistlicher ergriffen wurde, mußten harte Geldbußen zahlen. R., der eine Zeit lang öffentlich in den Straßen von Nîmes sich hatte zeigen können, mußte wieder in seine Verborgenheit sich zurückziehen, mehrere Geistliche wurden gefangen und hingerichtet (s. d. A. Court), die Galeeren, die Klöster und Gefängnisse, der Turm La Constance füllten sich mit neuen Gefangenen, Kinder wurden ihren Eltern weggenommen, ungeheure Strafgelder ruinierten die Einzelnen wie die Gemeinden. Die Bittschriften (Placet) der Protestanten, in welchen mit erschütternder einfacher Beredsamkeit ihre trostlose Lage, nicht leben und nicht sterben zu können, ohne mit den Gesetzen in die schwersten Konflikte zu kommen, auseinandergesetzt waren, und welche vom Jahre 1745 an sich regelmäßig

wiederholten, erreichten das königliche Ohr nicht, wurden jedenfalls nicht beachtet. Die Intendanten Le Nain, St. Priest a. a. schrieben mit dem Blute der Protestanten ihre Andenken in die Annalen jener Gegend ein; aber noch mehr lastet auf dem katholischen Klerus die Schmach, zu diesen Verfolgungsmaßregeln immer aufs neue aufgereizt zu haben (so im Jahre 1750). Es war kein Wunder, wenn den gequälten Protestanten die Geduld auszugehen drohte. R. schrieb in einem seiner freimütigen Bedenken an Le Nain (1746), daß die Geistlichen trotz aller Bemühungen nicht immer im stande seien, die gewünschte Loyalität gegen den Monarchen bei dem Volke zu erhalten. Verräter und Spione der Regierung, auch fanatische Priester wurden von unbekannter Hand getötet und verwundet. Wohl traten Pausen in der Verfolgung ein, man bedurfte der Truppen gegen die auswärtigen Feinde oft nötiger als gegen die Neubekehrten (Nouveaux Convertis), so im Mai 1742; aber nach dem Frieden von Aachen 1748, bei dessen Verhandlungen die Protestanten vergeblich eine Fürsprache der fremden Mächte für sich erwarteten, fiel diese Rücksicht weg und die Verfolgung wütete heftiger als zuvor. Aber auch die Unruhe unter der Bevölkerung wuchs, die Regierung sandte den Marquis von Paulmy d'Argenson zu einer militärischen Inspektionsreise nach Languedoc; R. hatte die Kühnheit, bei Uchaud zwischen Nîmes und Montpellier Nachts unter Nennung seines Namens ihm ein Placet mit den Beschwerden der Protestanten zu überreichen (19. Sept. 1750). Sein Vertrauen in die Loyalität des Ministers, ihn nicht verhaften zu lassen, wurde nicht getäuscht; der Minister empfing ihn gütig, das Placet wurde gelesen. Die Verfolgung hörte eine Zeit lang auf. Eine ähnliche Pause trat 1752 ein, im folgenden Jahre begann sie aufs neue, Versammlungen zu halten war beinahe unmöglich. Besonders eifrig stellte man den Geistlichen nach, „ohne die Hirten werden die Herden bald in ihrer Standhaftigkeit wanken.", Ein Preis von 6000 Livres (über 20000 Mk.) war auf die Ergreifung R.s und der anderen Geistlichen gesetzt. Im Jahre 1752 wurde der Preis auf R.s Kopf auf 20000 Livres (gegen 80000 Mk.) erhöht. Doch wurde nur der junge Teissier, genannt Lafage, den 14. August 1754 gefangen und am 17 August in Montpellier gehenkt. Wie durch ein Wunder entging R. allen Nachstellungen, seine eigene Vorsicht und die aufopferungsvolle Liebe der Glaubensgenossen bewahrte ihn vor der Gefangennahme; nahten sich Truppen einer Versammlung, so war die erste Sorge, den Geistlichen zu retten. Einmal indessen wurde er nach der France protestante (VIII, 346) zugleich mit Bénezet verhaftet, aber der Offizier der Abteilung, eingeschüchtert durch die drohende Haltung der Menge und unbekannt mit der Wichtigkeit seines Fanges, ließ ihn wieder frei. Im Jahre 1754 griff die Regierung zu einem anderen Mittel, um der gefährlichen Prediger sich zu entledigen; man verfolgte ihre Frauen, sperrte sie ein mit der Erklärung, dieselben sogleich unangefochten zu lassen, wenn ihre Männer auswanderten. R. schlug mit Beziehung auf Mt 10, 37 rund ab darauf einzugehen; er kannte die Standhaftigkeit seiner Frau und die Bedeutung seiner Wirksamkeit in Frankreich. Am 8. Oktober 1754 wurde seine Wohnung in Nîmes umzingelt, R. wurde nicht gefunden, seine Frau ließ man entschlüpfen, noch zweimal wurde dies wiederholt, so daß die mutige Frau sich entschloß, lieber ihre Wohnung für längere Zeit zu verlassen, um solchen Plackereien und Nachstellungen enthoben zu sein; zwei Jahre lang führte sie ein unstetes Wanderleben, dann ließ man sie in Ruhe. Seine drei Söhne wurden in Lausanne und später in Genf in Sicherheit gebracht (s. u.).

Im Jahre 1755 schien durch den Prinzen Conti-Bourbon, der bei Hofe in Ungnade war und auf seinen Gütern lebte, den Protestanten ein Hoffnungsstern zu leuchten. Zwei eifrige Pariser Protestanten, Le Cointe und Beaumont, hatten das Interesse des Prinzen für R. und ihre Glaubensgenossen erweckt. Am 11. April sandte ihm R. eine Denkschrift über ihre Lage und ihre notwendigsten Forderungen (Befreiung der auf den Galeeren Gefangenen, Rückgabe der Kinder aus den Klöstern, rechtliche Giltigkeit der von den protestantischen Geistlichen vollzogenen Taufen und Trauungen, Freigebung des Gottesdienstes). Der Prinz, welcher über die entsetzliche Lage seiner Landsleute in völliger Unkenntnis war, zeigte anfangs sehr lebhafte Teilnahme für die Angelegenheit, R. reiste zu einem Besuche nach Paris (18. Juli 1755), aber wenn auch der briefliche Verkehr zwischen beiden noch einige Zeit währte, ein praktisches Ergebnis hatten die Verhandlungen nicht.

Wichtiger und für das Schicksal der Protestanten bedeutungsvoller war die Broschüre von dem Parlamentsrat Ripert-Montclar: Mémoire au sujet des mariages clandestines des protestants de France 1755. Hier wurde in klarer und gründlicher Auseinandersetzung die Frage wegen des Civilstandes der Protestanten besprochen

und als gerechte und sichere Lösung der ungeheuren vorhandenen Mißstände die Eheschließung vor dem bürgerlichen Gerichte empfohlen. Eine Wolke von Gegenschriften erhob sich, aber die einmal gestellte und so beantwortete Frage konnte nicht aus der Welt geschafft werden und Montclars Idee trug endlich, freilich erst nach einem Menschenalter, den Sieg davon.

Die Jahre 1755—1760 verflossen in der gewohnten Abwechslung von Verfolgungen und zeitweiser Duldung. Die lebendigste Anschauung von R.s unermüdeter Thätigkeit von seinem weitumfassendsten Wirken giebt sein Tagebuch, Bulletin 1878, p. 113. 171 sq. 1756 präsidierte er die Nationalsynode. Im Januar 1757, nach dem Attentat von Damiens auf Ludwig XV richtete er eine Ermahnung an seine Landsleute mit der Aufforderung zur Treue gegen den Monarchen; gegen den Vorschlag, durch Gründung einer protestantischen Bank und durch ihre dem Staate gewährte Unterstützung in der drückenden Finanznot sich die Duldung zu erkaufen, verhielt er sich ablehnend (1759); auch der andere Vorschlag, Ludwig XV ein freiwilliges Geschenk zu machen, wurde bald aufgegeben. Dem grausamen Befehl des Marschalls von Thomond, Gouverneur der Guienne, der die Protestanten unter schweren Strafen zwingen sollte, ihre Kinder katholisch taufen und die Ehen durch die Priester einsegnen zu lassen, setzte R. im Verein mit seinem Kollegen Vincent eine würdige und entschiedene Antwort entgegen (**Exhortation à la repentance et à la profession de la vérité, ou lettre pastorale aux Réformés de l'Eglise de Nîmes. 20 février 1761. A Genève chez les frères Cramer** 15 S. in 4°). in welcher den Protestanten offen angeraten wurde, lieber auszuwandern, als einer solchen Tyrannei sich zu unterwerfen. Die für Frankreich so verderblichen finanziellen Folgen der Aufhebung des Ediktes von Nantes waren trotz des langen Zeitraums dazwischen noch so stark in aller Erinnerung, daß von Seite der Regierung die Suspension des Befehls angeordnet wurde.

Eine Änderung der traurigen Lage der Protestanten konnte erst dadurch herbeigeführt werden, daß das Entsetzlichste derselben mit all seinen abschreckenden Einzelheiten, mit dem Blutgerichte für ihre Geistlichen, den Galeeren für ihre Bekenner, den Gefängnissen für ihre Frauen in seiner ganzen Größe zur allgemeinen Kenntnis kam. Die Hinrichtung von Rochette und den drei Brüdern Greniers, der Justizmord an Jean Calas war die zum Himmel schreiende Anklage gegen eine ungerechte, barbarbische und unzeitgemäße Gesetzgebung.

Am 13. September 1761 wurde der protestantische Geistliche François Rochette, ein 26jähriger, in seinem Berufe ausgezeichneter Mann, der im oberen Languedoc und im Quercy seinen Wirkungskreis hatte, bei der Rückkehr von einer Taufe in der Nähe von Caussade verhaftet; er gab sich sogleich als Geistlichen zu erkennen. Eine große Aufregung bemächtigte sich der ganzen Gegend, man fürchtete gegenseitige Gewaltthaten, viele Protestanten wurden verhaftet, darunter die drei Edelleute Grenier de Commel, de Sarradou und de Lourmade, welche bewaffnet nach Caussade gekommen waren (15. Sept). Die Gefangenen wurden nach Cahors, Montauban und zuletzt nach Toulouse gebracht; das Parlament dieser fanatisch katholischen Stadt verurteilte Rochette zum Tode am Galgen, die drei Brüder zur Enthauptung (18. Febr. 1762) Umsonst hatten R. und Court de Gebelin ihre Stimme für die Unglücklichen erhoben, der erstere wandte sich in beweglichen Schreiben an Maria-Adelaide, die älteste Tochter Ludwigs XV., an den Herzog von Richelieu und den von Fitzjames (25. Sept., 30. Sept., 30. Nov.), es erfolgte keine Begnadigung und am 19. Februar erlitten die vier Protestanten mit der Seelenruhe gläubiger Christen, mit dem Mut altchristlicher Märtyrer ihre furchtbare Strafe. Im Angesichte der zuckenden Leichname seiner Brüder hatte der jüngste Grenier die Aufforderung des Henkers, durch den Übertritt sich zu retten, mit der würdigen Mahnung: Thue deine Pflicht, beantwortet. Das Aufsehen, welches diese vierfache Hinrichtung erregte, war ungeheuer, die Protestanten trauerten um ihre Blutzeugen, aber auch unter den Katholiken machte sich eine immer größere Teilnahme bemerkbar. Sie wuchs durch die Standhaftigkeit, mit welcher Jean Calas seine Unschuld beteuerte und sein entsetzliches Los trug.

Calas (geb. 1698 in La Cabarède bei Castres) war ein ehrenwerter, allgemein geachteter Kaufmann in Toulouse, seit 40 Jahren dort ansässig, ein stiller, ernster Mann, guter Protestant, aber ohne jede Spur der Unduldsamkeit gegen die Katholiken, seine Frau (Anna Rose de Cabibel, seit 1731 mit ihm verheiratet), eine verständige, tüchtige Hausfrau und treue Mutter, die durch ihren ungebeugten Heldenmut während der schrecklichen Katastrophe, welche über ihr Haus hereinbrach, die Bewunderung aller Unparteiischen

erregte. Die vier Söhne waren der Eltern wenig würdig, der dritte, Louis, war 1759 zum Katholicismus übergetreten, um so mehr folgten die beiden Töchter den Grundsätzen ihrer Eltern, und die Magd Viguière, eine eifrige Katholikin, die jeden Tag die Messe besuchte und zweimal in der Woche kommunizierte und nie von der Familie in der Ausübung ihrer religiösen Pflichten gehindert worden war, seit 24 Jahren in der Familie diente, alle Freuden und nun auch die Leiden derselben in vollem Maße teilte, reihte sich würdig demselben an. Der älteste Sohn Marc-Antoine, geboren den 5. November 1732, ehrgeizig, mit einigem rednerischen Talent begabt, studierte die Rechte, war aber durch seine Zugehörigkeit zum Protestantismus an dem Eintritt in die Praxis gehindert. In ein Handelsgeschäft einzutreten gelang auch nicht und verbittert dadurch führte er ein müßiges, keineswegs tadelloses Leben, er spielte gern, in seiner Tasche fanden sich an seinem Todestage obscöne Gedichte. Am 13. Oktober 1761, abends 9½ Uhr, fand sein Vater ihn erhängt im Magazin, der etwas melancholische Jüngling ohne religiösen und sittlichen Halt hatte sich selbst entleibt. Aber aus der Menge, welche auf das Jammergeschrei der Angehörigen sich schnell vor dem Hause gesammelt hatte, ließen sich bald Stimmen hören mit der furchtbaren Anklage: diese Hugenotten haben ihren Sohn getötet, weil er zum Katholicismus übertreten wollte. Der Capitoul (städtischer Magistratsbeamter), David de Beaudrigue, ein ebenso ehrgeiziger als fanatisch beschränkter Mensch, ging auf diesen Verdacht, daß es eine Religionsangelegenheit sei, mit blindem Eifer ein, ließ, ohne eine Lokalinspektion vorzunehmen, die Familie Calas und einen Freund, welcher bei ihnen den Abend zugebracht hatte, Gaubert Lavaysse (geb. 1741) verhaften. Diese verhängnisvolle Bahn „einer Glaubenssache“ verließ der Prozeß nicht mehr in allen seinen Stufen. Das von allem Luxus der katholischen Kirche begleitete Leichenbegängnis des Gestorbenen, die Prozessionen und feierlichen Totenämter für ihn, wobei der Katholicismus ihn als Übergetretenen und Märtyrer für sich in Anspruch nahm, obgleich die Vermutung, daß er habe übertreten wollen, nicht im mindesten begründet war, erhitzten mit ihrem auf die Einbildungskraft der fanatischen, den Protestanten stets feindlich gesinnten Bevölkerung von Toulouse berechneten düstern Pompe die Gemüter immer mehr, so daß der Mord überall geglaubt wurde. Die armen Angeklagten hatten die Bevölkerung, Klerus und Gericht gegen sich, der übergetretene Sohn Louis benahm sich ebenso ungeschickt als feig und Calas selbst hatte einen schlimmen verhängnisvollen Fehler begangen, indem er, um die Ehre der Familie und die des Selbstmörders, welchem kein ehrliches Begräbnis zukam, zu retten, den Seinen gebot zu sagen, sie haben ihn tot auf dem Boden liegend gefunden und so den Selbstmord zu verschweigen; bei dem ersten eigentlichen Verhöre gestanden sie freilich den wahren Sachverhalt, aber das Mißtrauen gegen ihre Glaubwürdigkeit blieb bestehen. Alle Phasen des Prozesses, bei welchem die schwerfällige Justiz jener Zeit unterstützt wurde durch eine ungerechte Handhabung, zu beschreiben, ist hier nicht der Ort. Das Urteil, welches das Parlament von Toulouse, teilweise eingeschüchtert durch die Volksstimmung mit 14 gegen 7 Stimmen, am 9. März 1762 fällte, verurteilte Jean Calas, die ordentliche und außerordentliche Folter zu erstehen, lebendig gerädert und dann verbrannt zu werden. In seiner ganzen Gräßlichkeit wurde dasselbe am 10. März vollstreckt, nur daß Calas nach zwei fürchterlichen Stunden auf dem Rade zugebracht, aus Gnaden erdrosselt und sein Leichnam in das Feuer geworfen wurde. Unter den größten Schmerzen, bis zum letzten Atemzug beteuerte er seine Unschuld, und diese Standhaftigkeit rettete den übrigen Angeklagten wenigstens das Leben. Pierre wurde verbannt, aber in ein Kloster gesteckt, aus dem er nach Genf entfloh. Die Witwe Calas, die ihren Mann nach seiner Verhaftung nicht mehr sah, Lavaysse und die Magd Viguière, welche treulich das Los der Familie geteilt hatten, wurden freigelassen, die Töchter, welche am Tage der That nicht in Toulouse gewesen waren, in ein Kloster gesteckt.

Es ist weltbekannt, daß es dem allgewaltigen Einfluß Voltaires gelang, eine Kassation des Bluturteils herbeizuführen. Im Interesse der geschändeten Menschlichkeit griff er zur Feder, sparte nicht Mühe noch Zeit, setzte mit nimmer müdem Eifer alle ihm bekannten Kreise der Aristokratie der Geburt und des Geistes in Bewegung und zog sie in das Interesse der unglücklichen Familie. Am 4. Juni 1764 wurde das Urteil des Parlaments von Toulouse kassiert, den 9. März 1765 die Angeklagten und ihr Gedächtnis rehabilitiert. Königliche Gnade und das in den weitesten Kreisen auch des Auslandes erweckte Mitleiden gab der ruinierten Familie die Mittel zu einer bescheidenen Existenz.

Unter den Protestanten Frankreichs rief der Prozeß gegen Calas ebenso große Aufregung als Bestürzung hervor, um so mehr, da in dem erzbischöflichen Monitorium

vom 17. Oktober 1761 von einer Versammlung von Protestanten geredet war, in welcher der Tod des jungen Calas beschlossen worden sei, ja es war sogar die lügnerische Behauptung ausgesprochen worden, daß ihre Glaubenslehre dem Vater die Ermordung eines solchen abtrünnigen Kindes gebiete. Manche Familien schickten sich an auszuwandern, Verfolgungen schienen in Aussicht zu stehen. R. beruhigte nach besten Kräften; gegen die erwähnte wahnwitzige Verleumdung trat er in einer Schrift La calomnie confondue (ou Mémoire dans lequel on réfute une nouvelle accusation intentée aux protestants de la province de Languedoc, au Désert 1762, 12 S. in 4°) auf, in welcher er warm und mit edler Entrüstung diese Anklage zurückwies und die Sache seiner angeklagten Landsleute verteidigte. Aber nach Beschluß des Toulouser Parlamentes wurde sie am 7. März 1762 durch Henkershand verbrannt, gegen den wohlbekannten Autor wagte man aber nicht vorzugehen, weil man seinen beruhigenden Einfluß auf die protestantische Bevölkerung kannte und jeder Unruhe vorzubeugen wünschte.

Das Aufsehen, welches die Bluttage von Toulouse überall erregten, hatte die öffentliche Meinung auf die unglückliche Lage der Protestanten, die in so greller Beleuchtung kund geworden, aufmerksam gemacht, die Stimmen der Duldung wurden immer zahlreicher und mächtiger. Es war, wie wenn die Unduldsamkeit mit diesem Akt des Fanatismus und der Ungerechtigkeit ihrem jahrhundertelangen blutigen Wirken noch ein letztes Siegel hätte aufdrücken wollen, die Verfolgungen nahmen von Jahr zu Jahr ab, einzelne Gewaltthaten kamen immer noch vor (bis in das Jahr 1783 wurden durch Lettres de cachet Eltern ihrer Kinder beraubt, 1766 wurde in Béarn eine Versammlung gesprengt, 1770 wurde der Geistliche Charmusy, der im Gefängnis starb, 1773 Braca verhaftet, aber sogleich wieder freigelassen); an manchen Orten errichteten die Protestanten Bethäuser, in die Versammlungen, welche sich immer mehr an die Öffentlichkeit wagen durften, brachte man Stühle und Bänke mit ꝛc., und besonders seit der Thronbesteigung Ludwigs XVI. 1774 machte sich eine duldsamere Praxis immer mehr geltend. Der französische Protestantismus war 1760 durch die Anstrengung von A. Court, Rabaut und seinen Kollegen faktisch gegründet und organisiert; es galt, die rechtliche und staatliche Anerkennung zu erwirken und die Anstrengungen von Court de Gebelin, von Rabaut und seinem Sohne Rabaut Saint-Etienne waren diesem schönen Ziel mit unermüdeter Ausdauer gewidmet; durch Korrespondenz mit einflußreichen Personen und durch Herausgabe von Denkschriften arbeiteten sie darauf hin, aufs kräftigste unterstützt von Malesherbes durch seine Schrift Sur le mariage des Protestants 1784, durch Lafayette, der mit Rabaut Saint-Etienne in Korrespondenz trat (1785), durch Rulhières (s. dessen Geschichte Éclaircissements historiques sur les causes de la révocation de l'édit de Nantes 1788). 1769 hatte die letzte Gefangene Marie Durand nach 38jähriger Haft den Turm von La Constance in Aigues-Mortes verlassen dürfen, 1774 wurden die beiden letzten Galeerensträflinge Paul Achard und Antoine Rialle nach 39jähriger Gefangenschaft freigegeben.

Vom November 1787 datiert das Toleranzedikt Ludwigs XVI., welches allerdings den Katholicismus als die alleinige Staatsreligion feststellte, aber den nicht katholischen Unterthanen bestimmte Rechte gewährte und jene grausamen Strafen ꝛc. vollständig aufhob. Bis zur letzten Stunde hatte der Klerus Widerspruch eingelegt, remonstrierte das Pariser Parlament und erst am 29. Januar 1788 wurde das Edikt einregistriert, um nach kurzer Geltung von den Stürmen der Revolution verschlungen zu werden.

R. erlebte den Triumph der Sache, für welche er sein Leben eingesetzt hatte; 1763 (10. Juni) leitete er als Moderator die Beratungen der Nationalsynode, unermüdet setzte er sein Evangelisationswerk fort, unterstützt von seinem ältesten Sohne, endlich unverfolgt, bis am 6. Oktober 1785 das Konsistorium zu Nîmes dem durch Anstrengung, Entbehrungen und Arbeit frühe Gealterten und Hinfälligen volle Freiheit in Beziehung auf die Verwaltung seiner geistlichen Funktionen gab, mit Beibehaltung von Titel, Rechten und Gehalt. Die wohlverdiente Ruhe nach 50jährigem Dienste am Evangelium genoß der allgemein geachtete protestantische Geistliche friedlich in seiner eigenen Behausung, aber die wilden Wogen der Revolution trübten auch seine letzten Lebenstage. Zwar hatte sie statt bloßer Duldung die volle Gewissensfreiheit gebracht und der ganze Gegensatz der jetzigen und der früheren Lage ist in den berühmten Worten Rabaut Saint-Etiennes enthalten, welche er am 15. März 1790 als Vizepräsident der konstituierenden Versammlung seinem Vater, dem geächteten Geistlichen der Wüste, schrieb: der Präsident der Nationalversammlung liegt zu Ihren Füßen. Ein schöner Tag für P. R. war ferner die Einrichtung eines öffentlichen, regelmäßigen protestantischen Gottesdienstes

in der dazu gemieteten Dominikanerkirche zu Nîmes (1792), wozu er unter Thränen das Einweihungsgebet sprach, aber mit der Proklamation des Kultus der Vernunft wurde auch er seiner Stelle enthoben, später verhaftet und da er aus Schwäche nicht gehen konnte, unter dem Hohngeschrei einer wüsten Volksmenge in der Citadelle von Nîmes geführt. Mehrere Monate blieb er dort, bis der 9. Thermidor auch ihm die Freiheit wieder gab, aber die Leiden im Kerker, der Schmerz um den Verlust seiner Frau und seines ältesten Sohnes, und der Kummer über das Schicksal seiner Kirche hatten die schwachen Kräfte vollends aufgerieben. Freitag den 25. September 1794, abends 4 Uhr, starb er in seiner Wohnung und wurde nach protestantischer Sitte, da die Protestanten nicht überall Kirchhöfe hatten, im Keller derselben bestattet. Das Haus dient jetzt als Waisenhaus des Departements Gard. Im Jahre 1882 wurde das Grab R.s wieder aufgesucht und mit einem einfachen Stein gedeckt, der die Inschrift trägt: **Paul Rabaut, l'apôtre du Désert. Né à Bédarieux le 29 janvier 1718. Décédé à Nîmes le 25 septembre 1794. Il se repose de ses travaux et ses oeuvres le suivent. Apoc. 14, 13.**

Schriftsteller ist R. nicht gewesen, außer dem genannten Gelegenheitsschriften besitzt man von ihm nur **Précis du catéchisme d'Ostervald** (oft aufgelegt), zum praktischen Gebrauch für seine Gemeindeglieder bestimmt, bei welchen sich der Mangel an kirchlichen und religiösen Büchern empfindlich geltend machte und zwei Predigten: „**La livrée de l'église Chrétienne**" (über die Worte des HL 2, 4: **sa livrée, laquelle je porte, c'est l'amour,** nach der franz. Übersetzung) und „**La soif spirituelle**" (über Jo 7, 37), gehalten in der „Wüste" am 23. April 1750 und am 31. August 1753.

Noch einige Worte über die drei Söhne Rabauts. In den Jahren 1743 bis 1746 geboren verbrachten sie ihre Kinderjahre unter den größten Gefahren. Der Vater war geächtet; die Mutter mußte sich verborgen halten, um nicht im **Tour de constance** eingekerkert zu werden. „Raubaut St. Etienne hat mir oft erzählt, — berichtet sein Freund Boissy d'Anglas a. a. O. S. 10 — daß er den Tag über nie gewußt habe, wo man ihn des Abends zu Bette legen werde. Der Vater allein kannte das Ziel der gemeinsamen Wanderung" Schon mit sechs Jahren sandte deshalb P. R. den ältesten Sohn in die sichere Schweiz nach Lausanne (Januar 1750). Zwei Jahre später folgte der „zweite und dritte Band", wie R. sich scherzhaft ausdrückte, nach (April 1752). Da die Söhne in Lausanne nach des Vaters Meinung nicht rasch genug Fortschritte machten, schickte er sie 1755 nach Genf und gab sie dem Etienne Chiron zur Erziehung. Um sie vor den Agenten der französischen Regierung sicher zu stellen, änderte er ihre Namen. „Herr Chiron hat es für gut gefunden — schreibt der Älteste dem Vater — unsern Namen zu ändern: ich heiße Saint-Etienne, Anton Pomier und Peter Dupuy und wir nennen uns „Vetter" Ihr Lebensgang zeigt, daß sie ihres Vaters würdig waren.

Der älteste Sohn, Jean Paul (gewöhnlich Rabaut St. Etienne genannt) ist in Nîmes am 14. November 1743 geboren. Reich begabt, mit bedeutendem rednerischem Talent ausgerüstet, auch mit entschiedener Neigung zu wissenschaftlichen Studien erhielt er seine theologische Ausbildung zuerst in Genf, dann in dem evangelischen Seminar zu Lausanne. 1763, ein Jahr nach Rochettes Tod, hielt er seine erste Predigt „in der Wüste", 1764 wurde er in Lausanne ordiniert und nun schlug er die Laufbahn seines Vaters ein, der ihm das leuchtendste Vorbild von Opfermut und Frömmigkeit war. 1765 wurde er der Kollege desselben, seit der Aufhebung des Ediktes von Nantes wieder der erste Sohn eines Geistlichen, der zu Lebzeiten des Vaters wieder Geistlicher wurde. 1768 heiratete er ein Fräulein Boissière. Aber Anlage, Neigung und die Zeitrichtung führten ihn von seinem einfachen Predigerberufe mitten in das Getriebe der hohen Politik. 1785 begab er sich nach Paris, um nach dem Tode Courts de Gebelin für die Befreiung seiner Glaubensgenossen zu wirken; es gelang ihm bald mit den einflußreichsten Männern (Rulhières, Malesherbes, Lafayette), auch mit den litterarischen Koryphäen in Verbindung zu treten, so daß seine Bemühungen nicht vergeblich waren. Die allgemeine Achtung, in welcher er stand, verschaffte ihm eine Stelle als Abgeordneten des 3. Standes von seiner Vaterstadt. Auf das eifrigste nahm er an den Verhandlungen der Nationalversammlung teil und trat in den denkwürdigen Sitzungen vom 22. und 23. August 1789 mit allem Nachdruck dafür ein, daß auch die Garantie der Gewissensfreiheit unter die Menschenrechte aufgenommen werde nach dem Antrag des Grafen Castellanes: **Nul homme ne peut être inquiété pour ses opinions, ni troublé dans l'exercice de sa religion.** Einige Monate später (14. März 1790) wurde er trotz des Widerstands der katholischen Partei zum Präsidenten der Nationalversammlung gewählt. Nach der

Auflösung der konstituierenden Versammlung blieb R. St. E., der zum Vertreter des Departements Gard gewählt worden war, in Paris und widmete sich während der Verhandlungen der gesetzgebenden Versammlung journalistischen und litterarischen Arbeiten. Am 2. September 1792 wurde er vom Departement Aube in den Nationalkonvent gewählt. In dem Prozeß gegen den König sprach er sich entschieden gegen die Kompetenz der Versammlung aus, nachdem diese aber einmal beschlossen war, stimmte er für die Schuld des Monarchen mit Milderungsgründen. Am 2. Juni 1793 sollte er verhaftet werden, es gelang ihm zu entkommen, den 28. Juli wurde er proskribiert, längere Zeit verbarg er sich mit seinem Bruder R. Pomier bei der Familie Payzac. Eine Indiskretion verriet ihren Aufenthalt, am 4. Dezember wurden sie verhaftet, am 5. Dezember bestieg R. St. Et. das Schaffot; sein Bruder wurde in der Conciergerie vergessen und nach Robespierres Tod freigelassen. Die Frau R. St. Et. tötete sich selbst, als sie die Nachricht von der Hinrichtung ihres Mannes erfuhr.

Rabauts St. Etiennes Werke sind gesammelt herausgegeben von seinem Freunde Boissy d'Anglas, 6 Bände, Paris 1820—26. Wir heben daraus hervor **Le vieux Cévenol** oder **Anecdotes de la vie d'Ambroise Borelly**, 1779, unter verändertem Titel mehrfach 1788, 1820, 1826 ꝛc. aufgelegt, wo in den Rahmen einer fingierten Familiengeschichte alle die Bedrückungen und Verfolgungen, welche die Protestanten gesetzmäßig treffen konnten, mit erschütternder Einfachheit erzählt werden; **Lettre sur la vie de Court de Gébelin**, Paris 1784; **Lettres à M. Bailly sur l'histoire primitive de la Grèce**, Paris 1887; Studien, zu welchen ihn sein Freund und Lehrer Court de Gebelin veranlaßt hatte, und unter den revolutionsgeschichtlichen Schriften besonders **Almanach historique de la Révol. française**, 1791, mit ihrer Fortsetzung oft aufgelegt und auch ins Englische, Deutsche, Holländische übersetzt u. d. T.: **Précis historique de la Révol. franç.** eine klare einfache und zuverlässige Darstellung der Ereignisse bis zum Jahre 1792.

Der zweite Sohn, Jacques-Antoine (genannt Pomier) ist am 24. Oktober 1744 in Nîmes geboren. Er ergriff ebenfalls die Laufbahn des Vaters und wurde mit seinem älteren Bruder in Genf und Lausanne erzogen. Im Jahre 1770 wurde er Geistlicher in Marseille, der erste dort seit der Aufhebung des Edikts von Nantes. 1782 siedelte er nach Montpellier über, wo er durch seine Beziehungen zu der Familie Necker in den Stand gesetzt wurde, ein großes Spital zu gründen. Während seines Aufenthalts in Südfrankreich gab er sich viel mit naturwissenschaftlichen und medizinischen Studien ab und kam — vor Jenner — auf den Gedanken der Schutzpockenimpfung (s. den Nachweis bei Lods a. a. O. S. 4—7). Als die Revolution ausbrach, nahm er lebhaften Anteil an der Politik, wurde 1790 in den Magistrat von Montpellier und 1792 als Vertreter des Departements Gard in den Nationalkonvent gewählt, der Ludwig XVI. zum Tod verurteilte. Auch R. P. stimmte für den Tod des Königs, aber mit der ausdrücklichen Erklärung: „ich glaube, daß Ludwig den Tod verdient, jedoch daß das politische Interesse ihn nicht fordert.“ Unter Robespierres Herrschaft entging er mit genauer Not dem Tod (s. o.). Später wurde er Mitglied des Rats der Alten. Napoleon machte ihn zum Unterpräfekten im Vigan. Als durch das Dekret vom 12. Frimaire des Jahres VII (3. Dezember 1802) die reformierte Kirche in Paris reorganisiert wurde, berief das Konsistorium neben Marron und Jean Monod den Sohn des Patriarchen der „Wüste“ als dritten Geistlichen. Er wirkte in großem Segen, wurde aber unter der Restauration trotz der inständigen Bitten seiner beiden Kollegen als Königsmörder verbannt (17. März 1816). Nach vorübergehendem Aufenthalt in Brüssel ließ er sich in Cleve nieder. Zwei Jahre später erwirkte ihm Graf Boissy d'Anglas die Erlaubnis zur Rückkehr. Aber seine Gesundheit war erschüttert. Am 16. März 1820 starb er, fast 76 Jahr alt, allgemein geachtet und von der reformierten Gemeinde herzlich betrauert. Auf seinem Grabstein auf den Friedhofe Père-Lachaise stehen seine letzten Worte: „Ich weiß, an wen ich glaube“ (je sais en qui j'ai cru).

Der jüngste Sohn P. R.s, Pierre Rabaut (genannt Dupuis, auch **Rabaut le jeune**), geboren in Nîmes im April 1746, widmete sich dem kaufmännischen Stande und spielte wie seine Brüder als Politiker eine hervorragende Rolle. Bis 1804 gehörte er dem gesetzgebenden Körper an und zog sich dann als Präfekturrat in seine Vaterstadt zurück. Bei der Rettung eines Kindes verlor er durch ein scheu gewordenes Pferd im Jahr 1808 das Leben. Wir verdanken ihm einige für die Geschichte des französischen Protestantismus wertvolle Schriften: **Détails historiques et Recueil de pièces sur les divers projets qui ont été conçus, depuis la Réformation jusqu'à ce jour,**

pour la réunion de toutes les communions chrétiennes, Paris 1806, ferner Notice historique sur la situation des églises chrétiennes réformées en France depuis leur rétablissement jusqu'à ce jour, Paris 1806 und besonders das für die Verhältnisse der französischen Protestanten am Anfang des 19. Jahrhunderts wichtige Annuaire ou Répertoire ecclésiastique à l'usage des églises réformées et protestantes, Paris 1807 (**Th. Schott** †) **Eugen Lachenmann.**

Rabinowitz, Jos., s. d. A. Mission unter den Juden Bd XIII S. 183, 42ff.

Rabulas, Bischof von Edessa, gest. 435. — Quellen: S. Ephraemi Syri Rabulae episcopi Edesseni Balaei aliorumque opera selecta ed. J. J. Overbeck, Oxonii 1865, p. 159 bis 248. 362—378; seine Lebensbeschreibung wiederholt in Bedjans Acta 4, 1894, 396—470; Breviarium feriale Syriacum (Rom. 270f., 283f.); Nomocanon des Barhebräus (Mai, Nova collectio X. 1838; ed. Bedjan 1898, p. 9—11, 15, 44, 47, 64, 110). Sämtliche Prosaschriften des Rab., mehrere der Hymnen, der ausführliche Panegyrikus auf sein Leben, sowie ein weiterer auf seine Bekehrung bezüglicher Bericht aus dem Leben des Akömeten Alexander wurden von Bickell für die Kemptener Bibliothek der Kirchenväter übersetzt (1874. Ausgewählte Schriften der syrischen KVV. Aphraates, Rab., Isaak von Ninive; Rab. S. 153—271); daselbst eine Einleitung über sein Leben und seine Schriften, in welcher namentlich die schwankenden Angaben über seine anfängliche Stellung zum Nestorianismus besprochen werden. Assemani, B. O. I., 198; Bickell, Conspectus rei Syr. litt. p. 22; insbesondere G. Hoffmann, Verhandlungen der Kirchenversammlung zu Ephesus 449 (Kiel 1873, 4°), S. 87, Anm. 45 und die dort angegebenen Stellen; Zotenberg, Catalogues des mss. syriaques Nr. 145—147; Duval, La Littérature Syriaque (2. A. 1900) 341 3; histoire d'Édesse 168—174; Fr. Lagrange, Un évêque syrien du v[e] siècle, Rabulas d'Édesse (Science catholique 1888, Sept.)

Rabulas (= ἀρχιποιμήν), Bischof von Edessa, Vorgänger und dogmatischer Gegner des bekannten Ibas, entschiedener Anhänger der ephesinischen Synode von 432. Nach seiner ausführlichen Biographie (bei Overbeck S. 159—209) war er bis 8. August 435, im ganzen 24 Jahre weniger 3 Monate im Amt, ein ebenso energischer als einsichtiger Mann, von seinen Untergebenen gleich gefürchtet und geliebt, eines heidnischen Mannes Sohn, ein zweiter Josias, der als Bischof die Synagoge der Bardesaniten und das Bethaus der Arianer zerstörte, die Marcioniten mit Geduld, die Manichäer mit Weisheit überwand, durch Beseitigung der Borborianer, Audianer, Sadduzäer und Messalianer der Kirche Ruhe geschafft hatte, bis die alte Irrlehre des neuen Juden Nestorius neue Streitigkeiten brachte. Ob er die Synagoge der Juden oder, wie Hallier vermutet, ein Versammlungshaus der Audianer in eine Stephanuskapelle umwandelte, s. Halliers Untersuchungen über die edessenische Chronik (TU IX, 1, 1892) S. 106f. Von schriftstellerischen Arbeiten ist verhältnismäßig weniges erhalten: 1. aus seiner Korrespondenz nur Bruchstücke von Briefen, an Andreas von Samosata, ob er wirklich, wie man sage, der Verfasser eines in nestorianischem Geiste geschriebenen Stücks gegen Cyrills Kapitel sei, an Gemellinus, Bischof von Perrhi über Mißbräuche beim Abendmahl, an Cyrill von Alexandrien, dessen Schrift über die Menschwerdung er ins Syrische übersetzte, gedruckt bei Bedjan, Acta 5 (1895) S. 628—696 = MSG 76, 1144ff. (sein Biograph giebt an, 46 Briefe aus dem Griechischen ins Syrische übersetzt zu haben; ein bei Overbeck fehlender Brief Cyrills an R. mitgeteilt von Guidi in den Rendiconti . dei Lincei, Mai-Juni 1886, 416. 546); 2. eine Anzahl Regeln für Mönche und Kleriker; 3. kirchliche Hymnen, die aus dem Griechischen übersetzt zu sein scheinen; 4. eine Predigt, die er zu Konstantinopel hielt, ob Maria θεοτόκος sei, oder nur so genannt werden dürfe, oder nicht einmal letzteres. Neue Bedeutung hat R. gewonnen, seit Burkitt es so gut wie zur Gewißheit erhoben hat, daß die von seinem Biographen ihm zugeschriebene Revision der syrischen Übersetzung des NTs, auf welche in Bd XV S. 195 der 2. Aufl. zuerst hingewiesen wurde (jetzt III, 174, Z. 2ff.), die Peschito sei; s. JThSt 1, 571; St. Ephraim's Quotations from the Gospel (Texts and Studies VII, 2, 1901), dagegen G. H. Gwilliam, Place of the Peshitto Version in Studia Biblica et Eccl. V (1903), 231ff. **E. Nestle.**

Radbert, Paschasius, gest. um 860. – Eine kritische Gesamtausgabe der Werke Radberts fehlt. Die Ausgabe Sirmonds, S. Paschasii Radberti abb. Corb. opera, Lutet. Paris. 1618, enthält die Kommentare zum Matth.-Ev., d. 44. Psalm u. den Klageliedern, die Schrift de sacramento corporis et sang. Christi, den Brief an Frudegard, die Biographie Adalhards und die Passio Rufini et Valerii. Sirmonds Ausgabe ist MSL 120 wieder abgedruckt und zugleich durch die Schriften de partu virginis, de fide, spe et caritate und das Epitaphium Arsenii ergänzt. Die Briefe Radberts findet man in den MG EE VI S. 132ff., die V Adal.

und das Epit. Arsen. im Auszug SS II S. 524 ff., das letztere ist von Dümmler ABA 1900 neu herausgegeben. Die Gedichte in den Poet. lat. III S. 38 ff. und S. 746 f. Vita Pascasii Radberti aus dem 12., vielleicht 13. Jahrhundert bei Mabillon in ASB IV, 2, S. 577; von Holder-Egger in MG SS XV S. 452. Mabillon p. 126; Histoire littéraire de la France, V, p. 287; Bähr, Geschichte der römischen Litteratur im karolingischen Zeitalter, S. 233 und 462; Ebert, Geschichte der Literatur des MA., II, S. 230; Hausherr, Der heil. Paschasius Radbertus. Mainz 1862; Choisy, Paschase Radbert, Genf 1889; Ebrard, Das Dogma vom heil. Abendmahl, I, S. 406; Dieckhoff, Die evangelische Abendmahlslehre, S. 13; Rückert, Der Abendmahlsstreit des MA. in ZwTh 1858, S. 321; Schnitzer, Berengar v. Tours, Stuttgart 1892, S. 127 ff.; Ernst, Die Lehre des heil. Pasch. Radbertus von d. Eucharistie, Freiburg 1896; Sardemann, Der theol. Lehrgehalt der Schriften des P. R., Marb. Dissert. 1877; Reuter, Gesch. der relig. Aufklärung im MA. 1, S. 42 f.; Thomasius, Dogmengesch. II, S. 20; Bach, Dogmengesch. des MA., 1, S. 172; Schwane, Dogmengesch. der mittleren Zeit S. 140 ff. 628 ff.; Harnack, Lehrbuch der Dogmengesch. III, S. 278; Loofs, Leitfaden der Dogmengesch., 3. Aufl., S. 255; Seeberg, Lehrbuch der Dogmengesch. II, S. 21; Hauck, KG Deutschlands II, 2. Aufl., S. 663 f.; Rodenberg, Die Vit. Wal. als hist. Quelle, Göttingen 1877; Wattenbach, Geschichtsquellen, 7 Aufl., 1, S. 301; Schönbach in d. SWA, Bd 146, 1903, IV

Radbert, nach seinem Klosternamen Paschasius, Mönch und Abt zu Corbie in der Picardie, nimmt unter den kirchlichen Schriftstellern der karolingischen Zeit eine ausgezeichnete Stelle ein. Über sein Leben ist nur das wenige bekannt, was sich aus zerstreuten Notizen in seinen eigenen Schriften ergiebt und was der Bischof Engelmodus von Soissons in seinem Panegyricus auf Radbert mitteilt (abgedruckt MSL CXX, 25 ff. und MG PL III S. 62 ff.). Die Vita Pasc. Radb. giebt keine selbstständigen Nachrichten. Radbert ist gegen Ende des 8. Jahrhunderts in oder bei Soissons geboren; nach dem frühen Tode der Mutter ausgesetzt (Eng. v. 69 f.) und in die Marienkirche zu Soissons gebracht, wurde das Kind von den dortigen Benediktinerinnen aufgenommen und erzogen (Engelm. v. 57 ff. De part. virg. praef. S. 1367: Longe diu a puero vester alumnus. Mabillons Änderung des Vesona in der Zuschrift in Suessona scheint mir zweifellos richtig). Schon als Knabe von den Nonnen dem Mönchsstande dargebracht (exp. in Ps. XLIV, lib. III, S. 1040) trat er in das Kloster Corbie. Es geschah wahrscheinlich unter Abt Adalhard. Durch Frömmigkeit, sittlichen Ernst und umfassende theologische Bildung zeichnete er sich bald vor seinen Brüdern aus. Seine Schriften bezeugen, daß er nicht nur in der klassischen Litteratur eine für seine Zeit seltene Belesenheit besaß, — er kannte Cicero, Seneca, Boethius, dann zahlreiche Dichter, bes. Virgil und Terenz, von den Christen Juvencus, Sedulius und Fortunatus — sondern sich auch mit dem Studium der Schrift und der Väter in eingehender Weise beschäftigte; und zwar war er nicht bloß mit den großen Autoritäten der morgen- und abendländischen Kirche, sondern selbst mit dem montanistischen Tertullian vertraut und bewunderte dessen Beredsamkeit (vita Adalh. 33). Daß er der griechischen Sprache kundig war, ist zu bezweifeln; seine häufige Berücksichtigung der Septuaginta kann auch in seiner Bekanntschaft mit Hieronymus ihren Erklärungsgrund finden; doch vgl. Schönbach S. 152 f. Noch unwahrscheinlicher ist eigene Kenntnis im Hebräischen; obgleich er im Anfang der Schrift de partu virginis bei Erörterung der Stelle 1 Mos. 3, 16 auf den Grundtext zurückgeht, und auch sonst gelegentlich ein hebräisches Wort anführt (z. B. Expos. in Lam. IV S. 1205 A). Dem Reichtume seines Wissens hatte er es wohl zu danken, daß er als Lehrer der jungen Mönche in Corbie Verwendung fand. Als Schüler von ihm werden der jüngere Adalhard, Ansgar, später EB. von Hamburg, Hildemann und Odo, beide Bischöfe von Beauvais, Warinus, Abt des sächsischen Corvey, erwähnt. Sonntäglich pflegte er den Konventualen die evangelischen Perikopen in erbaulicher Weise auszulegen; in fortlaufenden Vorträgen erklärte er ihnen das Evangelium Matthäus (Prol. in Mt. p. 31). Seine schriftstellerische Thätigkeit füllte nur seine Mußestunden aus; seine Hauptsorge war den durch die Ordensregel vorgeschriebenen Pflichten gewidmet (ib. 31). Welches Vertrauen ihm Adalhard bewies, zeigt die Thatsache, daß Radbert ihn und seinen Bruder Wala im Jahre 822 nach Sachsen begleitete, um dort mit ihnen die Stiftung von Neu-Corvey vollziehen zu helfen (Epit. Arsen. I, 7 S. 30). Sein Ansehen im Kloster ergiebt sich daraus, daß nach dem Tode Adalhards (826) die Mönche ihn an den Hof sandten, um die Bestätigung der Wahl Walas zu erwirken (ib. c. 11 S. 39). Auch der Kaiser benützte ihn zu Sendungen (ib. I, 8 S. 33; II, 10 S. 73). Ungeachtet dieser ausgezeichneten Stellung, die Radbert unter seinen Brüdern einnahm, ließ er sich nicht bewegen, die Priesterweihe anzunehmen; er bezeichnete sich noch gegen Ende seines Lebens als levita, Bf. an Karl d. K. um 811 S. 135, Bf. an die Mönche von St. Riquier um 856 S. 144. Nach dem Tode des Abtes Isaak wurde er selbst

zum Abte erwählt. Das Jahr steht nicht fest. Man weiß nur, daß Isaak 842 noch lebte (s. d. Urk. Karls d. K. aus diesem Jahr bei Mabillon, Annal. ord. s. Bened. II S. 632). Im Jahre 846 finden wir Radbert als Abt auf einer Synode zu Paris, welche die Privilegien seines Klosters bestätigte (S. 27, auch Mansi XIV, 847). Im Jahre 849 wohnte er der Synode zu Chiersy bei, auf welcher Gottschalk verdammt wurde. Daß auch er zu den Gegnern desselben gehörte, beweisen die Worte im 8. Buche seines Kommentars zum Matthäus: quapropter scire certo debemus, quotiens aliquis perit, non ex praedestinatione Dei, ut quidam male sentiunt, neque ex voluntate Patris perit, sed proprio suo peccato iustoque Dei iudicio. Während Radbert die Stelle des Abtes bekleidete, nahm die Sorge für sein Kloster seine Aufmerksamkeit und Thätigkeit so ausschließlich in Anspruch, daß er die ihm liebgewordenen theolog. Beschäftigungen fast ganz zur Seite legen mußte (Praf. in epos. Matth. V, S. 333). Befriedigung fand er dabei, wenn späteren Aeußerungen Glauben zu schenken ist, nur sehr wenig: es dünkte ihn, er habe sich an die Welt verloren (Expos. in Ps. XLIV lib. III S. 1040: Longe diu exulatus in saeculo; Expos. in Matth. Praef. lib. IX S. 643: Licet ego deseruerim eam (die Philosophie); ebend. Multum diuque male vexatus saecularium rerum curis). Bald kamen Ereignisse hinzu, welche ihm seine Stelle vollends verleideten. Schon Wala scheint die Klosterdisziplin nur mit Anwendung der äußersten Strenge aufrecht erhalten zu haben (Epit. Ars. I, 23 S. 53); unter seinen beiden nächsten Nachfolgern Heddo und Isaak sank sie und Zügellosigkeiten rissen ein (ib. 10 S. 36); um so begreiflicher ist es, daß die Strenge in der Handhabung der Ordensregel, zu welcher Radbert zurückkehrte, Unzufriedenheit und Parteiung hervorrief; der Mönch Ivo, deshalb aus dem Kloster gestoßen oder entwichen, fand sogar einen Beschützer an Karl dem Kahlen (Serv. Lup. ep. 56f. S. 59); die Spaltung erhielt wahrscheinlich neue Nahrung durch die Streitigkeiten, in welche Paschasius mit dem Mönche Ratramnus verwickelt wurde (s. u.). So reifte in dem Abte der Entschluß, seine Würde niederzulegen (Praef. in expos. Matth. IX, S. 643). Sein Nachfolger wurde sein obengenannter Schüler Odo. Radberts Rücktritt erfolgte vor 853; denn an der Soissoner Synode dieses Jahres nahm schon sein Nachfolger Anteil, Mansi XIV S. 982. Hier fällt ein Schleier über Radberts ferneres Leben; daß er seine Amtsniederlegung um geraume Zeit überlebte, dürfen wir daraus folgern, daß die Hälfte seiner Schriften der wiedergewonnenen Muße ihre Entstehung verdankte; aber über den Verlauf seines Lebens und seiner Geschicke sind wir ohne alle Nachricht; daß er in Corbie gestorben und in der Johanniskirche daselbst begraben ist, zeigen die Worte eines handschriftlichen Martyrologiums zum 26. April: Corbeia Monasterio transitus S. Radberti abbatis et confessoris: sepultus est in ecclesia S. Joannis Evangelistae medio loco ante introitum presbyterii, Mab. elog. hist., A S IV, 2, MSL S. 16; vgl. auch die Aufzeichnung über Jahrtage bei Guérard, Polypticon Irm. II S. 337: VI. Kal. maii obiit Ratbertus abbas, pro quo camerarius fratrum fratribus impendit servitium, und das Verzeichnis der Äbte S. 338f. Das Jahr seines Todes ist unbekannt. Traube vermutet nicht ohne Wahrscheinlichkeit, daß er das Jahr 856 überlebte, S. 40. Unter dem dreißigsten Abte von Corbie, Fulco, sollen so viele Wunder am Grabe Radberts geschehen sein, daß auf Beschluß des apostolischen Stuhles am 12. Juli 1073 seine Überreste der bisherigen Ruhestätte entnommen und feierlich in der St. Peterskirche zu Corbie beigesetzt wurden.

Wir besitzen von Radbert 10 Schriften: 1. Expositio in Matthaeum in zwölf Büchern, von denen er die vier ersten als Mönch, die folgenden nach seinem Rücktritt geschrieben hat, Prol. l. V S. 333. In den letzten Abschnitt seines Lebens gehören auch 2. die expositio in Psalmum XLIV vgl. oben S. 395, und 3. die expositio in lamentationes Jeremiae; von der letzteren sagt er, er habe sie, vom Ueberdruß eines langen Lebens erschöpft, abgefaßt (Prol. S. 1059), genauer läßt sich die Abfassung durch den Bezug auf die Eroberung von Paris durch die Normannen bestimmen; der Kommentar muß nach der ersten, vgl. Bd. IV S. 1220, und vor der zweiten Eroberung, also zwischen 845 und 857 geschrieben sein. 4. Liber de corpore et sanguine Christi, verfaßt auf Wunsch des Abtes Warin von Neu-Corvey, 831—833; die Zeit ergiebt sich aus der Erwähnung der Verbannung des Arsenius (d. h. des Abtes Wala) prol. 1265; als Abt sandte er es Karl dem Kahlen auf eine Aufforderung des Königs hin (Bf. an Karl p. 1259). 5. Epistola ad Frudegardum, nach der Niederlegung der Abtwürde geschrieben, vgl. die Selbstbezeichnung S. 1351 „Paschasius, senex tuus et monachorum omnium peripsema“, und zwar nach dem Matth.-Komm. vgl. S. 1356ff. mit

890 ff. 6. **De part. virginis**, ebenfalls im hohen Alter geschrieben (p. 1367: **multo iam senio confectus**); die Schrift ist den Nonnen von Soissons gewidmet. 7 **De fide, spe et charitate**, verfaßt ehe er Abt wurde: er nennt p. 1389 den Abt Warin von Neu-Corvey, auf dessen Aufforderung er das Buch schrieb, **pater**; die Schrift ist älter als das Buch **de corp. et sang. Christi**; denn der metrische Prolog des letzteren nimmt v. 4 ff. Bezug auf die erstere s. Traube S. 40, und jünger als die ersten Bücher des Matth.-Kommentars, s. I, 9 S. 1410. 8. **De passione S. Rufini et Valerii**, Bearbeitung eines älteren Martyriums, von Radbert als Abt unternommen (p. 1489). 9. **De vita S. Adalhardi**, verfaßt kurz nach dessen Tode (826): **omnium nostrorum subita desolatio, praef.** 3, S. 1509. 10. **Epitaphium Arsenii**, die Biographie des Abtes Wala in dialogischer Form durchgängig mit pseudonymen Namen in zwei Büchern, das erste nach Walas Tod (836), das zweite nach der eigenen Amtsentsagung, wahrscheinlich nach 852, geschrieben, **lib. II, introd. p.** 60 und vgl. Dümmler S. 11.

Was die Bedeutung Radberts als Schriftsteller anlangt, so sind die beiden Biographien nicht historische Schriften im eigentlichen Sinn des Wortes: die Adalhards ist eine Lobrede, die Walas eine Apologie. Demgemäß führen sie mehr in die Anschauungen und Stimmungen der Zeit ein, als daß sie objektive Kenntnis der Thatsachen vermittelten.

Als Exeget war Radbert so wenig original als irgend ein anderer Zeitgenosse. In der Vorrede zum 6. Buch des Matth.-Komm. spricht er es offen aus, daß er die Auslegungen der Väter sich angeeignet und ineinander verarbeitet habe, so daß ihnen der Inhalt, ihm selbst nur die Behandlung angehöre. Doch liegt in seinem Mt. K. mehr eigene Arbeit, als es im früheren MA. gewöhnlich war, s. Schönbach S. 142 ff. Anerkennung verdient der Grundsatz der exegetischen Nüchternheit, den er in dem Prologe zum 5. Buche aufstellt: **Nos nec tropologias secuti sumus nec mysticas sententiarum intelligentias, sed solummodo simplicem sensum dictionum in brevi explicavimus.** Freilich hat er diesen Grundsatz nicht festgehalten: in den beiden alttestamentlichen Kommentaren herrscht die Allegorie.

In den drei Büchern über den Glauben, die Hoffnung und die Liebe hat er das System der sogenannten theologischen Tugenden entwickelt. Er zeigt sich dabei als entschiedener Augustinianer; die meisten von ihm aufgestellten Grundsätze sind nur Wiederholungen augustinischer Sentenzen, aber nicht mehr in der sporadischen Weise, wie sie von dem großen Bischof zu Hippo ausgesprochen wurden, sondern in geschlossener, fertiger Form. Man vgl. Ritter, Gesch. d. Phil. VII, 196 f.; und Die christl. Phil. I, 471 f.

Wenn schon in dieser Schrift Radbert als echter Traditionarier erscheint, so tritt dieser Charakter noch weit bestimmter und bedeutsamer in der Schrift **de corpore et sanguine Domini** hervor, der ersten zusammenfassenden Abhandlung, welche in der christlichen Kirche über das Abendmahl geschrieben worden ist, die zugleich den ersten Streit über das heil. Abendmahl veranlaßt und den Ruhm Radberts als Vertreters der kirchlichen Rechtgläubigkeit in den Augen der Nachwelt am festesten begründet hat. Bis dahin hatten sich im Abendland zwei Standpunkte in der Abendmahlslehre friedlich nebeneinander behauptet, der symbolisch-sakrifizielle und der realistisch-metabolische, s. d. A. Abendmahl Bd I S. 60 ff. Die Eigentümlichkeit des Standpunktes Radberts ruht darin, daß er, obgleich nach seiner theologischen Grundanschauung Augustinianer, die symbolische Vorstellung Augustins über das Abendmahl, wie sie namentlich in den Traktaten über das 6. Kapitel des Johannesevangeliums entwickelt ist, mit der Wandlungslehre anderer kombiniert und aus beiden die Elemente seiner nur um dieser Zusammensetzung willen neuen Theorie entlehnt. Man könnte sagen, er hätte zwischen beiden vermittelt, wenn er nicht fest davon überzeugt gewesen wäre, daß auch Augustin den wahren geschichtlichen Leib Christi in den Abendmahlselementen gegenwärtig gedacht habe. Wenn er sich freilich im Briefe an den Frudegard p. 1352, den er fern von seinen Büchern an einem fremden Orte schrieb, dafür auf die Stelle einer Rede **ad neophytos** beruft: **hoc accipite in pane, quod pependit in ligno, hoc accipite in calice quod manavit ex Christi latere**, so ist er damit in einen offenbaren Gedächtnisfehler gefallen; das Citat findet sich nicht bei Augustin, höchstens Anklänge daran hat Rückert **c. Faust.** XII, 20 entdeckt. Die Kombination der beiden Anschauungen vollzieht Radbert dadurch, daß er die zwei verschiedenen Gedankenreihen leicht unterscheidbar und meist unvermittelt nebeneinander herlaufen läßt und nur durch einige Grundgedanken lose verknüpft; trotzdem ist dem Verfasser der bewußte und tiefere Zweck nicht abzustreiten, den gesamten traditionellen Stoff über die Abendmahlslehre umfassend und einheitlich zu behandeln.

Augustins Standpunkt tritt besonders in folgenden Sätzen des Radbertus hervor:

Christus und sein Fleisch sind die Speise der Engel, wie sie die Speise der Menschen sind in der Eucharistie, nicht eine körperliche, sondern eine geistige und göttliche Speise und darum auch nur das Objekt eines rein geistigen Genusses (quae spiritualiter manducat et bibit homo V, 1 sq.). Das Fleisch des Herrn essen und sein Blut trinken heißt nach Jo 6, 57 nichts anderes, als in Christo bleiben und Christum bleibend in sich haben, sowie umgekehrt nur wer in dem Herrn bleibt und diesen bleibend in sich hat, auch sein Fleisch essen und sein Blut trinken kann (VI, 1). Das Sakrament muß darum auch geistlich gefeiert werden, weil es sein Zweck ist, uns aus dem Sichtbaren zum Unsichtbaren emporzuziehen und uns anzuregen, im Glauben eifriger zu suchen, was für uns noch verborgen ist (XIV, 6). Nur der Glaube als das Organ des geistigen Genusses kann uns befähigen, uns über das Sichtbare zu erheben und etwas anderes innerlich zu schauen, als was der fleischliche Mund berührt, etwas anderes innerlich zu schauen, als was den fleischlichen Augen gezeigt wird, denn das ist des Glaubens Lohn, daß die göttliche Kraft dem Gläubigen innerlich gewährt, was er im Glauben schmeckt (VIII, 2). Wie der Genuß und sein Objekt durchaus unsichtbar und geistig sind, so kann das Sakrament nach seiner inneren Seite auch nur in der unsichtbaren Welt empfangen werden. Radbert spricht dies oft und mit Nachdruck aus: Wollen wir mit Christo des Lebens teilhaftig werden, so müssen wir in die Höhe steigen, in den Speisesaal des Lebens (in coenaculum vitae); denn nur droben in der Höhe wird der Kelch des Neuen Testamentes empfangen (XXI, 1), nur an jenem Altar wird das Fleisch Christi empfangen, an welchem er selbst, der Hohepriester der zukünftigen Güter, für alle eintritt (VIII, 1); von keinem anderen, als von Christo dem Hohenpriester selbst wird es dargereicht, obgleich für unser Auge der sichtbare Priester eintritt und es den einzelnen spendet (VIII, 3). Zu einer solchen Höhe des Glaubensgenusses vermögen sich jedoch begreiflicherweise nur die aufzuschwingen, welche Glieder am Leibe Christi sind und dies durch ihre Glaubenserhebung über alles Sichtbare und durch die Reinheit ihres Wandels bewähren. Das Heilige, sagt er darum, gehört den Heiligen (sancta sanctorum sunt, VIII, 1). Es ist nur die Speise der Erwählten (nonnisi electorum cibus est, XXI, 5). Nur die genießen Christum würdig, die seinem (mystischen) Leib angehören, so daß nur der Leib Christi, so lange er auf der Wanderung ist, mit seinem Fleische erquickt wird (VII, 1). Wer, so fragt er, empfängt mit Recht sein Fleisch und Blut, außer von dem, dessen Fleisch es ist? (VIII, 3). An dem Kelche des Neuen Testamentes haben nur die Erneuerten teil, welche von dem Alten, von der Sünde frei sind (XXI, 1); nisi prius in me maneat et ego in illo, carnem meam manducare non potest, neque sanguinem bibere (VI, 1).

Von dem Standpunkte dieser geistigen Auffassung aus konnte die Möglichkeit des Genusses des Fleisches Christi für den Unwürdigen nicht zugegeben werden. Radbert unterschied daher nach Augustin Sakrament oder Mysterium und die Kraft (virtus) desselben; unter der virtus sacramenti aber verstand er in der Schrift de corpore et sanguine Christi nicht bloß, was er in seinen späteren Schriften (z. B. zu Mt 26, 26) die virtus corporis sive carnis Christi nennt, die belebende Kraft des Fleisches Christi, sondern nach echt augustinischer Ausdrucksweise alles das, was dem Glauben in den Zeichen dargeboten wird, den Inhalt des Sakramentes, also das Fleisch Christi selbst mit der Fülle seiner Heilskräfte (vgl. Dieckhoff S. 21; Rückert S. 337, Anm. 1). Haben wir seinen Sprachgebrauch darin richtig verstanden, so hat er gelehrt, daß der unwürdig Genießende nichts empfange als Brot und Wein. Er fragt: Was schmecken die Kostenden darin anders, als Brot und Wein, wenn sie es nicht durch den Glauben und die Intelligenz schmecken? (nisi per fidem et intelligentiam quid praeter panem et vinum in eis gustantibus sapit? VIII, 2). Er sagt: „Alle empfangen wohl ohne Unterschied die Altarsakramente (sacramenta altaris, d. h. die sichtbaren Zeichen), aber während der Eine Christi Fleisch geistlich ißt und sein Blut trinkt, thut es der Andere nicht, obwohl man sieht, daß er aus der Hand des Priesters den Bissen empfängt (quamvis buccellum de manu sacerdotis videatur percipere). Was aber empfängt er, da es doch nur eine Konsekration giebt, wenn er Leib und Blut Christi nicht empfängt? — — Was ißt und was trinkt der Sünder? Freilich nicht das Fleisch und Blut zu seinem Heile (non utique sibi carnem utiliter et sanguinem), sondern das Gericht, obgleich man sieht, daß er mit den anderen das Sakrament des Altares empfängt (licet videatur cum caeteris sacramentum altaris percipere VI, 2). Deshalb, sagt er gleich darauf, zieht sich für ihn, den Unwürdigen, die Kraft des Sakramentes zurück (virtus sacramenti in dem oben erörterten Sinne) und wegen seiner Vermessenheit wird ihm die

Schuld für das Gericht verdoppelt. Fragt man, wie dies geschehe, so antwortet er weiter: Der sichtbare Priester spendet das Sakrament dem Einzelnen in sichtbarer Weise, und da er vermöge seiner Unwissenheit allen ohne Unterschied spendet, so unterscheidet der Hohepriester Christus durch seine majestätische Kraft innerlich (interius) in göttlicher Weise (divinitus), wem es zum Heilmittel und wem es zum Gericht gespendet wird. — — Und deshalb empfängt der Eine das Sakrament (mysterium, d. i. die Abendmahlselemente) zum Gericht und zur Verdammnis (ad iudicium damnationis), der Andere dagegen die Kraft des Sakramentes (virtutem mysterii, d. i. den Inhalt des Sakramentes) zum Heile (VIII, 3). Er vergleicht die unwürdigen Kommunikanten mit Judas. Die, welche nicht mit Christus aufwärts steigen, sondern am Boden liegen, sagt er, empfangen nicht jene Gabe mit Christus, sondern trinken unheilvoll die Galle der Drachen mit Judas, damit sie in der Galle der Bitterkeit seien. Der Widerspruch Ernsts S. 70 gegen diese Fassung der Anschauung Radberts ist nicht überzeugend. Denn in der widerwärtigen Wundergeschichte 22, 3 S. 1283 f., auf die er sich als entscheidend beruft, ist der Jude nicht im stande, die Hostie zu essen: Miserabili libratione corpus Dom. in ore videbatur Judaei dependere, ita ut nec linguae subter compagi insideret nec desuper immundo adhaereret palato.

Mit diesen Anschauungen Radberts hängt auf das engste zusammen, was er über die Wirkungen des geistigen Genusses sagt. Es ist 1. die Vergebung der Sünden, insbesondere der leichteren und täglichen, ohne die der Mensch nicht leben kann (IV, 3. XI, 1. XV, 3); 2. die Vereinigung mit Christus (III, 4), die Inkorporation in ihm, daher er denn geradezu behauptet, Christus nehme sein Fleisch und Blut in uns, weil er dadurch uns in seinen Leib (den mystischen) versetze und wir in ihm Eins würden (X, 1); 3. die geistige Ernährung unseres ganzen Menschen zum ewigen Leben, und zwar so, daß unser Fleisch durch Christi Fleisch ernährt, unsere Seele durch Christi Blut erneuert werde, nach der alttestamentlichen Anschauung, der die Seele im Blute ist (XI, 2. 3; vgl. XIX, 2). Die nähere Wirkung dieser Ernährung weist er teils darin nach, daß wir durch die Aufnahme von Christi Fleisch und Blut über das Fleischliche erhoben und geistig werden (XX, 2), teils darin, daß dem durch Gottes Spruch dem Tode verfallenen Leibe durch die geistige Vereinigung mit Christi Fleisch die Kräfte der Unsterblichkeit und Unverweslichkeit eingepflanzt werden (XI, 3. XIX, 1). Diese Wirkung des eucharistischen Genusses auf den Leib kann aber Radbert nur als mittelbare gedacht haben, da er mit großem Nachdruck hervorhebt: Christi Fleisch und Blut nähre in uns das, was aus Gott, nicht was aus Fleisch und Blut geboren sei, unsere Geburt aus Gott, die nur geistig sei, weil Gott selbst Geist sei (XX, 2).

Wir sind bis hierher einer Reihe von Gedanken gefolgt, die aus augustinischen Sätzen und Anschauungen hervorgegangen, sich fest und sicher zusammenschließen. Neben ihr läuft eine andere Gedankenreihe hin, die augenscheinlich auf entgegengesetzten Prinzipien ruht und mit ihr innerlich kontrastiert. Es ist der im Abendlande durch die pseudo-ambrosischen Schriften de sacramentis und de mysteriis vertretene Wandelungsgedanke, s. Bd I S. 61,6 ff. Er begegnet uns bei Radbert, nur nicht mehr in unbestimmten Andeutungen, sondern in vollständiger Durchführung. Was der Glaube im Abendmahle empfängt, ist der Leib Christi, den Maria geboren, der am Kreuze gelitten und aus dem Grabe auferstanden ist (I, 2). Es ist Leib und Blut des Herrn selbst, nicht virtus carnis et sanguinis (ep. ad Frudeg. S. 1357), der Abendmahlsleib muß als der natürliche Leib Christi angesehen werden (vgl. XIV, 4); das schließt aber nicht aus, daß er im Zustand der Verklärung gedacht ist: Illud corpus quod resurrexit a mortuis, penetravit coelos et nunc pontifex factus in aeternum quotidie interpellat pro nobis, VII, 2. Fragt man, wie der Leib im Abendmahle gegenwärtig sein kann, so antwortet er: das Brot und der Wein werden in denselben verwandelt und zwar so, daß die Gestalt (figura), die Farbe (color) und der Geschmack von ihnen zurückbleibt (I, 2. 5. u. a. a. O.): oder er sagt: Substantia panis et vini in Christi carnem et sanguinem efficaciter interius commutatur, ita ut deinceps post consecrationem iam vera Christi caro et sanguis veraciter credatur (VIII, 2). Wir haben es also hier mit einem unzweifelhaften und, wie Radbert ausdrücklich hervorhebt, gegen die Ordnung der Natur vollzogenen Wunder zu thun (I, 2), an dem indessen der Glaube um so weniger Anstoß nehmen kann, da Gott es so will und sein Wille das oberste Gesetz der Natur und allmächtig ist (I, 1 und 2). Die Verwandlung selbst ist ein Schöpferakt und wird daher durch creare oder potentialiter (efficaciter) creare (IV, 1) bezeichnet. Sie wird vollzogen durch das Wort des Schöpfers, wodurch Sichtbares und Un-

sichtbares geschaffen sind, näher durch die Einsetzungsworte Christi, die als schlechthin wirksam, was sie befehlen, vollbringen, denn er selbst ist des Vaters substantielles und ewiges Wort (XV, 1. XII, 1). Der Priester spricht daher nicht aus sich diese Worte, denn er würde sonst der Schöpfer des Schöpfers sein, sondern bittet durch den Sohn den Vater, das Wunder zu vollziehen (XII, 2). Es ist nur eine Ergänzung dieses Gedankens, wenn er sagt: durch die Kraft des hl. Geistes, der einst mit seiner schöpferischen Thätigkeit bewirkte, daß das Wort im Schoße der Jungfrau ohne Same Fleisch ward, werde noch heute mittelst des Wortes Christi das Fleisch und das Blut desselben in unsichtbarem Wirken hervorgebracht (XII, 1).

Radbert hat bereits vollständig die Gründe zusammengestellt, warum der Leib Christi nicht auch für die Sinne wahrnehmbar werde. Er hält dies zunächst für überflüssig, weil durch das Sichtbarwerden der Gegenwart des Leibes Christi kein Zuwachs an Realität entstünde; sodann würde es zu hart mit der menschlichen Sitte streiten, das Fleisch Christi in seiner sinnenfälligen Erscheinung zu genießen (X, 1; vgl. XIV, 4); ferner würden die Heiden und Ungläubigen einen solchen Genuß abscheulich oder lächerlich finden (XIII, 1. 2). Zu diesen bloßen Zweckmäßigkeitsgründen tritt endlich noch der aus dem Wesen der Sache geschöpfte, daß das Mysterium die Verhüllung des eigentlichen Sakramentsinhaltes fordere: — würde nämlich das Fleisch Christi auch sichtbar werden, so wäre die Handlung kein Mysterium mehr, sondern ein reines Wunder, das den Zweck hätte, durch seine sichtliche Naturwidrigkeit den Glauben an Gottes absolute Allmacht zu wecken (I, 2); wie denn, um diesen Zweck zu erreichen, wirklich bisweilen ein Lamm in der Hand des Priesters oder Blut im Kelch erschienen sei, damit der verborgene Inhalt des Mysteriums den noch Zweifelnden im Wunder offenbar werde (XIII, 2). Aber dies sei nur Ausnahme; das Mysterium, obgleich seinem Wesen und seinem Vorgange nach ein Wunder, unterscheide sich doch wieder seiner Erscheinung und seinem Zwecke nach von allen übrigen Wundern; denn es habe die Aufgabe nicht, den nicht vorhandenen Glauben zu erzeugen, sondern nur den bereits vorhandenen zu reizen, daß er in dem Inneren der verhüllenden Schale den verborgenen Kern der verheißenen Wahrheit, welche dem Unglauben unerfaßbar bleibt, suche, also von dem Sichtbaren zum Unsichtbaren, vom Zeitlichen zum Ewigen hindurchdringe, damit so der Glaube bewährt und sein Verdienst größer werde (XIII, 1. 2. I, 5). Gehört es aber zum Wesen des Mysteriums, daß es seinen Inhalt im Bilde darstellt, so konnte auch Radbert Brot und Wein, obgleich er sie nach der Konsekration nicht mehr in Wirklichkeit, sondern nur dem Scheine nach voraussetzt, dennoch als Symbole, als Figuren des Leibes und des Blutes Christi, als Sinnbilder seiner nährenden Kräfte ansehen, wie ja die ganze heutige römische Kirche in den konsekrierten Abendmahlselementen, obgleich sie nur wesenloser Schein sind, dennoch das Zeichen des Leibes Christi erkennt.

Wenn die zuletzt entwickelte Gedankenreihe offenbar die entschiedene Antithese zu der früher dargelegten ist, so drängt sich die Frage auf, wie Radbert über diesen Widerspruch hinausgekommen ist oder was ihn bestimmt hat, so disparate Anschauungen miteinander zu einigen. Vor allem ist es die Macht, welche die Autorität des Textes für ihn hatte; Jesus hat gesagt: das ist mein Leib, und er kann darunter nur seinen natürlichen Leib verstanden haben, wie ihn die Jünger vor sich sahen, denn mit den Worten mein und ist kann er nur den Leib gemeint haben, den er eben im Begriffe stand, dahin zu geben. Würde aber im Abendmahle ein anderer Leib gereicht, als der am Kreuze gestorbene, ein anderes Blut, als das für uns als Preis der Erlösung vergossene (XI, 1), so könnte uns der Genuß desselben niemals die Vergebung der Sünden vermitteln. Wäre es nicht der Leib, den wir als den wahrhaft lebenerfüllten und ewigen (unvergänglichen) kennen, so dürfen wir uns von ihm das Leben nicht versprechen. So entwickelt Radbert in dem Briefe an Frudegard seine Überzeugung, daß, wie geistig man sich auch das Abendmahlsmysterium denke, doch die Identität des geschichtlichen Leibes Christi mit dem Abendmahlsleibe die unentbehrliche Grundlage desselben sei, und hatte er vom Standpunkte seiner Zeit dazu nicht um so mehr eine Berechtigung, da er ja den zum Himmel erhöhten und verklärten Leib, trotz seiner Identität mit dem natürlichen, als den Schranken der Natürlichkeit enthoben dachte und nicht oft genug wiederholen kann, das Fleisch Christi sei etwas Göttliches und Geistliches (V, 1. VI, 2), zwar der Acker, in welchem die ganze Fülle der Gottheit als Schatz verborgen sei, aber so, daß sich eins vom anderen nicht ablösen lasse, eins nur in dem anderen empfangen werde (XVII, 1)? Endlich müssen wir hervorheben, daß sich Radbert dies Einwohnen Christi in den Gläubigen nicht innig, wahrhaft und substanziell genug denken kann; er sagt im Anschluß an Hilarius (de trinit. VIII, 13)

uns deutlich (IX, 4), nicht durch die Übereinstimmung des Willens bloß, sondern auch per naturam, nicht (IX, 5) bloß durch den Glauben, sondern auch durch die Einheit seines Fleisches und Blutes bleibe Christus in uns; ja er bezeichnet diese Einwohnung Christi geradezu als eine leibliche (Christus in eis per hoc sacramentum corporaliter manet IX, 4); wie hätte sich aber eine solche im Sakramente vollziehen können, wenn nicht in demselben Christi wirklicher Leib gegenwärtig wäre und genossen würde?

Diese Erwägungen bilden das Band, durch welches die beiden disparaten Bestandteile der älteren patristischen Tradition bei Radbert zusammengehalten werden, aber doch nur so, daß beide Gedankenreihen noch wie zwei Ströme unmittelbar nach der Vereinigung unvermischt nebeneinander fließen, oder vielmehr gleich zwei Bändern von verschiedener Farbe, wie kunstvoll sie auch ineinander verschlungen und verknüpft sind, dennoch von dem Auge leicht unterschieden werden. Erst der angestrengten Gedankenarbeit der folgenden Jahrhunderte ist es gelungen, durch fortwährende künstliche Vermittelung diese spröden Stoffe, die jeder inneren Affinität entbehrten, zu einigen. Fragen wir, wie sich Radberts Standpunkt zu dem späteren Dogma verhält, so wird die Differenz und die Fortbildung besonders in folgenden Punkten hervortreten. 1. Der Leib Christi wird im Abendmahle nicht geschaffen, sondern der im Himmel räumlich umschriebene wird im Sakrament durch die Konsekration präsent, aber ohne räumliche Ausdehnung; 2. das Verhältnis des Leibes Christi zu dem, was vom Brote für den Geruch, Geschmack, Anblick zurückbleibt, wird durch die Kategorien der Substanz und der Accidentien bestimmt; 3. die Elemente sind das Bild des Leibes Christi (sacramentum tantum, non res) der Abendmahlsleib ist selbst wieder das Bild des mystischen Leibes (sacramentum et res), dessen Einheit der letzte Zweck und der Segen des Sakramentes ist (res tantum et non sacramentum). Dem entspricht ein zwiefacher Genuß, der sakramentale und der geistliche, deren Zusammensein erst den Segen des Sakramentes bedingt. Der bloß sakramentale Genuß hat allerdings den Empfang des geschichtlichen Leibes Christi zur Folge; aber die Inkorporation in den mystischen Leib ist nur der Segen des geistlichen Genusses, der zwar mit dem sakramentalen zusammenfallen, aber wie in dem Meßopfer auch ohne ihn sich vollziehen kann. So schärfte sich immermehr der von Radbert noch nicht dargelegte Unterschied zwischen dem Inhalte des Sakramentes, der vermöge der Realität desselben allen Kommunikanten, und dem Segen desselben, der nur den Würdigen zu teil wird. Durch diese Fortbildung wurden die widerspruchsvollen Elemente der Radbertschen Theorie in ein inneres organisches Verhältnis zueinander gesetzt. Immerhin bleibt Radberts Theorie die erste, welche die Grundgedanken des katholischen Dogmas in ihrer Totalität ausgesprochen und den Zeitgenossen zum Bewußtsein gebracht hat.

Nur zwei Gegner sind uns bekannt, welche die Abendmahlslehre des Radbert unter seinen Zeitgenossen gefunden hat, nämlich Hrabanus Maurus und Ratramnus. Der erstere dachte im wesentlichen augustinisch. Haec autem, äußerte er in Bezug auf die Elemente de cleric. inst. I, 31. MSL 107 S. 319, dum sunt visibilia, sanctificata tamen per spiritum s. in sacramentum divini corporis transeunt. Als er Radberts Schrift kennen lernte, nahm er deshalb besonderen Anstoß an der Behauptung, daß die Elemente in den historischen Leib Christi verwandelt würden. In einem Brief an den Abt Eigil von Prüm MSL 112 S. 1510ff. erhob er lebhaften Einspruch. Er bestritt nicht, daß corpus et sanguis Domini vera sit caro, verusque sit sanguis, weshalb auch ohne Zweifel ex pane vera caro et ex vino verus sanguis eius consecratione Spiritus s. potentialiter creatur (c. 1). Aber er verwarf es durchaus, daß dieses Fleisch identisch sei mit dem aus Maria geborenen, gestorbenen, auferstandenen Fleisch Christi. Der von Radbert nicht bestrittene Gedanke, daß es sich um ein creari in mysterio handele, hatte für ihn einen anderen Gehalt als für seinen Gegner; vgl. c. 2f. S. 1513 mit de corp. et sang. dom. 4 S. 1277: für diesen ermöglichte er die Identifizierung des eucharist. mit dem histor. Leibe, für Hraban schloß er sie aus. Ebenso hielt sich Ratramnus näher an Augustin (s. d. A. Ratramnus). Diese beiden wird Radbert im Auge gehabt haben, wenn er zu Mt 26, 26 von solchen spricht, die da behaupten non in re esse veritatem carnis Christi vel sanguinis, sed in sacramento virtutem quandam carnis et non carnem, virtutem fore sanguinis et non sanguinem, figuram et non veritatem, umbram et non corpus. Er selbst rechtfertigt seinen Standpunkt hier wie in dem Briefe an Frudegard durch folgende Argumente: 1. in den Einsetzungsworten steht nicht hoc est vel in hoc mysterio est virtus vel figura corporis mei, sondern hoc est corpus meum; Christus aber könne, da er nur einen Leib hatte,

den von Maria geborenen, bei diesen Worten nur an diesen gedacht haben; 2. wäre im Abendmahle nicht der zur Vergebung der Sünden dahingegebene Leib gegenwärtig, so wäre von dem Genusse des Sakramentes weder der Trost der Vergebung noch die Ernährung zum ewigen Leben zu erwarten; die Aufstellung einer neuen figura corporis Christi stünde mit dem Wesen des neuen Bundes im Widerspruch, da dieselbe durchaus dem alttestamentlichen Standpunkte entspricht und bereits im Passahlamme gegeben war.

Groß ist die Anzahl derer, welche in der Bahn Radberts weitergingen; von Männern des 9. Jahrhunderts mögen genannt werden Florus Magister, Subdiakonus zu Lyon um die Mitte des 9. Jahrhunderts, vgl. De expos. missarum 59 MSL 119 S. 52: Panis et vini creatura in sacramentum carnis et sanguinis eius transfertur; 60 S. 52: Ipse ex Spiritus paracliti virtute et coelesti benedictione suum corpus et sanguinem suum esse perficit; Hinkmar von Rheims (gest. 882, s. Bd VIII S. 90, 7 und vgl. De cavendis vitiis et virtutibus exercendis, opp. ed. Sirmond II, S. 97 ff., bes. S. 100: Sermo Christi, qui potuit ex nihilo facere quod non erat, non potuit quae sunt in id mutare quod non erant; Remigius von Auxerre, Erzbischof von Rheims, 882—889, Exposit. de celebr. missae, BM XVI, S. 957 Ille panis et illud vinum per se irrationabile est, sed orat sacerdos, ut ab illo irrationabiliter tractatus et ab omnipotente Deo consecratus rationabilis fiat transeundo in corpus filii eius. Und: Aliud est, aliud videtur. Videtur siquidem panis et vinum, sed in veritate corpus Christi est et sanguis; Pseudo-Alcuinus in der wahrscheinlich dem Ende des 9. Jahrhunderts angehörigen confessio fidei.

Die Schrift de partu virginis steht schwerlich zu der Schrift des Ratramnus de eo quod Christus ex virgine natus est liber in polemischer Beziehung. Wie Radbert, so hält auch Ratramnus an der Überzeugung von der unverletzten Jungfräulichkeit Marias fest und drückt dieselbe in dem Satze aus: Maria virgo fuit ante partum, virgo in partu, virgo mansit et post partum (Ratr. cap. X in fin.). Wie Radbert, so versichert auch Ratramnus, daß Maria mit verschlossenem Mutterleibe geboren, und beruft sich auf das analoge Wunder, daß Christus durch das verschlossene und versiegelte Grab und durch die verschlossenen Thüren hindurchgegangen sei. Beide bedienen sich zum Teil derselben Stellen der hl. Schrift und der Väter und ziehen aus ihnen die gleichen Folgerungen; beide bekämpfen ganz verschiedene Gegner, Radbert solche, welche behaupteten, Maria sei nur darum unverletzte Jungfrau gewesen, weil sie ohne männliche Zeugung empfangen und geboren habe, obgleich nach Art der Frauen in der Geburt ihr Mutterleib sich erschlossen habe, was, wie wir wissen, Ratramnus ausdrücklich in Abrede gestellt hat; Ratramnus dagegen bestreitet solche Gegner, die behaupteten, Christus habe den Schoß der Mutter auf anderem Wege als die übrigen Kinder verlassen, womit wiederum nicht Radbert gemeint sein kann, zumal die Gegner ausdrücklich von Ratramnus nach Deutschland verlegt werden. Wenn man von diesen Thatsachen aus bezweifeln kann, daß wir hier zwei zueinander in feindlicher Beziehung stehende Streitschriften vor uns haben, so tritt doch eine sehr bestimmte Antithese zwischen beiden sichtlich hervor. Ratramnus nämlich hält seinen Gegnern den Satz entgegen, daß Maria nicht wirklich geboren habe, wenn sie nicht Christum nach dem Gesetze der Natur und somit auf demselben Wege geboren habe, auf welchem auch andere Kinder den Mutterschoß verlassen, und verwahrt sich insbesondere gegen die Annahme, als ob das den Naturgesetzen Angemessene irgendwie schände. Nun scheint es in der That, daß Radbert diese Äußerungen im Auge hatte, wenn er von seinen Gegnern als solchen spricht, welche das Geheimnis der Jungfräulichkeit der Maria erforschen und profanieren; welche die Fortdauer derselben, obgleich sie sie festzuhalten vorgäben, dennoch thatsächlich durch die Behauptung aufhöben, daß auch Maria nach dem gemeinsamen Gesetz der Natur geboren habe, und wenn er namentlich diesem Satze gegenüber ihnen zu bedenken giebt, daß die göttlichen Gesetze nicht von der Natur abhängen, sondern umgekehrt die Naturgesetze aus den göttlichen Gesetzen fließen. Zwar stimmt Ratramnus, wie wir sehen, unbedingt dem Satze des Radbert bei, daß Maria clausa vulva geboren habe, aber da er sich doch auch wieder des biblischen Ausdruckes bedient, den er freilich sogleich näher erklärt: Christus vulvam aperuit, so könnte sich Radbert in absichtlichem oder absichtslosem Mißverständnis allein an das Letztere gehalten und sich danach die Ansicht des Ratramnus zurechtgelegt haben, um gegen ihn seine Luftstreiche zu führen. Stehen beide Schriften zueinander wirklich in diesem Verhältnis, so muß Ratramnus zuerst geschrieben haben. Radbert nennt ihn nicht ausdrücklich.

Steitz † (Hauck).

Räbiger, Julius Ferdinand, evangelischer Theolog, geb. den 20. April 1811 in Lobsa, Oberlausitz, studierte in Breslau, wo er sich der besonderen Gunst des Professors D. Middeldorf erfreute, dann in Leipzig, habilitierte sich in Breslau im Jahre 1838, wurde 1847 außerordentlicher, 1859 ordentlicher Professor und starb im Jahre 1891 am 18. November. Seine ganze Lehrthätigkeit und sonstige Wirksamkeit vollzog sich in Breslau, wo er auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens sich einen hochgeachteten Namen erwarb. Er war in Schlesien nach David Schulz, Professor und Konsistorialrat in Breslau, dem bekannten Vertreter des Rationalismus, Haupt einer freier gerichteten wissenschaftlichen Theologie und Kirchenpolitik, dabei aber von einem konservativen Grundzug seines Wesens geleitet, so daß er allen Extremen abhold war und stets eine mittlere Linie als Vorbedingung für die Gesundung des kirchlichen und staatlichen Lebens innehielt. (Vgl. u. a. die Schrift: Lehrfreiheit und Widerlegung der kritischen Prinzipien Bruno Bauers, Breslau 1843, und die Flugschrift: Die allgemeine Kirche, ein Wort an die Protestierenden unter Katholiken und Protestanten, Breslau 1845.)

In der wissenschaftlichen Arbeit war ihm kategorischer Imperativ die unbedingteste Voraussetzungslosigkeit und Wahrhaftigkeit. Räbiger hat sich nie einer Partei verschrieben; er verlangte, die Forschung solle sich nicht nach vorgefaßten Ideen richten, sondern die Ideen sollen organisch aus ihr erwachsen; die Geschichte ist ihm ein lebensvolles, ideengetragenes, Wahrheit offenbarendes Ganze. Von reaktionären Machthabern nicht begünstigt, hat er allzeit mannhaft und unbeugsam seinen Standpunkt vertreten, und keine Zurücksetzung vermochte seinen Mut zu brechen. Er war ein eifriger Verfechter der Union in ihrem ursprünglichen Sinn, begründete zuerst den evangelischen Verein mit seinem Organ: Die schlesische Zeitschrift für evangelische Kirchengemeinschaft, dann den schlesischen Protestantenverein, dessen Führer er wurde, war thätig in den kirchlichen Gemeindekörperschaften, in den Synoden, in kommunalen Vertretungen, in der Politik, immer auf eine Verbindung der Kirche mit dem gesamten Volksleben bedacht, allem Konventikelwesen feind und Vertreter eines Staatsgedankens, der der ungeheuren Bedeutung des evangelisch-kirchlichen Lebens gerecht wurde und die liberalen Politiker davon überzeugen sollte, daß ein Liberalismus ohne aktives kirchliches Interesse der Unfruchtbarkeit verfallen müsse und daher den Keim des Todes in sich trage.

Ursprünglich für das neutestamentliche Lehrfach berufen, war Räbiger durch die Verhältnisse in der Fakultät veranlaßt, seine Kraft auch dem AT zu widmen. Seine Erstlingsschrift stellte die Ethik der Apokryphen des ATs 1838 dar; er las bis zu seinem Tode mit gleicher Hingabe und gleichem Erfolge über alle wichtigeren biblischen Bücher. Mit besonderer Vorliebe trug er die theologische Encyklopädie vor, die ihm Gelegenheit bot, vor seinen Zuhörern den Bau einer „Theologie in nuce" aufzuführen. Dadurch bekamen sie ein geschlossenes Ganze zu hören, erhielten festen Boden unter die Füße und fanden für ihr theologisches Denken Richtschnur und Gesichtspunkt. Immer den Gedanken festhaltend, daß die Theologie den andern Wissensgebieten ebenbürtig sei und von ihren Vertretern in gleicher Höhe und Würde gehalten werden müsse, suchte er zwischen ihnen die Verbindungsfäden zu ziehen, wobei ihm seine allgemeinen Kenntnisse sehr zu statten kamen. Diesem Zweck diente u. a. die von Räbiger im Jahre 1869 gehaltene Rektoratsrede „über die Entwickelung der Theologie zur Wissenschaft". Die erste größere neutestamentliche Schrift waren die kritischen Untersuchungen über die beiden Korintherbriefe, Breslau 2. Aufl. 1886. Räbiger versucht darin den Nachweis, daß es in Korinth nur 3 Parteien gegeben habe; eine Christuspartei habe nicht bestanden; das *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ*, 1 Ko 1, 12 beziehe sich auf ihn, Paulus; nur durch die Ausscheidung der Christiner seien die Zustände in Korinth klar zu verstehen. Zustimmung hat diese Auffassung nicht gefunden. In der Christologia Paulina contra Baurium (1852) behauptet Räbiger, daß in den 4 großen paulinischen Briefen die von Baur angenommene mystische Christologie sich nicht finde, daß weder der Epheser- noch der Philipper- und Kolosserbrief die von demselben Kritiker dort entdeckten gnostischen Theorien enthalte und daß die Anschauung von der Parusie in den Thessalonicherbriefen dieselbe sei wie in den unangefochtenen Schriften des Apostels. Räbiger war ein warmer Verehrer von Baur, aber kein blinder Nachbeter. Seine Schrift: de libri Jobi sententia primaria setzt sich besonders mit Schlottmann auseinander, um darzuthun, daß der Verfasser nichts anderes beabsichtigt habe, als die Selbstständigkeit tugendhafter Frömmigkeit allen Schicksalsschlägen gegenüber vor Augen zu führen. Die Elihureden stehen nach Räbiger nicht im Widerspruch mit dem Plan des Werkes, sondern sie sind ein unentbehrlicher Bestandteil desselben.

Räbigers Hauptwerk ist die „Theologik oder Encyklopädie der Theologie", Leipzig,

Fues Vertrag 1880, ins Englische übersetzt 1884, der sich im Jahre 1882 ergänzende kritische Betrachtungen über die Encyklopädien von Hagenbach, von Hofmann, Rothe und Grimm anschlossen. Die Theologik — der Name ist analog dem der Dogmatik, Ethik u. s. w. gebildet — d. h. die Theorie, wie die Theologie als Wissenschaft zu behandeln ist, soll sich nicht auf die formale Gliederung ihrer einzelnen Disziplinen beschränken, auch nicht eine bloße Methodologie darbieten, sondern sie ist höher hinaufzuheben und muß einen stofflichen Aufriß der ganzen theologischen Wissenschaft zeichnen. Die Theologie ist nicht — gegen Schleiermacher — eine praktische Wissenschaft im Dienst der Kirche, sondern sie ist eine rein wissenschaftliche Disziplin, die die Aufgabe hat, das Wesen des Christentums an der Hand der Geschichte ans Licht zu stellen, damit die Kirche als Anstalt sich seiner bemächtige und es in die Menschheit hineintrage. Die einzelnen Zweige, die sich geschichtlich entwickelt haben, untersucht nun die Theologik auf ihren inneren Zusammenhang, um auszuscheiden, was nicht organisch aus ihr herauswächst, um neues einzufügen, was sich als notwendig ergiebt, um Getrenntes zu verbinden, um in dem geschlossenen Kreis, den die theologischen Fachwissenschaften darstellen, die Fäden aufzuzeigen, die herüber- und hinüberschießen, und so vor den Augen des Lesers den ganzen herrlichen wohlgefügten Dom des theologischen und kirchlichen Lebens erstehen zu lassen. Von diesem Gesichtspunkt aufgefaßt wird die Theologik zwar ein Studentenbuch bleiben, aber sie wird ihre Ziele weit höher stecken; sie wird dem angehenden Theologen, aber auch dem Nichttheologen, überhaupt der gesamten gebildeten Welt einen tieferen Einblick in die theologische Werkstatt, in das Wesen der Religion, insbesondere der christlichen, in die Ideen und die Geschichte der Kirche eröffnen und dadurch der Kulturmenschheit unschätzbare Dienste leisten. Freilich muß sich der „Theologiker“ mit allen Gebieten seiner Wissenschaft, aber auch den angrenzenden Wissenschaftsreichen vertraut machen, er darf nicht „Spezialist“ sein — wie will er sonst denjenigen, denen er die höchsten, die religiösen Ideale der Menschheit erschließen will, den umfassenden Blick geben und sie ausrüsten, „damit sie später durch ihre Bildung die wahre geistige Aristokratie des Volkes werden?“ Räbiger hat viele dankbare Schüler in der schlesischen Provinzialkirche hinterlassen. **Decke.**

Räucheraltar s. den folgenden Artikel S. 406, 25.

Räuchern, Räucheraltar, Räucherwerk, Räucherpfanne u. s. w. — Litteratur: D. Gertmann, VII disp. de Hebr. altari suffitus 1699; J. ab Hamm, De ara suffitus 1715; J. J. Scheuchzer, Physica sacra, Aug. Vind. et Ulmae 1731, I, p. 235 sqq.; Joh. Lund, Die alten jüdischen Heiligtümer, Ausg. von J. Ch. Wolf, Hamburg 1738: Vom Räuchaltar S. 146 ff.; vom Räuchpulver S. 150 ff. (vgl. die Kritik bei Riehm, Handwörterb. S. 1259); B. S. Cremer, Antiquitatum sacrarum Poecile, Amstelod. 1741, I, p. 297 sqq.; De altari suffitus; C. L. Schlichter, De suffitu sacro Hebr., 1754; Ugolini Thesaur. (1744—1769); vol. XI, p. 257 sqq.; R. Abraham ben David Comm. de suffitu ex Schilthe haggiborim excerptus; ebenda p. 549 sqq.; Jacobi Meieri Diss. de suffitu; ebenda p. 645 sqq.; Daniel Weymar, Diss. de suffitu; ebenda p. 677 sqq. Prosperi Alpini de Balsamo dialogus; ebenda p. 727 sqq. J. G. Michaelis, De thuribulo adyti; ebenda p. 749 sqq. G. Fr. Rogal, Thuribulum; ebenda p. 765 sqq. J. Braun, De adolitione suffitus. Siehe ferner die Archäologien von de Wette, Ewald, Keil, Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus, 2. Aufl. 1874, I, 499 ff.; Nowack, Archäologie II, 246 ff.; Benzinger, Archäol. 444 ff. und die betreffenden Artikel von Winer im biblischen Realwörterbuch; Steiner bei Schenkel, Bibellexikon; Delitzsch in Riehms Handwörterbuch; Siegfried in Guthes Handwörterbuch.

Der Morgenländer hatte von jeher für den Duft wohlriechender Spezereien, insbesondere auch solcher Hölzer und Gewürze, die, auf Kohlen verbrannt, ein angenehmes Aroma ausströmen, eine außerordentliche Vorliebe. Nicht nur im Kultus, sondern auch im Privatleben wurde mit solchem Riech- und Rauchwerk, das die Luft reinigte und auf die Atmungsorgane einen angenehmen Reiz ausübte, großer Aufwand getrieben. So vor allem bei den alten Ägyptern (s. Plutarch, De Iside, 80 u. 81; Ebers, Ägypten und die Bücher Mose, I, S. 289 f.), welche sich selbst die Unterwelt nicht ohne solchen Genuß denken konnten, indem z. B. nach dem „Totenbuch“ Anta-(Weihrauch)duft aus den Haaren der Seligen den Verstorbenen entgegenströmt. Eine außerordentliche Ehrenbezeugung war es bei den morgenländischen Völkern, hochgestellte Personen oder Gäste anzuräuchern, wie dies noch im heutigen Ägypten vorkommt (Lane, Sitten und Gebräuche der heutigen Ägypter, II, S. 8). Feldherren oder Fürsten, welche man ehren wollte, wurden Rauchpfannen vorangetragen oder in den Straßen, durch welche sie einzogen, aufgestellt. Vgl. Curt. V, 1, 20; VIII, 9, 23; Herod. VII, 54; Herodian. IV, 8, 19 und 11, 3. Die alten

Israeliten zeigten nicht geringere Freude an solchen Wohlgerüchen, Pr 27, 9. Zimmer, Kleider, Stoffe aller Art wurden mit Spezereien versehen und auch geräuchert, um bei festlichen Mahlzeiten, beim Empfang von Gästen u. s. w. aromatisch zu duften, Ps. 15, 9; HL 3, 6; Pr 7, 17. Dieses Räuchern heißt im Talmud גִּמֵּר (denom. von גּוּמְרָא, Kohle, also eigentlich auf glühende Kohlen legen, nach Fleischer zu Levys Neuhebr. und chald. Wörterb. S. 435ᵃ) und kommt auch in der späteren häuslichen Praxis der Juden häufig vor; siehe Delitzsch bei Riehm, Handwörterb. S. 1257ᵇ.

Sehr begreiflich ist daher, daß auch im Kultus das Räuchern von alters her eine wichtige Ehrenbezeugung gegenüber der Gottheit war. Wir finden es denn in dieser Verwendung außer dem schon erwähnten Ägypten namentlich in Vorderasien bei den Babyloniern, Syrern, Phöniziern und Kanaanitern. Von Asien aus ging es auch zu Griechen und Römern über. Besonders im üppigen Dienst weiblicher Gottheiten, wie der Mylitta, fehlte es nicht, Tac. hist. II, 3; Plin. hist. nat. II, 96; Virg. Aen. I, 416. In der Bibel begegnet uns das kultische Räuchern überaus häufig. Dasselbe heißt קִטֵּר und הִקְטִיר, ohne daß piel und hiph. nach ihrer Bedeutung durchgängig zu unterscheiden wären. Willkürlich giebt Wellhausen (Prolegomena S. 65) an, die alten Schriftsteller brauchten das piel, Priesterkodex und Chronik das hiph., der Verfasser des Königsbuches in der Übergangszeit beides. Denn abgesehen von dem streitigen Alter des Priesterkodex ist Ho 2, 15 (anders 11, 2) das hiph. nicht anzufechten und der späte Ursprung von 1 Sa 2, 28 nicht erwiesen; anderseits steht das piel in der zweifellos jungen Chronik II, 25, 14; 28, 25, auch 34, 25 nach dem kerê. Die letzteren Stellen mit der Variante führen uns darauf, daß das piel recht eigentlich die für den heidnischen Räucherkultus wie auch für den illegitimen Höhenkultus gangbare Form war. Es wird (abgesehen von 1 Sa 2, 16) nie vom legalen Jahvekultus gebraucht, für welchen das hiph. die geweihte Bezeichnung ist, die immerhin (besonders vom Verf. des Königsbuches) nicht selten auch auf heidnischen oder pseudoisraelitischen Gottesdienst übertragen wird. Das Wort hat in beiden Formen außerdem noch einen gewissen Doppelsinn. Da eigentlich alles verbrannte Opfer ein Rauchwerk ist, einen Gott angenehmen Duft (רֵיחַ נִיחוֹחַ) erzeugen soll, so heißt das Verbrennen solcher Gabe überhaupt קִטֵּר oder הִקְטִיר (von Luther in diesem Falle mit „anzünden" übersetzt), z. B. Le 1, 9; 1 Sa 2, 16; 2 Kg 16, 15. Speziell aber bedeutet es Rauchwerk, Weihrauch opfern, Ex 30, 7; 2 Chr 29, 7, was zuweilen (aber nicht immer, vgl. Jer 19, 13; 44, 15) durch Zusätze kenntlich gemacht ist. Ohnehin ging ja beides ineinander über. Wie es in Israel für manche Opfer vorgeschrieben war, sie mit Weihrauch zu würzen, so ist dies ohne allen Zweifel auch bei den heidnischen Opfern, von denen die Bibel redet, häufig gewesen (vgl. das dem israelitischen Kultus „fremde Rauchwerk" Ex 30, 9). Denselben Doppelsinn zeigt denn auch das Wort קְטֹרֶת, womit das Verbrennbare der Opfertiere, das in Rauch aufgehen soll, aber auch speziell das Rauchwerk bezeichnet wird; ersteres z. B. Ps 66, 15, letzteres Pr 27, 9; Ez 8, 11.

Die Ansicht der Neueren, daß die Darbringung von Weihrauch, d. h. von würzig duftenden Ingredienzen, erst kurz vor Jeremia aus der Fremde in den israelitischen Kultus gekommen sei, ist weder beweisbar noch an sich wahrscheinlich. Da gerade im naivsten Altertum in Israel so gut wie in Babylonien und Ägypten die Absicht bestand, beim Opfer einen der Gottheit süßen Wohlduft zu erzeugen (Gen 8, 21; vgl. auch Dt 33, 10), so ist fast selbstverständlich, daß man dazu wohlriechende Hölzer und Spezereien verwendete, wie dies das Gilgameš-Epos schon von der Zeit der Sintflut meldet, KAT² 30, 33; Alfr. Jeremias Izdubar S. 35. Andere altassyrische Beispiele siehe bei A. Jeremias, Das AT im Lichte des Or. (1904) S. 353. Gerade bei der Verbrennung der Erstlingsfrüchte und anderer Vegetabilien war die Sorge für den Wohlgeruch angezeigt. Hier hat denn auch im PC das Rauchopfer besonders seine Stelle. Aber auch Jes 1, 13 denkt an Weihrauchopfer bei קְטֹרֶת, da er das Wort nicht bei den Tieropfern (v. 11), sondern erst bei der mincha gebraucht (Ed. König, Hauptprobleme 26). Dafür, daß diese Bedeutung des Wortes alt und ursprünglich ist, spricht das assyr. kutturu (piel) räuchern; kutrinnu Räucheropfer (Delitzsch, Assyr. Wörterb. S. 600. Vgl. KAT³ 595). Ist demnach von vornherein wahrscheinlich, daß man auf die Verbrennung wohlriechender Stoffe im Heiligtum bedacht war, so kann der Umstand, daß die Propheten nichts näheres darüber äußern (vgl. aber z. B. auch Ez 23, 11), nicht hinreichen, um die pentateuchischen Zeugnisse von Rauchopfern, die seit Mose stattfanden (Le 10, 1 ff.; 16, 13; Nu 16; vgl. 2 Chr 26, 16 ff., wonach das Räuchern priesterliches Privilegium), ins Gebiet spätjüdischer Erfindung zu verweisen. Dagegen ist leicht denkbar, daß das Rauchwerk mit der Zeit durch Verwendung ausländischer Gewürze verfeinert werden konnte (Jer 6, 20; Jes 60, 6).

So gewiß man schon in der mosaischen Zeit nicht bei einer grob sinnlichen Auffassung stehen blieb, hatte das Weihrauchopfer eine symbolische Bedeutung. Es genügt der Würde des Gottesdienstes nicht, wenn Maimonides (More Nevochim III, 45 f.) angiebt, man habe damit den üblen Schlachthausgeruch vertreiben wollen; ähnlich Clericus und Rosenmüller (Scholien zu Ex 30, 1). Gewöhnlich sieht man darin ein Symbol des Gebets (Hengstenberg, Kurtz, Öhler), und nicht mit Unrecht (Ps 141, 2). Die aufsteigende Weihrauchwolke war ein herrliches Symbol der himmelansteigenden Gebetswolke, wie denn auch die Gemeinde zur Stunde des täglichen Rauchopfers dasselbe mit ihren Gebeten begleitete (Lc 1, 8—10); aber das Symbol ist an sich allgemeiner; es stellt überhaupt die Hingabe des Edelsten und Besten, was die Erde hat, an die Gottheit dar. Anders Bähr, Symb.[2] I, 552 ff., der die Rauchwolke als eine von Gott ausgehende Kraft und Thätigkeit deutet; allein das Rauchwerk ist eine Darbringung des Menschen an Gott, nicht das umgekehrte. Wichtig für die Deutung der aufsteigenden Rauchwolke ist noch die Stelle Le 16, 13, wonach die Weihrauchwolke im Allerheiligsten, wenn es der Hohepriester am Versöhnungstage betritt, den Deckel der Bundeslade, also das sanctissimum, verhüllen soll, damit jener nicht sterbe. Dieser Oblation kommt also auch eine sühnende Bedeutung zu. Die für den sündigen Menschen tödliche Majestät Gottes wird durch diese Opfergabe verhüllt. Aber unrichtig ist es, diese Weihrauchwolke mit der Vs. 2 genannten göttlichen Wolke gleichzusetzen und dann weiterhin die Gottes Gegenwart anzeigende Wolkensäule (siehe den Art. Bd VI S. 60 ff.) überhaupt auf dieses kultische Produkt zurückzuführen. Die Identität jener die göttliche Schechina anzeigenden Wolke Le 16, 2 mit der Vs. 13 genannten Weihrauchwolke hat keineswegs im Sinne des Schreibers von Kap. 16 gelegen (siehe dazu Dillmann), und nur die sadducäischen Freigeister haben nach Maimonides (s. bei Delitzsch, Hebräerbrief S. 751) jene Kombination gewagt.

Der Räucheraltar (מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת, Ex 30, 27; vgl. auch Vs. 1) wird als Geräte der Stiftshütte Ex 30, 1—10; 37, 25—28 beschrieben. Er sollte eine Länge und Breite von je einer Elle, eine Höhe von zwei Ellen haben, aus Akazienholz angefertigt und mit Gold überzogen sein, weshalb er auch der goldene Altar heißt 39, 38 und öfter. Er war wie der Brandopferaltar mit Hörnern versehen, welche von den vier Ecken ausgingen. Über deren Gestalt siehe verschiedene Ansichten bei Carpzov, Apparatus crit. (1748), p. 274 sq. Manche Ältere wollten weder die Gestalt von Bocks- noch die von Stierhörnern gelten lassen, sondern verstanden unter den קְרָנוֹת kleine Pfeiler oder Säulchen oder überhaupt nur erhöhte Ecken. Vgl. die Abbildungen bei Scheuchzer, Physica sacra tab. 207—209. Auf halber Höhe war ein umlaufender Kranz angebracht, wie bei Bundeslade und Schaubrottisch. Tragstangen, ebenfalls aus Akazienholz und mit Gold überzogen, wurden durch je zwei an jeder Seite unterhalb des Kranzes befindliche goldene Ringe gesteckt. Oben auf dem Altar war ein „Dach“ angebracht, d. h. eine flache Platte nach Art der morgenländischen Dächer, wahrscheinlich auch wie diese mit einer Einfassung (Brustwehr) versehen, um das Herunterfallen der Kohlen zu verhüten (Lehrer). Seinen Standort hatte dieser Altar in der Mitte des Heiligen und zwar unmittelbar vor dem Vorhange des Allerheiligsten. Brand-, Speis- und Trankopfer sollten von ihm fern bleiben, nur Räucherwerk darauf brennen; zur Sühnung sollten aber die Hörner am Versöhnungstage vom Hohenpriester mit Blut bestrichen werden. Auch sonst gelangte das Blut der Sündopfer dahin, Le 4, 7. — Auffällig ist die späte Stellung des Abschnittes Ex 30, 1 ff., da man die Anordnung des Räucheraltars schon Kap. 26 erwartete, wo der Samaritaner ihn 26, 34 einfügt. Nach manchen (Ranke, Baumgarten, Lehrer, Keil) soll sie darin ihren Grund haben, daß die ganze Beschreibung der Einrichtung des heiligen Zeltes von den beiden wichtigsten, heiligsten Geräten: Bundeslade und Räucheraltar, sollten eingefaßt sein — was wenig Wahrscheinlichkeit hat. Knobel vermutete, das Räuchern habe als eine Art Luxus erst nach den notwendigeren Einrichtungen Berücksichtigung erfahren. Wellhausen, welchem die meisten Neueren folgten, behauptet (JdTh 1877, Heft 3 und Prolegom. 66 ff.), PC habe einen Räucheraltar nicht gekannt (der überhaupt in der Geschichte nie existiert habe), der Abschnitt sei jüngeren Ursprungs, als die übrige Beschreibung der Stiftshütte. Siehe dagegen Delitzsch in Luthardts Ztschr. 1880, S. 113 ff., und Dillmann zu Ex 30, von denen der erstere einen Nachtrag Moses annimmt, dem die Zweckmäßigkeit einer alljährlichen großen Sühne und eines täglich darzubringenden Räucheropfers erst hinterher zum Bewußtsein gekommen wäre, während der letztere geltend macht, daß der Erzähler mit der Beschreibung dieses Altars zugleich dessen Zweck und Gebrauch erklären wollte, was er erst nach der Meldung der Einsetzung des aaronitischen Priestertums (Kap. 29) konnte, wobei immerhin das geschichtliche Bewußtsein habe mitwirken

können, daß der Räucheraltar in der Wohnung Gottes nicht von vornherein so unentbehrlich gewesen sei, wie Tisch und Leuchter. Vgl. auch Ewald, Altertümer[3] S. 436. Die Erklärung dieser Stellung des Räucheraltars in Ex 30 (anders 37) ist nicht evident zu geben. Unmöglich ist es nicht, daß man in der ersten Zeit das Räuchern nur mit Rauchpfannen oder -fässern vollzog und erst mit der Zeit ein Altar dafür errichtet wurde. Auch bei heidnischen oder doch illegitimen Kulten standen übrigens nach 2 Chr 30, 14 neben den Schlachtopferaltären solche für Rauchopfer. — Jedenfalls aber sollte die Errichtung eines solchen Räucheraltars im salomonischen Tempel nicht bezweifelt werden. Dieser salomonische Altar wird genannt 1 Kg 6, 20. 22; 7, 48; 9, 25; 1 Chr 28, 18; 2 Chr 4, 19; 26, 16; vgl. 2 Chr 2, 3. An die Stelle des der Sinaihalbinsel eigentümlichen Akazienholzes ist hier Cedernholz getreten. Die Dimensionen werden nicht angegeben; doch mögen sie, nach der Analogie der Verhältnisse anderer Geräte zu schließen, größer gewesen sein als in der Stiftshütte. Gegen die Leugnung des auch durch Jes 6 indirekt bezeugten Rauchaltars im salomonischen Tempel siehe besonders Delitzsch a. a. O. Auch Ezechiel setzt 9, 2 bei Nennung des „ehernen Altars" einen goldenen voraus. Ebenso soll das Geräte 41, 22 nicht dem Schaubrottisch, sondern dem Rauchaltar entsprechen. S. meinen Komm. z. d. St. Im serubbabelschen und herodianischen Tempel durfte dieses Geräte als ein dem Jahvedienst, wie er von Mose normiert war, unveräußerliches gleichfalls nicht fehlen. Nach dem nicht anzufechtenden Zeugnis 1 Mak 1, 21; 4, 49 wurde dieses goldene *θυσιαστήριον* von Antiochus Epiphanes mit den übrigen Geräten des Heiligtums fortgeschleppt, aber bei der Wiedereinweihung des Tempels durch Judas Makkabäus neu angefertigt. Auch Josephus hat dieses Kleinod des Heiligtums gekannt, **Bell. Jud.** 5, 5, 5, wo *θυμιατήριον* nicht mit Rauchfaß (Parret) zu übersetzen ist, sondern mit Rauchaltar nach Josephus **Ant.** 3, 6, 8. Auch der Hebräerbrief 9, 4, wo dasselbe Wort notwendig vom Rauchaltar zu verstehen ist, bezeugt das Vorhandensein desselben in der letzten Zeit des Tempels, wenn auch der nicht palästinensische Verfasser auffälligerweise denselben ins Allerheiligste versetzt, vermutlich von 1 Kg 6, 22 (**LXX** haben zwar Vs. 19 genauer *κατὰ πρόσωπον τοῦ δαβιρ*) geleitet, wo der an der Schwelle des Allerheiligsten stehende Altar mit dem דביר (Hinterraum = Allerheiligstes 1 Kg 8, 6; 2 Chr 5, 7) in Verbindung gebracht ist, oder davon, daß er Ex 30, 10 קֹדֶשׁ קָדָשִׁים heißt. Gegenüber so gewichtigen Zeugnissen verschlägt es nichts, wenn Josephus, der jenen Altar so wohl kannte, bei der Besichtigung des Heiligtums durch Pompejus (**Ant.** 14, 4, 4; **Bell. Jud.** 1, 7, 6) den Rauchaltar nicht ausdrücklich erwähnt, sondern nur die goldenen Weihrauchgefäße und die Menge des Rauchwerks hervorhebt. Daß vollends beim Triumphzug des Titus sowohl auf der Abbildung des Titusbogens als in der Beschreibung des Josephus, **Bell. Jud.** 7, 5, 5, zwar der goldene Leuchter und Tisch erscheinen, dagegen der ohne Zweifel bedeutend größere Rauchaltar fehlt, ist leicht erklärlich. Dieser mag beim Brande untergegangen sein.

Das Material bestand bei der gottesdienstlichen Räucherung im allgemeinen selbstverständlich in wohlriechenden Substanzen. Am häufigsten verwendet wurde der Weihrauch, לְבֹנָה, ein Harz (dem Namen nach weißlich, vgl. **Plinius hist. nat.** 12, 14), welches die Hebräer besonders aus Südarabien bezogen nach Jer 6, 20; Jes 60, 6 von Scheba. Weihrauch bildete z. B. die gewöhnliche Beigabe der Speisopfer, Le 2, 1. 15 u. a., und kommt bei den Propheten oft als Rauchopfer vor. Für das innere Heiligtum ist in der Thora eine besondere Mischung von duftenden Spezereien (סַמִּים nur Pentat. und Chron. von סמם = arab. شَمَّ, duften) vorgeschrieben, Ex 30, 34—38. Wie die Ägypter eine solche vorgeschriebene Komposition für den kultischen Gebrauch hatten, das heilige Kyphi, das aus 10—36 Substanzen gemischt wurde (Ebers, Ägypten und die Bücher Mose, I, S. 290; Plutarch, **De Iside** 81, zählt 16 Substanzen), so sollte in der Stiftshütte, beziehungsweise im Tempel, nur eine Zusammensetzung aus vier Ingredienzen, die für profane Zwecke nicht zubereitet werden durfte, verwendet werden. Genannt sind a. a. O. als die drei Spezereien (סמים neben לבנה), welche zum Weihrauch hinzukommen sollten: 1. נָטָף. Stakte (**LXX, Vulg.**), gleichfalls ein ausfließendes Harz, nach den einen des Myrrhenstrauches (wofür aber die Hebräer sonst מֹר setzen, Vs. 23), nach anderen des Storax. S. Dillmann zu Ex 30, 34. — 2. שְׁחֵלֶת, Onyx (**LXX, Vulg.**), Räucherklaue, Seenagel, d. i. der beim Verbrennen stark riechende Deckel einer Muschel. Siehe darüber Bochart, **Hierozoicon, Opera (ed. IV, 1712). III, p.** 803. 3. חֶלְבְּנָה, *χαλβάνη* (**LXX**) **galbanum (Vulg.)**, Mutterharz (s. darüber Dillmann a. a. O.), welches in Syrien häufig

war, für sich allein einen scharfen, unangenehmen Geruch giebt, wie übrigens auch die Räucherklaue, in gewisser Mischung aber zur Stärkung und Erfrischung des Wohlgeruches beiträgt, so daß man nicht genötigt ist, mit Bähr (2. Aufl. I, S. 502 f.) diese beiden Stoffe anders zu bestimmen. Auch das Mischungsverhältnis wird, wie sich erwarten läßt, angegeben durch Vs. 34 a. E. בד בבד יהיה, eine Portion soll wie die andere sein (siehe Ges., **Thes. I, p.** 178[b]); so nach **LXX, Vulg.** mit Recht die meisten, während andere (Ibn Esra, Abarbanel, Rosenmüller, Bähr, Keil) es fassen: jeder Teil soll für sich bereitet und erst nachher die Mischung vollzogen werden. Dagegen scheint uns die gewöhnliche Erklärung darin dem Texte nicht zu entsprechen, daß sie diese Gleichheit des Maßes auf alle vier Substanzen bezieht. In dieser Proportion hat Knobel die Mischung herzustellen versucht und den Geruch stark, erfrischend und sehr angenehm gefunden. Aus dem Wortlaute scheint uns vielmehr hervorzugehen, daß die drei סמים einerseits und der lautere Weihrauch anderseits dieselbe Quantität ergeben sollen. Nach Art des Salbenmischers sollten diese Stoffe gemengt und als für den Opferkultus bestimmt, gesalzen (vgl. Le 2, 13), sodann fein zerrieben werden. Die spätere jüdische Praxis hat sich übrigens nicht mit den vier hier genannten Substanzen begnügt, sondern noch sieben weitere Spezereien (סמים) hinzugefügt. Siehe Kerithoth 6[ab]; Maimonides, **Hilkoth kelê hammikdasch II,** 1—5. Von jeder der vier genannten Ingredienzen sollten nach den Rabbinen 70 Pfund genommen werden. Für den jährlichen Bedarf habe man aber 368 Pfund gebraucht. Der Rest sei aus den weiteren zu kleineren Dosen beigemischten Stoffen gebildet worden. Die sieben weiteren Spezereien sind nämlich: Myrrhe (מר, Ex 30, 23; HL 3, 6), Kassia (קציעה = קדה, Ex 30, 24; Ps 45, 9; Ez 27, 19), Narde (נרד, HL 1, 12; vgl. Jo 12, 3), Safran (כרכם HL 4, 14), Kostus (קושט), Kalmus (קילופה, Zimmtrinde, auch קנה, HL 4, 14), Zimmt (קנמון ebenda). Man rechnete also 10 oder gewöhnlicher 11 solcher Wohlgerüche, je nachdem der Weihrauch unter dieselben gezählt wurde. Josephus **Bell. Jud.** 5, 5, 5 redet sogar von 13 Wohlgerüchen, welche vom Räucheraltar aufstiegen, was sich daraus erklärt, daß noch andere Gewürze bei der Bereitung beigemischt wurden, nämlich eine Dosis Ambra vom Jordan und ein Kraut, das die Wirkung hatte, den Rauch senkrecht aufsteigen zu lassen, weshalb es מעלה עשן genannt wurde. Quantität und Mischungsverhältnisse bestimmt der Talmud näher. In der herodianischen Zeit war die Familie des Abtinas (אבטינס) oder Euthynos im Besitze des Geheimnisses, wie das beste heilige Räucherwerk fabriziert wurde, und genoß dafür eine Art Privilegium, indem sie ihr Haus am Tempel hatte. Siehe Joma 3, 11; Midrasch zu HL 3, 6; Middoth 1, 1. — Die oben genannten vier gesetzlichen Substanzen des heiligen Rauchwerks sind vielfach symbolisch ausgedeutet worden. Philo deutet auch hier die Vierzahl kosmologisch: נטף auf das Wasser, שחלת auf die Erde, חלבנה auf die Luft, לבנה auf das Feuer (**Quis rer. div haeres p.** 397). Josephus a. a. O. sagt ungezwungener: Die dreizehn Arten von Gerüchen aus dem Meere, der bewohnten und unbewohnten Erde stammend, sollen andeuten, daß alles Gottes sei und alles für ihn bestimmt. Bei der symbolischen Gleichsetzung von Rauchopfer und Gebet hat man die vier Arten des Weihrauchstoffes mit den vier Arten des christlichen Gebetes (Kurtz: Lob, Dank, Bitte, Fürbitte, vgl. 1 Ti 2, 1) oder auch mit den vier zum Beten nötigen Gemütsbeschaffenheiten (Glaube, Demut, Liebe, Hoffnung) in Beziehung setzen wollen. Dies alles ist unbeweisbare Vermutung, wie auch die ähnlichen Deutungen der Rabbinen. Mit Recht sagt Bähr, der früher die vier Offenbarungsweisen des Herrn darin ausgedrückt sehen wollte, in Aufl. 2 (I, S. 563): „Es ist zwar nicht bloß möglich, sondern selbst wahrscheinlich, daß man ähnlich wie in den heidnischen Kulten jedem einzelnen Wohlgeruchsstoff eine bestimmte Deutung beilegte; welche dies aber ist, läßt sich nicht nachweisen, da es an jeder selbst nur leisen Andeutung in der Schrift fehlt und alle Vermutungen darüber in der Luft schweben" Nur dies ist sicher, daß eine Steigerung des geheimnisvollen Wohlgeruches im Innern der heiligen Wohnung beabsichtigt war, was sich aus der das ganze Heiligtum beherrschenden Idee erklärt, daß der stufenmäßigen Annäherung an Gott auch eine progressive Veredlung und Bereicherung des Kultusmaterials entsprechen soll.

Was das Ritual des Räucherns betrifft, so sind zu unterscheiden Rauchspenden, welche mit den Speisopfern verbunden waren, indem der Weihrauch über denselben auf den Brandopferaltar gelegt und so den Flammen übergeben wurde, und die selbstständigen Oblationen von Räucherwerk, die nur im Innern des Hekal statthatten. Über die ersteren siehe Bd **XIV** S. 390 f. Das Verfahren mit dem Rauchwerk ist nicht näher angegeben. Auch für das Räuchern im Heiligtume lautet die Vorschrift Ex 30, 7 f. kurz: morgens

und abends (über den Ausdruck „zwischen beiden Abenden“ siehe Bd XIV S. 751,35), wenn der Priester die Lampen zurichtet und wenn er sie anzündet, soll er auch das ständige Rauchopfer (קְטֹרֶת תָּמִיד) anzünden. Nähere Bestimmungen, wie sie wenigstens dem Ritus des herodianischen Tempels entsprechen, bietet die Mischna Tamid III, 6 und VI, 1—3, eine ausführliche Schilderung nach den Quellen Maimonides **Jad hachasaka III, 1—9 (hilkoth temidin und musaphin)**. Schon in der Thora genannt sind zwei Geräte, die beim Räuchern gebraucht wurden: die Kohlenpfanne (מַחְתָּה, Ex 27, 3; 38, 3; Nu 16, 6 ff.), auf welcher die Glühkohlen lagen. Auf diese schüttete man das Räucherwerk aus einem anderen Gefäße, einer mit Stil versehenen Schale, dem goldenen Räucherlöffel (כַּף, Ex 25, 29; Nu 7, 84. 86; Luther: Löffel). Mittelst jener Pfanne oder mittelst des Rauchfasses (מִקְטֶרֶת, Ez 8, 11; 2 Chr 26, 19), welches von ihr nicht wesentlich verschieden gewesen zu sein scheint, konnte auch ohne Altar geräuchert werden, wie dies im Allerheiligsten stets geschah. Dorthin ging der Hohepriester am Versöhnungstage mit der Kohlenpfanne in der Rechten und dem Löffel voll Spezereien in der Linken, setzte die erstere nieder und nahm aus dem letzteren von Hand das Räucherwerk, um es auf der Kohlenpfanne aufzuhäufen. Wurde dagegen, wie beim täglichen Morgen- und Abend-Rauchopfer, die Oblation auf dem inneren Altar vollzogen, so trug, wenigstens nach späterer Übung, ein Priester zuerst das Becken voll Glühkohlen ins Heiligtum und schüttete sie auf dem Räucheraltar aus; ein zweiter brachte sodann die Spezereien im Räucherlöffel herein und vollzog die feierliche Darbringung, indem er jene auf den Kohlen ausbreitete und sein Gebet dazu sprach. Das Quantum des jeden Morgen und Abend Darzubringenden wird im Talmud auf ein halbes Pfund angesetzt. Das ehrenvolle Amt des Räucherns wechselte nach der Bestimmung des Loses unter den diensttuenden Priestern Lc 1, 8 ff. Siehe näheres bei **Lightfoot, Horae Hebr. et talm.** zu dieser Stelle. Die zweimalige Darbringung des täglichen Rauchopfers fiel der Zeit nach mit derjenigen des zweimaligen täglichen Brandopfers zusammen und bezeichnete mit diesem für die ganze Gemeinde die Morgen- und Abendgebetstunde, zu welcher manche den Tempel besuchten. Zu besonders feierlicher Stille und andächtigem Gebete wurden Priester und Volk beim Beginne der Räucherung durch den Klang von Glöcklein aufgefordert. **v. Orelli.**

Rahab, רָחָב, *Raaβ*. — Bevor die Stämme Israels unter Josuas Führung den Jordan überschritten und die Eroberung Kanaans begannen, sandte ihr Anführer von Sittim aus zwei zuverlässige Bursche (הַנְּעָרִים) als Kundschafter ins feindliche Land, um ihm von der Stimmung im feindlichen Lager Kunde zu verschaffen. Diese kamen abends in Jericho an, auf welche Stadt es zunächst abgesehen sein mußte, und kehrten dort in dem an der Stadtmauer gelegenen Hause einer Hure, Namens Rahab, zum Übernachten ein, offenbar, weil es am wenigsten Aufsehen erregen konnte, wenn Fremdlinge in ein solches Haus eingingen, und dazu dessen Lage die Flucht im Falle der Entdeckung am ehesten ermöglichte. Wirklich blieb dem Könige von Jericho die Ankunft verdächtiger Fremdlinge nicht lange verborgen; er ließ also die Rahab auffordern, die Spione auszuliefern. Diese aber verbarg sie auf dem Dache ihres Hauses unter den dort aufgeschichteten Leinenstengeln und erklärte den Nachforschenden: allerdings seien solche Fremdlinge bei ihr gewesen, ohne daß sie aber um ihre Absicht gewußt hätte, sie hätten aber bereits beim Dunkelwerden noch vor Thorschluß die Stadt wieder verlassen, man werde also am besten thun, denselben ungesäumt nachzusetzen und zwar in der Richtung nach den Furten des Jordans, die sie müßten eingeschlagen haben, wenn sie den Kindern Israels angehörten. Dies geschah, und die Stadtthore wurden zudem sorgsam geschlossen. Sofort stieg Rahab aufs Dach zu den Kundschaftern, bekannte ihnen sowohl die allgemeine in der Stadt herrschende Furcht vor den kriegerischen Israeliten als ihren persönlichen Glauben, daß Jahveh der wahre Gott im Himmel und auf Erden sei und ihnen dies Land gegeben habe, und schloß mit ihnen den Vertrag, daß sie für die ihnen von ihr bewiesene Liebe und Hilfe und Rettung aus Todesgefahr bei der unausweichlichen Eroberung der Stadt sie, die Rahab, mit allen ihren Angehörigen, Eltern und Geschwistern am Leben erhalten wollten. Da die Männer willig dieses Versprechen gaben, ließ sie dieselben an einem Seil durchs Fenster über die Stadtmauer hinab und wies sie an, zunächst „aufs Gebirge“, d. h. westwärts, zu fliehen, da ihre Verfolger in entgegengesetzter Richtung gegangen wären. Als Wahr- und Erkennungszeichen gaben ihr die Kundschafter eine karmoisinrote Schnur, welche sie bei Erstürmung der Stadt an ihr Fenster hängen solle. So kehrten die Männer glücklich zu Josua zurück, und als dann wirklich Jericho fiel und „gebannt“, d. h. zerstört wurde, blieben Rahab und ihr ganzes Geschlecht verschont, und wurden

wohl später ganz in die israelitische Gemeinde aufgenommen (Jos 2. 6, 17 ff.). Ohne Zweifel gab es später ein Geschlecht des Namens Rahab in Israel, wenn wir auch im übrigen nichts Näheres über dasselbe wissen.

Wenn schon die Juden aus Scheu, ihre Vorfahren mit einer Buhlerin in Berührung zu bringen — bereits Josephus läßt, gewiß nicht zufällig, Antt. 5, 1, 2. 7, die Bezeichnung πόρνη weg und stellt sie nicht undeutlich als „Wirtin" in einem καταγώγιον dar — die Rahab bald (Targum, Jarchi) zu einer harmlosen Gastwirtin, bald zu einem Kebsweibe (Kimchi) machen wollten, so haben sich noch mehr christliche Ausleger die ebenso vergebliche als unnötige Mühe gegeben, dem Worte זוֹנָה eine andere Bedeutung zu vindizieren (z. B. außer jenen von Juden vorgeschlagenen auch diejenigen von „Fremde" oder „Heidin"), es heißt aber nie und nirgends etwas anderes als „Buhldirne", so gut als das im NT von Rahab gebrauchte πόρνη, was unbefangene Ausleger, wie Luther, Calvin und Beza, von jeher anerkannt haben. Alle diese verschiedenen Versuche sind heutzutage als beseitigt anzusehen. Die Erzählung findet ihre natürliche Erklärung in der Thatsache, daß ein Haus wie dasjenige der Rahab Fremden am ehesten und am wenigsten in auffälliger Weise zugänglich war. Man hat dabei weiter zu bedenken, daß im alten Babylonien, also wohl auch in Kanaan, derartige verrufene Häuser vielfach als Wirtshäuser auftraten. Sehr begreiflich ist es, daß schon die jüdischen Schriften voll sind vom Lobe dieser um ihr Volk so verdienten Frau und z. B. behaupten, acht Propheten seien von ihr abgestammt (Lightfoot, Horae hebr. ad Matth. 1, 5), sie habe entweder Josua selbst (Wetstein ad Matth. 1, 5) oder den jüdischen Stammfürsten Salma (vgl. 1 Chr 2, 1) geheiratet und sei so die Mutter des Boas, hiermit Ahnfrau Davids geworden. Letzteres scheint auch die Genealogie Jesu Mt 1, 5 (Ραχαβ) ganz bestimmt vorauszusetzen, vgl. Hieronym. ad Matth. 1, 5; Zahn zu Mt 1, 2—17. Und so preisen auch andere christliche Schriften die Rahab (wobei sie wahrscheinlich einer jüdischen Sage folgten, von der sich vielleicht im Midrasch [vgl. Zahn, Komment. zu Matthäus S. 61] gewisse Spuren erhalten haben); der Verfasser des Hebräerbriefs führt sie 11, 31 als Exempel des Glaubens und Jakobus 2, 25 seinem Standpunkte gemäß als Beispiel der Gerechtigkeit durch die Werke an. An ersteren schließt sich Clem. Rom. ep. I, 12 an, der Rahab nicht nur als Muster der πίστις und φιλοξενία geltend macht, sondern in ihr eine gewisse προφητεία preist, insofern er im roten Faden ein Vorzeichen sieht der Erlösung durch Christi Blut für alle, die da glauben und auf den Herrn hoffen.

(**Rüetschi** †) **Kittel.**

Rahab als Untier s. d. A. Drache Bd V S. 8, 41 ff.

Rahtmann, gest. 1628, und der Rahtmannsche Streit. — Litteratur: M. Blanchius, Sermo funebris Germanicus, Thorn 1628; Preußische Kirchenhistorie durch M. Christ. Hartknoch, Frankfurt 1686 (lib. III c. 8); G. Arnold, Fortsetzung und Erläuterung oder Dritter und Vierdter Theil der unpartheyischen Kirchen- und Ketzer-Historie, Frankfurt 1729; J. G. Walch, Historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der Evangelisch-Lutherischen Kirchen, 2. Aufl. Teil I 1733, Teil IV, 1739; Engelhardt, Der Rahtmannsche Streit (ZhTh 1854); Schnaase, Geschichte der evangelischen Kirche Danzigs, 1863. Rahtmanns Werke wie die gegen ihn gerichteten Streitschriften finden sich aufgezeichnet in Moleri Cimbria Literata, Tom. III und J. G. Walchii, Bibliotheca Theologia Selecta, Tom. II, Jenae 1758. Ueber R.s Lehre und ihre theologiegeschichtliche Bedeutung handelt R. H. Grützmacher, Wort und Geist, Leipzig 1902, S. 220—261.

Hermann Rahtmann (so und nicht Rathmann ist der Name nach dem Titeldruck seiner meisten Bücher zu schreiben) wurde 1585 in Lübeck geboren und besuchte die Schule zu Lübeck, Ratzeburg, Magdeburg — auf der letzten von ihrem Leiter G. Rollenhagen besonders begünstigt. Theologie studierte er zunächst in Rostock und begab sich dann nach Köln, um die arcana et modum disputandi der Jesuiten kennen zu lernen. Zunächst als Korrektor einer Druckerei zurückgezogen lebend, wurde er durch seine Beteiligung an mehreren Disputationen bekannter und von der Kölner philosophischen Fakultät unentgeltlich zum Doktor promoviert, mit Erlassung des üblichen Religionseides, aber zugleich mit der Tendenz, ihn zum Katholicismus hinüberzuziehen. Um sich diesen Bekehrungsversuchen zu entziehen, begab sich R. kurz nach Frankfurt a. M., dann nach Leipzig, um dort seine philosophischen und theologischen Studien lernend und lehrend fortzusetzen. 1612 erhielt er einen Ruf als Diakonus an die Johanneskirche in Danzig, 1617 wurde er Diakonus an der Marienkirche und 1626 vom Rate der Stadt in das Pastorat der Katharinenkirche berufen. Am 30. Juni 1628 starb er zu Danzig.

R. besaß eine über den Durchschnitt hinausgehende theologische Bildung, die sich besonders durch quellenmäßiges Studium einer größeren Anzahl von Kirchenvätern, katholischer, sonderlich polemischer Litteratur, der Werke Luthers und der folgenden lutherischen Theologie auszeichnet. Von den „Schwärmern" kennt er Schwenkfeldt genauer, aber auch S. Franck und Weigel sind ihm nicht fremd, dagegen scheint ihm die reformierte Theologie fast ganz unbekannt geblieben zu sein. Die Breite seiner theologiegeschichtlichen Kenntnisse wirkte auf die Selbstständigkeit und Schärfe seines dogmatischen Denkens nicht gerade förderlich. Er reproduzierte wesentlich nur ältere Stadien der theologischen Entwickelung und suchte aus ihnen Antwort auf Fragestellungen seiner Zeit zu gewinnen. So war es denn verständlich, wenn R. von seinen Gegnern Unklarheit vorgeworfen wurde, zumal er als echter Sohn der polemischen Theologie seiner Tage es nicht über sich gewinnen konnte, auch nur einen einzigen einmal ausgesprochenen Satz zurückzunehmen, sondern ihn statt dessen durch allerlei Kommentierungen aufrecht zu erhalten suchte. Zudem hatte R. die Neigung, gerade die wichtigsten dogmatischen Aussagen in Gleichnisse und Bilder zu kleiden. Das Motiv, das R. zu der Abfassung seines Hauptwerkes veranlaßte, war ein durchaus praktisches. Er beurteilte seine Zeit ähnlich wie Arndt und malte die in ihr vorhandene Gottlosigkeit und Sittenverderbnis — nicht ohne Grund — in den schwärzesten Farben. Er sehnte sich nach besseren Zeiten und huldigte, wenn auch möglichst versteckt, einem etwas spiritualisierten Chiliasmus; er gehörte nach dieser wie nach anderen Richtungen zu den Vorläufern des Pietismus, indem er zugleich vergessene Gedanken Luthers wie die, daß der Glaube zugleich der Anfang eines neuen Lebens sei, wieder wirksam zu machen suchte. Seine Ideale kleidete er in eine biblische Dogmatik auf „reichsgeschichtlicher" Grundlage. Sie ist enthalten in dem Werke „Jesu Christi: deß Königs aller Könige und HERRN aller Herren GNADENREICH." Dantzig 1621. (Dieses jetzt äußerst selten gewordene Werk findet sich z. B. in der Bibliothek des Domes zu Ratzeburg.) Seinen eigentlichen Inhalt machen aneinandergereihte Bibelsprüche aus, zu denen R. nur die Überschriften der einzelnen Kapitel und ganz wenige Randbemerkungen hinzugefügt hat. In einer längeren Vorrede spricht er sich über die Fragen aus: „Was die heilige Schrift sey | woher sie komme | und was sie wirke?" und „Ob der geistliche Sinn der unter dem Buchstaben verborgen in Erklärung der H. Schrifft zu erbawung des Christenthums im Lehrampt könne und möge eingeführt werden?" In der Antwort auf die erste Frage liegt die theologiegeschichtliche Bedeutung R.s, ihrer ist hier allein zu gedenken.

Auch nach R. stammt die Schrift aus göttlicher Offenbarung, nicht etwa aus dem inneren Licht der Vernunft, aber ihre direkten Empfänger waren die Apostel und Propheten, in deren Innerem auch der Geist geblieben ist. Die Schrift „ist ein göttliches eußerliches Wort oder Zeugnüß deß heiligen Willens und der Thaten gottes, die von dem heiligen Geiste durch eine hohe Erleuchtung in den Hertzen der heiligen Propheten und Apostel offenbahret worden" (Gnadenreich a iij$_{2r}$). Zwischen dem inneren und dem äußeren Wort als causa und effectus, als signum und res signata ist nach R., der in diesen Sätzen wahrscheinlich Anregungen Schwenkfeldts in verkirchlichter Form darbietet, scharf zu unterscheiden. An diese Lehre von der Entstehung der Schrift schließen sich die ihr konformen Aussagen über das Gnadenmittelwort. Die Schrift kann nicht mehr leisten, als was ihr durch ihr Wesen ermöglicht ist, sie ist eine „Hand am Wege, die wirket ja so viele, daß man wisse, wohin man gehen soll (Gnadenr. b$_r$); die Schrift ist nicht Gnadenmittel, sondern nur Hinweis und Zeugnis von der Gnade, sie wendet sich ausschließlich an den Verstand und erzeugt in ihm die Vorstellung von religiösen Objekten. Soll die Schrift Gnadenmittel werden, so muß eine andere Kraft, der hl. Geist, hinzukommen und zwar ist die Schrift wie der Mensch Objekt der erleuchtenden Gnadenwirksamkeit des Geistes: „Nehmet ein Gleichniß: Die Farbe an einer Wand | das Bild auff einer Tafel | hat dieses in sich | daß es kann den Menschen zum Erküntnüß einer Person bringen | der gestallt nach: Aber soll man sehen was für Farbe an der Wand sey | sol man sehen | was für ein Bild auff der Tafell gemahlet sey | so muß die Sonn die dunkele Lufft | und also das Bild bescheinen. | Denn ohne leibliche Erleuchtung | wird nichts ins Gesichte gefaßt: Ebener massen . . soll in der Schrifft der rechte wahre Weg zum Leben erkandt werden, so muß der H. Geist im Hertzen und in der Schrifft ein Liecht herfür leuchten lassen" (Gnadenr. b$_v$). Das Verhältnis der auf den Menschen gerichteten Geistwirkung und die der Schrift bestimmt R. so, daß erstere logisch, aber auch zeitlich – die zweite Bestimmung läßt R. später fallen und leugnet jemals so gelehrt zu haben — vorangeht; „so gehet doch die Erleuchtung durch das ewige Wort den

H. Geist fürher" (Gnadenr. b iij$_v$). Aus dem **testimonium spiritus s.** macht R. einen selbstständigen, unvermittelten Akt des Geistes, mag er diesen dann auch zeitlich mit der Wirkung der Schrift zusammenrücken. Diese **gratia praeveniens** ist „eine freywillige Gabe, die Gott denen gibt, welchen er von Ewigkeit als ein lieber Vater in der Bekehrung zu geben bestimmt hat" (Gnad. a iij$_v$), eine vorsichtige Annäherung an die Prädestinationslehre, der R. aber keine weitere Folge gegeben hat, so daß sie nicht etwa — wie bei den Reformierten — als das treibende Motiv seiner ganzen Gnadenmittellehre angesehen werden darf. Die Art der Wirkung des Geistes auf die Schrift veranschaulicht R. durch den Satz: „Sol die Art hawen, so muß der Holtzhawer die Art erstlich erheben: Soll die Thür auffgethan werden | so muß der Thürhüter den Riegel wegthun" (Gnad. b$_r$). R. spricht der Schrift nicht nur den dauernden Besitz des Geistes ab, sondern läßt auch den Geist nicht instrumental durch, sondern nur begleitend bei der Schrift wirken. — In seinen späteren Verteidigungsschriften, wie den **Quaestiones undecim** 1623, **demonstrationis copia** 1623, Gegenbericht auf die Academische Censuren, Der Väter Bestendige Lehre 1624, Christliche Erinnerung 1624 finden sich keinerlei Förderungen, sondern nur Abschwächungen und Verschleierungen seiner Grundgedanken. Unter ihnen ist die Schätzung der Schrift als Erkenntnisquelle orthodox, die Inspirationslehre dagegen geht auf Einwirkungen Schwenkfeldts und Arndts zurück. Der Gedanke von der **gratia praeveniens** wie manches andere — so die Annäherung an die Prädestinationslehre — scheint in Augustin zu wurzeln. In der Zueignung der Gnadenwirkung an den Geist trifft R. mit Schwenkfeldt zusammen, aber auch lutherische Theologen wie L. Hutter hatten kaum anders gedacht. In dem Abweis der dauernden Immanenz des Geistes im Wort war R. mit Luther und fast der ganzen bisherigen lutherischen Theologie einig, aber indem er die Schrift nicht als wirkliche Vermittlerin der göttlichen Gnade zu erfassen vermochte, entfernte er sich entschieden von dem religiösen Typus des Luthertums. Trotzdem wird es kaum zutreffen, seiner Gedankenbildung reformierten Charakter zuzuschreiben und sie auf reformierte Einflüsse zurückzuführen.

Um der dargelegten Anschauungen willen, wurde R. der Gegenstand heftiger Angriffe. Nachdem sein Amtsbruder Korvinus an der Marienkirche ihn schon mehrfach mit „kollegialen Liebenswürdigkeiten" überschüttet hatte, benutzte er das Erscheinen des Gnadenreiches zur Inscenierung einer besonders lebhaften Agitation gegen R., der selbst allerdings auch kein Exempel der Friedfertigkeit abgab. Das mehrfache Eingreifen des Rates und einzelner Persönlichkeiten hat nur lokal- und zeitgeschichtliches Interesse. Der Streit griff aber weit über die Mauern Danzigs hinaus und setzte die gesamte Theologenwelt in Bewegung. Amtlich äußerten sich 4 Fakultäten, deren Gutachten in der Schrift „Censuren und Bedenken von Theologischen Facultäten und Doctoren zu Wittenberg | Königsberg | Jehna, Helmstädt 1626 (gleichfalls abgedruckt in Dedekennius: **Thesauri consiliorum** Vol. 1, 1671, wo sich noch ein zweites Gutachten von Jena beigegeben findet). Alle Gutachten sprachen sich mehr oder minder heftig gegen R. aus. Das Gleiche that ein unter dem Vorsitz Hoe von Hoenegs zusammengetretener Theologenkonvent, dessen Resultate in der wohl hauptsächlich aus der Feder J. Gerhards — dessen Stellungnahme in der ganzen Angelegenheit anfangs eine wesentlich andere gewesen war —: „Der Chur-Sächsischen Theologen widerholte Lehre von der Heil. Schrift", Leipzig 1629 dargeboten sind. Die einzige Fakultät, die nach längerem Zögern ein für R. wesentlich günstiges, durchaus besonnenes Gutachten abgab, war die zu Rostock; 1626 gegeben, kam es 1627 in Druck. 1629 nach R.s Tode vollzog sich in Danzig auf Betreiben des Rats eine wesentlich den orthodoxen Anschauungen zustimmende Einigung. Mehrfach im 17. Jahrhundert schien der R.-Streit wieder aufleben zu wollen, so als Musäus von einem Kandidaten der Theologie wegen falscher Lehre angegriffen wurde und als 1697 ein gewisser Bucherus die Übereinstimmung der Pietisten mit R. nachweisen wollte, für den aber C. Schützius, **„In manibus Rathmanni"** 1697 in die Schranken trat. Die nicht geringe theologiegeschichtliche Bedeutung des R.-Streites besteht darin, daß er zum erstenmal das Wort als Gnadenmittel zum Hauptthema der theologischen Diskussion machte und zu der Herstellung einer einheitlichen, ausgebildeten Lehre innerhalb der lutherischen Orthodoxie führte. Diese faßt sich im Unterschied von den Sätzen R. in den Thesen zusammen, daß die Schrift eine direkte Gottesgabe sei, der Differenzierung von innerem und äußerem Wort dagegen keinerlei Bedeutung beizulegen ist. Infolgedessen ist der Geist der Schrift dauernd immanent, auch **extra usum** — der Hauptgedanke der orthodoxen Anschauung, der am Anfang durchaus nicht magisch gemeint, sondern religiös motiviert war. **R. H. Grützmacher.**

Raimundus Martin, spanischer Dominikaner, 13. Jahrhundert. – Litteratur. Allgemeines: A[ntoine] Touron, Histoire des hommes illustres de l'ordre de St. Dominique I, 489—504, Paris 1743, 4° (S. 498 ff. wird das abfällige Urteil des französischen Akademikers Houtteville zurückgewiesen). | Ambrosii de Altamura Bibliotheca Dominicana, ed. Rocaberti, Rom 1677 fol., S. 58. 449 -455. | Scriptores Ordinis Praedicatorum. Inchoavit Jacobus Quétif, absolvit Jacobus Echard I, 396—398, Paris 1719 fol. | Wolf, Bibliotheca Hebraea I, 1016—1018. III, 989—991; IV, 968. | Weiteres bei J. G. Walch, Bibliotheca theologica selecta I, 609.

Hauptwerk: Pugio Fidei Raymundi Martini Ordinis Praedicatorum adversus Mauros et Judaeos . cum observationibus Domini Josephi de Voisin, Paris 1651 fol. | R. M. Ord. Praed. P. F. adv. M. et J., cum obs. J. de V., et introductione Jo. Benedicti Carpzovi, qui simul appendicis loco Hermanni Judaei opusculum de sua conversione ex MSCto Bibliothecae Paulinae Academiae Lipsiensis recensuit, Leipzig 1687 fol. (126 + 960 S., Register und 32 S. Anhang). In manchen Exemplaren fehlt im Titel simul und lautet die Ortsangabe Lipsiae et Francofurti. In diesen (allen?) fehlen die letzten vier Kapitel der Introductio in Theologiam Judaicam (S. 41—126); von diesen handelt das letzte, zwölfte, S. 89 ff., fast ganz den Prolegomenen der Voisinschen Ausgabe entnommen, speziell von R. M. und dessen Pugio. Nach dieser Ausgabe wird hier citiert.

Der Vorwurf, daß R. M. viele Citate im Pugio gefälscht habe, ist mit besonderer Schärfe in neuerer Zeit von S. M. Schiller-Szinessy erhoben worden im Journal of Philology XVI (1887), S. 131—152. Gegen diese Beschuldigung: L. Zunz (Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, Berlin 1832, S. 287—293); E. B. Pusey (Einleitung zu The fifty-third Chapter of Isaiah according to the Jewish Interpreters, Bd II, Oxford 1877); Ad. Neubauer The Book of Tobit, Oxford 1878, S. VII—IX. XX—XXV) und, mit entscheidender Beweisführung: Abr. Epstein, Bereschit-rabbati (Handschrift der Prager jüd. Gemeinde), dessen Verhältnis zu Rabba-rabbati, Moses ha-Darschan und Pugio fidei, in: Magazin für die Wiss. des Judenthums 1888. S. 65—99. (Auch Sonderdruck mit gleichem Titel, 35 S.). Hierzu vgl. die Recension von Israel Lévi in Revue des études juives XVII (1888), S. 313—317.

Raimundus Martin, geboren in dem katalonischen Flecken Subirats, Dominikanermönch des 13. Jahrhunderts. Auf Betrieb des Raimundus de Pennaforte hatten der König von Aragonien und der von Kastilien zwei Kollegien (eins in Tunis, das andere in Murcia) gegründet, in denen die Dominikaner behufs erfolgreicherer Bekehrung der Mauren und der Juden dem Studium der orientalischen Sprachen obliegen sollten (Touron I, 35). Raimundus Martin gehörte zu den acht Mönchen, welche von dem im Jahre 1250 zu Toledo abgehaltenen Provinzialkapitel des Ordens zu diesem Studium bestimmt wurden (Pugio, Einleitung S. 105; Quétif I, 396ᵇ). An der bekannten Disputation zu Barcelona zwischen Paulus Christiani und Moscheh ben Nachman oder Ramban, 20. Juli 1263, vor Jakob I. von Aragonien hat R. M. nicht teilgenommen (s. H. Denifle, Histor. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft VIII [1887], 225—244). Dagegen wissen wir, daß er zusammen mit dem Bischof von Barcelona und drei anderen Dominikanern (Raim. de P., Arnoldus de Sagarra [Segarra?), Petrus de Janua [Touron: P. v. Genua]) im März 1264 den Auftrag erhielt, die von den Juden auf Befehl des Königs vorzulegenden Manuskripte durchzusehen und das für die christliche Religion Beleidigende zu streichen (Touron I, 492; Pugio, Einl. 105; HJG 1887, 229. 238). Sonst ist über das Leben des R. M. wenig bekannt. Er wirkte als Missionar nicht nur in Spanien, sondern auch, mit seinem Ordensbruder Franciscus de Cendra, in Tunis: an letzterem Orte freilich, wie es scheint, nur kurze Zeit; wenigstens lesen wir nur, daß der Aufenthalt in Tunis non sine fructu gewesen sei und daß beide im September 1269 nach Barcelona zurückgekehrt seien (Pugio, Einl. 106; Quétif I, 396ᵇ. 397ᵃ). Er lebte noch im Juli 1284; denn ein in Barcelona aufgesetztes Dokument, welches vom 1. Juli des genannten Jahres datiert ist, trägt seine Unterschrift (Pugio, Einleitung 106; wohl nur ein Druckfehler ist Quétif I, 397ᵃ: Juli 1286; falsch Touron I, 494: Dezember 1286).

Was R. zur Widerlegung des Korans geschrieben, ist verloren gegangen. Von dem gegen die Irrtümer der Juden gerichteten **Capistrum Judaeorum** soll ein Kodex in Bologna sein (nach Echard II, 818ᵇ); jedenfalls ist es nicht gedruckt. Ein Manuskript in der Kapitelsbibliothek zu Tortosa (14. Jahrhundert) enthält eine **Explanacio simboli Apostolorum ad institutionem fidelium,** welche nach einer Randbemerkung **a fratre R° Martini de ordine predicatorum edita** ist. H. Denifle a. a. O. S. 225 f. sagt von dieser Schrift: Sie „sticht von allen anderen Auslegungen und Katechismen ab; sie ist eben gerade den Verhältnissen Spaniens angepaßt. Wo immer sich ein Anlaß bietet, kommen in ihr die Einwürfe der Juden und Mauren zur Sprache". (Der von D. als im Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters zu bringend angekündigte Auszug aus diesem Werke ist bisher nicht erschienen.

Ein ungünstiges Schicksal hat lange Zeit auch das Hauptwerk des Raimundus gehabt, der **Pugio fidei**, an welchem der Autor, wie aus II, 10, § 2 (S. 395) erhellt, noch im Jahre 1278 arbeitete. Hieronymus de Sancta Fide (Hauptwortführer auf christlicher Seite bei der Disputation zu Tortosa 1413—14) hat in seinem **Hebraeomastix** und anderwärts viel aus dem Pugio entlehnt (vgl. Wolf, B. H. I u. II, Nr. 791; Epstein S. 77). Darauf, daß Petrus Galatinus in seiner Schrift **De arcanis catholicae veritatis** (zuerst Orthonae Maris 1518 fol.) ein schnödes Plagiat an dem damals nur handschriftlich vorhandenen Pugio begangen habe, hat Jos. Justus Scaliger im Jahre 1603 in einem Briefe an Casaubonus aufmerksam gemacht, nur irrig R. von Sabunde für den Verfasser haltend (s. Pugio, Einl. 90. 106. 107, und die detaillierten Nachweisungen de Voisins, Pugio 961—965). Victor Porchet de Salvaticis hat in der Vorrede zur **Victoria adversus impios Ebreos** (Paris 1520, 4°) seine Quelle ehrlich genannt. Um das Jahr 1620 fand der Bischof Franz Bosquet in der Bibliothek des **Collegium Fuxense** eine aus drei Bänden bestehende Handschrift des Pugio. Nach einer von ihr genommenen Kopie und drei anderen Manuskripten edierte Joseph de Voisin 1651 das ganze Werk mit zahlreichen und gelehrten Anmerkungen. — Inhalt: S. 1—6 Proömium; S. 6—190 Erläuterungen de Voisins, die V. selbst als **quasi sequentis operis prolegomena** bezeichnet (z. B. S. 7—74 Einleitung in den Talmud). Der erste Teil, S. 191—258, ohne Noten, handelt von Gott und der göttlichen Allwissenheit, von der Schöpfung, der Unsterblichkeit und der Auferstehung der Toten. Der zweite (S. 259—478) und der dritte (S. 479—957) Teil sind ganz der Widerlegung der Juden gewidmet. Sie sind noch gegenwärtig von Wert für die Mission wie für die Wissenschaft: für letztere durch die sehr zahlreichen, schon wegen der guten Lesarten wichtigen Auszüge aus dem Talmud, den Midraschen und anderen Werken der alten jüdischen Litteratur. Wo diese Citate sich in den Drucken der erwähnten Werke finden, hat, soweit ihm möglich, Esra Edzard nachgewiesen, s. Wolf, B. H. IV, 571—638. || Für die Glaubwürdigkeit R.s ist von Wichtigkeit der Nachweis Epsteins, daß R. an Midraschen zur Genesis benutzt hat: a) den durch die Drucke bekannten Midrasch Bereschith Rabba (s. diese Encyklopädie XIII, 788 ff.); b) eine kürzere Fassung dieses Midrasch, die er בראשית קטנה oder בראשית זוטא oder **Bereschit minor** nennt; c) ein großes Sammelwerk, in das außer anderem auch manches aus dem **Jesod** יסוד des Mose ha-Darschan aufgenommen war. R. nennt es **Bereschit rabba** mit einem der Zusätze **major, magna, prior** oder **prima** und hält es für von Mose ha-Darschan verfaßt. Denselben Midrasch hat Jehuda Gedalja in seinen Anmerkungen zu Bereschith Rabba benutzt (Midrasch Rabba zum Pt, Salonichi 1593/4); er citiert ihn mit dem Namen **Rabba Rabbathi** (Epstein S. 70 ff.). Wesentlich identisch ist das **Rabba d^erabba** רבה דרבה genannte Werk gewesen, aus dem ein Codex in Oxford (Nr. 2339 des Neubauerschen Katalogs der hebr. Handschriften in der Bodlejana) Auszüge enthält: das Buch Tobith in aramäischer Sprache und die apokryphen Zusätze zum Danielbuche vom Bel und vom Drachen in syrischer Sprache (abgedruckt in Neubauers Tobit S. 1—16. 39—43). Wahrscheinlich eine gekürzte Recension dieses Sammelwerkes ist die Prager Handschrift Bereschit-Rabbati, über welche am besten Epstein in der oben genannten Monographie gehandelt und aus der Ad. Jellinek die Haggada über Moses Nachkommen und die über Moses Ableben veröffentlicht hat, s. Bet ha-Midrasch VI (Wien 1877), S. 15—18 und S. XXII f. — R. M. ist kein Fälscher im gewöhnlichen Sinne dieses Worts gewesen; ihn „kann höchstens die Schuld treffen, Sätze aus ihrem ursprünglichen Zusammenhange in Beresch. major herausgelöst und dieselben nach seiner subjektiven Auffassung gruppiert zu haben" (Epstein S. 86). Sicher ist, daß christlichen Gedanken nahestehende, von der jüdischen Durchschnittsansicht abweichende Sätze in den Schriften des um die Mitte des 11. Jahrhunderts lebenden Mose ha-Darschan gestanden haben und mit anderen Sätzen dieses Autors in den Midrasch Bereschith Rabba major (der infolge eben dessen dem R. Mose zugeschrieben worden ist) Aufnahme gefunden haben. Hieraus erklärt sich, daß der genannte Midrasch in Westeuropa, wo der Pugio fidei vielfach gekannt und benutzt war, völlig verschwunden ist: die beiden oben erwähnten Handschriften stammen aus dem Orient. Und auch von den Schriften des Mose ha-Darschan sind uns, abgesehen etwa von dem Midrasch Thadsche תדשא (s. A. Epstein מקדמוניות היהודים, Beiträge zur jüdischen Alterthumskunde I, Wien 1887; vgl. **Revue des études juives XXI** (1890), S. 80 ff. u. XXII (1891), S. 1 ff.) und außer dem, was Raim. M. ihm zuschreibt, nur spärliche Citate erhalten, s. A. Epstein ר' משה הדרשן מנרבונה (deutscher Nebentitel: Moses ha-Darschan aus Narbonne. Fragmente seiner literarischen Erzeugnisse), Wien 1891, 52 S.

Die Frage, wer der von R. M. oft angeführte Rachmon ist, hat mangels anderweitigen Materials zur Bildung eines Urteils noch keine sichere Beantwortung gefunden. Schiller-Szinessy meinte, es sei Raimundus selbst; ebenso Ludwig Levy, Ztschr f. hebr. Bibliographie 1902, S. 30 f. Epstein in derselben Zeitschr. 1903, S. 123 f. bemerkt dazu mit Recht: die Hebraisierung des eigenen Namens wäre jedenfalls keine Fälschung Martins; außerdem weist er darauf hin, daß R. M. den Rachmon aus „Bereschith Rabba des R. Mose ha-Darschan" schöpfen läßt (s. Pugio S. 695), also gar nicht die Absicht gehabt haben kann, Rachmon als mitsprechende Person in Talmud und Midrasch gelten zu lassen. **H. L. Strack.**

Raimundus von Pennaforte s. d. A. Dominikus Bd IV S. 774,27 u. Kanon. Sammlungen Bd X S. 14.

Raimundus Sabiende, gest. nach 1436. — Litteratur: 1. Ausgaben. Die von L. Hain (Repertor. bibliogr. Vol. II, p. 2, Stuttgart 1838) als Nr. 14066 an die Spitze gestellte, also als princeps betrachtete Inkunabel ist ohne Druckort und Jahreszahl in 4° Ebert setzt sie um 1484. Hain giebt am Ende seiner Beschreibung ein Druckersignet an, welches die Buchstaben J S enthalten soll, aber nach der Angabe des über alte französische Drucke wohl unterrichteten Frl.s Pellechet hat Hain die beiden Buchstaben falsch gelesen. Die Druckermarke, welche sie abbildet, enthält sicher kein S und gehört dem Guilelmus Balsarin in Lyon an (Pellechet, Catalogue des incunables — de Lyon, Nr. 511), dessen ältester datierter Druck aus dem Jahre 1487 stammt. — Die von Hain unter Nr. 14067 genannte zweite Ausgabe (= Campbell Nr. 1490) ist von Deventer per Rych. Paffroed, gleichfalls ohne Jahreszahl, doch vor 1488, wie man aus einer Illumination erschließen kann. Ebert setzt sie, wohl zu früh, um 1480. Es ist eine schöne Folioausgabe mit klarem gotischem Druck; Exemplare davon besitzt die Bonner und die Wolffenbüttler Bibliothek. Sie führt bereits den Titel: theologia naturalis ein, während die zuerst genannte den ältesten Handschriften folgend nur liber creaturarum u. s. w. hat. Von den Handschriften hat die im alten Pariser Handschriftenkatalog pag. 376 unter Nr. 3135 angeführte dritte aus dem Jahre 1469 zuerst, daß ich weiß, den Titel theologia naturalis gebraucht. — Wenn Hain nun noch eine dritte Ausgabe vom Jahre 1487 anführt, die er nicht gesehen hat und allem Vermuten nach nur nach Panzer (Annal. typogr. IV, p. 41) citiert, der sie aber auch nicht sah, so möchte wohl anzunehmen sein, daß Maittaire, der Urheber dieser Notiz, die Jahreszahl 1487 bloß aus einer Illumination einer der beiden zuerst genannten Ausgaben entnahm, oder aber die angebliche Ausgabe von 1487 mit irgend einem andern datierten Werke des Jahres 1487 zusammengebunden fand und darum für die Inkunabel des Raymundschen Werkes dasselbe Jahr der Ausgabe erschloß; — danach würde eine Ausgabe desselben vom Jahre 1487 gar nicht existieren. Sodann folgt eine Straßburger Ausgabe (per Mart. Flach) vom J. 1496 in Fol., und von da an folgen noch mehrere andere, wie eine Lyoner v. J. 1507, eine Pariser (p. Joh. Parvum) v. J. 1509, eine Lyoner v. J. 1540, eine von Venedig v. J. 1581, zwei Frankfurter v. 1631 und 1635, eine Lyoner v. 1648, eine Amsterdamer v. 1661. Die neueste ist zu Sulzbach bei J. F. v. Seidel im Jahre 1852 erschienen, jedoch ohne den für das Verständnis des Werkes wichtigen und sehr charakteristischen Prologus. Dieser war nämlich seit 1596 auf den Index l. proh. gesetzt, nicht allein deswegen, weil er, wie Wharton sagt, die Quelle aller geoffenbarten Wahrheit auf die Bibel beschränkt, sondern weil darin auch die Behauptung aufgestellt wird, daß das Buch der Natur unfehlbare Erkenntnis verleihe, und Raymund dadurch sich in seiner neuen Wissenschaft des liber creaturarum, welche aus der natürlichen Erfahrung und Vernunft allein die christkatholische Dogmatik als die Wahrheit nachzuweisen unternimmt, in der That mit der Lehre der katholischen Kirche, welche ihrerseits die Unfehlbarkeit ausschließlich für sich in Anspruch nimmt, in Widerspruch gesetzt hat. — 2. Zeugnisse und Bearbeitungen. Von Aelteren sind hervorzuheben: Joh. Trithemius, De script. eccles. (ed. Francof. 1601, p. 351); H. Wharton, Appendix ad. hist. litt. eccl. Guil. Cave (Basileae, Imhoff. 1744, p. 129); Cas. Oudinus, Comm. de script. eccles. ant. P III, p. 2367 (Lipsiae, M. G. Weidmann, 1722); Nic. Antonio, Biblioth. Hisp. Vet. P. II, p. 215, § 116 (gute und treffende Notizen); P. Bayle, Dict. s. v. Sebonde (Ed. a. 1740, Tom. IV, p. 183) (viel Ungenaues und Unrichtiges enthaltend); J. A. Fabricius, Bibl. Lat. med. et inf. aet. Vol. VI (Hamburgi, Bohn. 1746), p. 117; M. Montaigne, Essais livr. II, cap. 12; G. Chr. Hamberger, Zuverlässige Nachrichten, Tl. 4, S. 697 bis 700 u. s. w. Neuere Bearbeitungen sind außer den Besprechungen in den philosophischen und theologischen Kompendien, aus denen nur der Abschnitt über Raymund bei Ritter, Geschichte der Philosophie, Bd VIII, S. 658—678 hervorgehoben werden mag, folgende zu meiner Kenntnis gelangt: Fr. Holberg, De theologia naturali Raimundi de Sabunde commentatio, Halis 1843. Von demselben Autor eine Recension der gleich zu erwähnenden Schrift von Matzke in den Studien und Kritiken vom Jahre 1847, Bd II, S. 1028; D. Matzke, Die natürliche Theologie des Raymundus von Sabunde, Breslau, Trewendt, 1836 (exponierende Analysis des Werkes); Rothe, Diss. de Raymundo de Sabunde, Turici 1846, 8°; M. Huttler, Die Religionsphilosophie Raymunds von Sabunde,

Augsburg, Kollmann 1851; C. C. L. Kleiber, de Raimundi quem vocant de Sabunde vita et scriptis commentatus est, Berolini, Gebauer, 1856, 4° (kritisch die Angaben über Leben und Schriften sichtend, jedoch nicht durchaus zuverlässig in den Angaben); Fried. Nitzsch, Quaestiones Raimundanae in Niedners Zeitschrift für die histor. Theologie, Jahrgang 1859, Heft 3, S. 393—435 (mit Scharfsinn die Grundgedanken und die Methode, sowie die Beweise vom Dasein Gottes entwickelnd); O. Zöckler, Theologia naturalis, Frankfurt a. M. und Erlangen, Heyder und Zimmer 1860, Bd I § 8, S. 40—46; Alb. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Mainz, Fr. Kirchheim, 1865, Bd II, § 274—278, S. 1055—1078; D. Reulet, Un inconnu célèbre; recherches historiques et critiques sur Raymond de Sabunde, Paris 1875 (vgl. Jul. Didiot, in d. Revue des scienc. ecclésiast. 1877, D. III, p. 195 bis 205); J. E. Erdmann, Grundriß d. Gesch. d. Philosophie, 3. Aufl., Berlin, W. Hertz 1878, Bd I, S. 444—459; Lud. Noack, Philosophie-geschichtliches Lexikon, Leipzig, E. Koschny, 1879, S. 729—730.

Raimundus von Sabunde oder wohl besser Raym. Sabieude, wie ihn die älteste Pariser Handschrift (Nr. 3133 des alten Katalogs p. 376) aus den Jahren 1434—1436 nennt, von den Franzosen Sebonde und Sebon, sonst noch Sebunde und Sebundius, Sabundanus, Sebeyde geheißen — wobei zu bemerken ist, daß eine Ortschaft Namens Sabunde in Spanien gar nicht existiert und niemals existiert haben soll — ist für die Geschichte des theologischen Rationalismus und der natürlichen Theologie, deren nach Varro und durch Cicero geläufiger Name zuerst im Titel seines Buches wiedererscheint, von hoher Bedeutung. Über sein Leben wissen wir sehr wenig. Spanier von Geburt, kam er nach Toulouse, wo er sich in der medizinischen und philosophischen Fakultät hervorgethan haben, später aber Professor der Theologie (in sacra pagina — also der biblischen Theologie und Exegese) geworden sein soll. Als Denkmal seines Geistes und seiner theologischen Denkweise besitzen wir nur ein Werk, von dem nach der Subskription der oben erwähnten ältesten Handschrift als wahrscheinlich angenommen werden muß, daß es im Jahre 1434 angefangen und 1436 vollendet worden ist, womit übereinstimmt, daß Trithemius die Zeit der Wirksamkeit Raimunds in Toulouse um 1430 unter Kaiser Sigismund und Papst Eugen IV. setzt. Doch mit jener Notiz ist vielleicht die Zeit der Anfertigung des Codex als einer Abschrift, nicht der Abfassung des Werkes selbst gemeint. Schon M. de Montaigne, welcher auf Veranlassung seines Vaters dasselbe ins Französische übersetzt und in seinen Essais (Buch 2 c. 12) eine Apologie des Autors hinterlassen hat, wundert sich, daß von eines solchen Mannes Leben so wenig bekannt sei. „Wir wissen eben nur", sagt er, „daß er ein Spanier war und vor etwa 200 Jahren zu Toulouse von der Medizin Profession machte (professait la médecine)" Dieser Notiz zufolge, mit der eine von Scaliger gemachte Äußerung stimmt, möchte man geneigt sein, ihn früher zu setzen, als die gewöhnliche Tradition thut; darf aber wohl den Subskriptionen der ältesten Handschriften und der Nachricht des Trithemius insofern trauen, daß er nicht nur Arzt und Lehrer der Medizin, sondern auch Theolog war, worauf uns denn auch sein Buch hinweist.

Dies Werk, dessen Titel in der ältesten Pariser Handschrift lautet: „liber naturae sive creaturarum, in quo tractatur specialiter de homine et natura ejus in quantum homo et de iis, quae sunt necessaria ad cognoscendum se ipsum et deum et omne debitum, ad quod tenetur homo et obligatur tam deo quam proximo. Compositus a reverendo magistro Raymundo Sabieude in artibus et medicina magistro et in sacra pagina egregio professore etc." — ein Titel, welcher mit leichten Veränderungen der Namensform des Autors in den ältesten Ausgaben wiederkehrt —, hat gerade wegen des Umstandes, daß es eine Parallelisierung der natürlichen Erfahrung mit der Offenbarung der Bibel versucht, ja die Wahrheit der letzteren durch die erstere zu begründen unternimmt, von jeher die Aufmerksamkeit auf sich gezogen, wie die zahlreichen Ausgaben, Bearbeitungen und Übersetzungen beweisen. Von diesen Bearbeitungen muß besonders die „Viola animae per modum dialogi inter Raymundum Sebundium et dominum Dominicum Seminiverbium de hominis natura, propter quem omnia facta sunt tractans, ad cognoscendum se, deum et hominem" des Karthäusers P. Dorland, welche, sicherlich identisch mit den von Trithemius unserm Raimund zugeschriebenen quaestiones disputatae, zuerst 1499 von H. Quentell in Köln gedruckt wurde, deswegen hervorgehoben werden, weil sie bis in die neueste Zeit für ein Werk Raymunds gehalten worden ist, obgleich das Gegenteil längst behauptet und neuerdings bewiesen, bei einer Vergleichung beider Schriften sofort erhellt. Die ersten sechs von den sieben Dialogen der Viola animae sind in der That nichts als ein wörtlicher, nur im lateinischen Ausdrucke verbesserter Auszug aus dem liber naturae,

wie ein der erwähnten princeps beigedrucktes lateinisches Gedicht, das uns auch den Namen des Verfassers angiebt, ausdrücklich bezeugt.

So bleibt der Betrachtung nur das größere Werk, welchem schon eine der Handschriften und mehrere der alten Ausgaben die Bezeichnung der „natürlichen" Theologie geben, welche vom Verfasser selbst nicht herstammt. Um dessen Grundgedanken und Gesichtspunkte zu verstehen, ist es aber nötig, einen kurzen Blick auf die ihm vorausgehende Entwickelung der mittelalterlichen Theologie in ihrem Verhältnis zur natürlichen Erkenntnis zu werfen. Da finden wir denn seit der von Augustin gemachten und seitdem unaufhörlich wiederholten Unterscheidung von lumen naturae und lumen gratiae einen Kampf zweier Grundrichtungen in der Wissenschaft, von denen die eine jene beiden Erkenntnisquellen trennen und einander entgegensetzen, die andere immer miteinander verknüpfen will. Im allgemeinen war die letztere Richtung, welche sich in der Erkenntnistheorie auf den Realismus (im Sinne des Mittelalters) stützte und demgemäß mehr oder weniger platonische Elemente in sich enthielt, die vorherrschende, zumal seit dem ersten Niederkämpfen des Nominalismus im 12. Jahrhundert und besonders seit der Gründung der großen Systeme Alberts und Thomas' von Aquino. In diesen wird überall vom vernünftigen Erkennen ausgegangen, welches nicht bloß in logisch-formaler Hinsicht uns leiten müsse, sondern auch zur Erlangung metaphysischer Wahrheiten diene; namentlich wird — ein Nachklang der Spekulationen Anselms, welchem Raymund sich vielfach anschließt — die Idee Gottes als durch natürliches Erkennen erreichbar und in gleicher Weise das sittliche Streben als von Natur uns eingepflanzt betrachtet. Freilich ist man dabei von einem eigentlichen Rationalismus noch weit entfernt, dem die kühnen Versuche Abälards sich genähert hatten und der im Roman de la Rose zu einem sehr merkwürdigen Ausdruck kommt. Erlösung, Offenbarung und Erleuchtung werden immer als dem Menschen notwendig vorausgesetzt, damit er zur Bestimmung seines Wesens, der Seligkeit, gelangen könne; aber andererseits läßt sich nicht leugnen, daß auch auf die natürliche Erfahrung und auf die menschliche Vernunft ein großes Gewicht gelegt wird. Und zwar um so mehr, als das apologetisch-polemische Element der Theologie, welche sich von Kindesbeinen an gegen Heiden und Ketzer zu wehren hatte, stets einen wesentlichen Gesichtspunkt bei der Gründung der Überzeugungen wie der Systeme bildete, zumal bei den Dominikanern. Gleichwohl trat nun aber während des 14. Jahrhunderts ein starker Umschlag ein. An der Hand der arabisch-aristotelischen Philosophie war die philosophische Spekulation immer mehr erstarkt; da ihr aber nicht erlaubt war, auf eigene Hand freien Forschungen und Eroberungen nachzugehen, wandte sie sich naturgemäß gegen die Dogmatik selbst, an deren Ausbildung sie so viel Anteil hatte und welche jetzt mit dem Charakter einer unantastbaren Autorität, die einer vernünftigen Begründung weder fähig noch bedürftig sei, in ganz verknöcherter Gestalt ihr gegenübertrat. So geschah es, daß Vernunft und Glaube zu unvereinbaren Gegensätzen gestempelt, und die Meinung aufgestellt ward, in der Theologie könne etwas wahr sein, was in der Philosophie falsch sei, und umgekehrt, — ein Verhältnis, bei dem es freilich nicht lange sein Bewenden haben konnte. Denn nachdem in notwendiger Folge dieses Dualismus, welcher sich in der Lehre Wilhelms von Occam den schärfsten Ausdruck gab, die Vernunftwissenschaft wiederum zu einer bloß formalen, kategorienlosen Dialektik herabgesetzt war, dafür aber der Theologie vorhielt, daß ihre Glaubenssätze mit der Vernunft nichts zu thun hätten, sie also, die Theologie, gar nicht als Wissenschaft gelten dürfe, sondern nur als Inbegriff unbegreiflicher, wenngleich seligmachender Glaubensartikel — mußte das Übel selbst zur Heilung zurückführen, damit die Einheit des wissenschaftlichen Bewußtseins, dieses höchste Ziel unseres Denkens, wiederhergestellt würde.

Hier entspringt nun der Gedanke einer natürlichen Theologie als einer durch die natürliche Vernunft zu gewinnenden wissenschaftlichen Begründung, ja Konstruktion der Offenbarungslehren, welcher durch die Vorgänge in der wissenschaftlichen Bewegung des 14. Jahrhunderts gefördert, in Raymunds Werke seinen prägnantesten Ausdruck findet. Der Anknüpfungspunkte aber gab es dazu genug. Die orthodoxe Lehre hatte Glauben und Wissen, Gnade und Vernunft, Christenlehre und Selbsterkenntnis niemals als Widersprüche, ja nicht einmal als Gegensätze an sich, sondern nur als Gegensätze für das unvollkommene menschliche Denken gefaßt; aber ihre mangelhafte Methode hatte schließlich nicht vermocht, die Thatsachen des natürlichen Bewußtseins mit den Glaubenssätzen in Harmonie zu bringen. Die allegorische Schrifterklärung, durch das Vorbild des Herrn und seiner Apostel, sowie der Väter der Kirche geheiligt, enthielt eine ganze Reihe von Momenten, welche das Aufsteigen von den natürlichen Dingen zu den göttlichen, die An-

wendung sinnlicher Erfahrung zum Behufe theologischer Erkenntnis in einer oft geistreichen und selbst schlagenden Weise geltend machte. In der Mystik, zumal der deutschen Prediger, verbindet sich das Naturgefühl mit der Gottesliebe zu einer rührenden Poesie. Endlich darf man nicht vergessen, daß der Gedanke einer rationellen Auffassung der Dogmatik durch das Beispiel der vielstudierten arabischen Philosophen, recht eigentlich naturforschender Theologen, ohnehin nahe gelegt war. Gerade die spanische Scholastik hatte, um ihrer speziellen Aufgabe, der Bekämpfung des Islam, besser obliegen zu können, den Gegnern diese Auffassungsweise theologischer Dinge abzulernen Ursache, wie denn in der That schon Raimundus Lullus eine Fundamentalwissenschaft aus Naturbegriffen gefordert hatte, auf welcher die Theologie auferbaut werden müsse. Daß unser Raimund die Schriften dieses seines Namensgenossen und Landsmannes — soll er doch von Barcelona gebürtig, also wie Lullus ein Katalonier gewesen sein — welcher als doctor mirabilis schnell zu großem Ansehen gekommen war, gekannt habe, unterliegt wohl keinem Zweifel: gerade aus ihnen schöpfte er den Gedanken einer aus zwingenden Vernunftgründen auferbauten Wissenschaft. Wie Lullus dies in verschiedenen Schriften versucht hat, will auch er mit den Mitteln rein menschlicher Erkenntnis die Wahrheit der kirchlichen Lehren nachweisen, bei denen es sich nicht sowohl um Glaubensartikel handle, welche über das natürliche Begreifen hinausgehen, als um vernunftgemäße, dem klaren Denken wohl zugängliche Sätze. Allerdings leugnet er nicht, daß es einer Erleuchtung aus Gott bedürfe, um die wahre theologische Einsicht zu gewinnen, aber seinem rationalistischen, wenn auch durchweg anthropocentisch gefaßten Grundgedanken folgend, ist er weit entfernt, eine Scheidung des durch bloße Vernunft Einzusehenden von dem durch Glaubenserleuchtung zu Fassenden aufzustellen; im Gegenteil muß gleich von vornherein bemerkt werden, daß Raimund die ganze katholische Dogmatik, wie sie sich seit Peter dem Lombarden befestigt hatte, wenigstens ihren Hauptlehren nach in sein Werk aufgenommen hat, also mit dem Ausdrucke natürlicher Theologie, den er ja selbst auch nicht anwandte, bei ihm ein ganz anderer Begriff verbunden werden muß, als der uns gewöhnliche ist. Man muß sich sein Buch als ein räsonnierendes Kompendium der gesamten christlichen Lehre denken, welches nach der Weise des Mittelalters weder das eigentlich Dogmatische vom Ethischen, noch das naturalistische vom supranaturalistischen Elemente scheidet, sich aber durch Klarheit und Zusammenhang vorteilhaft von dem bis dahin in gleicher Richtung Geleisteten unterscheidet und darum sehr schnell allgemeinen Beifall erwarb. Wir lernen aus ihm, was den Lehrinhalt betrifft, wenig Neues; wir finden entschiedene Anklänge an Anselms Spekulation, Benutzung bekannter Lehren des Thomas von Aquino und mehr noch der Mystiker, ein Eingehen auf den ethischen Grundgedanken des Duns Scotus, überall aber Geltendmachen des orthodoxen katholischen Systems, welches sogar in der Lehre von den sieben Sakramenten und den anderen Heilsmitteln der Kirche, ja selbst von dem unumschränkten Primat des Papstes vertreten ist. Das Neue, Epochemachende und Hervorzuhebende der Leistung kann also nur in der Methode liegen, welche Raimund anwendet und mittels derer er jenen Lehrstoff wenn auch nicht zu einer „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", so doch zu einer logisch verknüpften, auf der Basis natürlicher Wahrheiten auferbauten Wissenschaft erheben will, die für jedermann zugänglich und überzeugend sein soll. Zu diesem Ende geht er von der Unterscheidung zweier Erkenntnisquellen, des Buches der Natur (oder der Kreaturen) und der Bibel aus, von denen die erstere die allgemeine und unmittelbare sei, während die andere den Zweck habe, uns teils die erstere besser verstehen zu lehren, teils neue Wahrheiten zu schenken, welche wir aus der Natur als solcher nicht lernen könnten, obwohl wir sie, nachdem sie uns durch Gott geoffenbart worden sind, durch natürliche Vernunft uns begreiflich machen mögen. In diesem Sinne erklärt Raimund daher, daß Natur und Bibel sich ihrem Inhalte nach decken. Ist nämlich das Buch der Natur, dessen Inhalt sowohl durch die Erfahrungen aus sinnlicher Erkenntnis, als besonders durch die Selbsterkenntnis des Menschen diesem sich erschließt, auch an sich unverfälschbar, so daß aus ihm eine Fülle des Wissens geschöpft werden kann, so war es doch seit dem Sündenfall für uns vielfach unverständlich geworden, weswegen die alten Philosophen wenn auch viele Wahrheiten, so doch keine eigentliche Weisheit, welche den Weg zur Seligkeit führe, daraus hätten gewinnen können. Diesen Weg weist uns aber die Bibel, welche in Bezug auf unser Erkennen ein Korrektiv und Richtscheit, mit jenem ersten Buche so wenig in Widerspruch ist, daß sie vielmehr die wahre Auslegung und Benutzung desselben erst ermöglicht. Also ist die Ansicht Raimunds, daß wir des göttlichen Unterrichts durch die Bibel sowie der Erleuchtung von Oben allerdings bedürfen, damit aber ausgerüstet, nunmehr das Vernunftgemäße der christlichen Lehre und

der kirchlichen Heilsanstalten aus der Natur, der Natur der äußeren Dinge und mehr noch der unseres eigenen Selbstes einzusehen vermögen. Und darum soll sein Liber naturae, als menschliches Gegenstück des von Gott gegebenen Wortes, recht eigentlich die Fundamentalwissenschaft des Menschen sein, weil durch sie die Lehren der Bibel mit dem unerschütterlichen Fundamente der Selbsterkenntnis unterbaut, die Offenbarungswahrheiten mithin vernünftig — aus den Thatsachen der allgemein menschlichen, äußeren wie inneren Erkenntnis — begründet werden. Oder anders ausgedrückt: nachdem die Natur, der Inbegriff der Werke Gottes, und damit eine erste allgemeine Offenbarung desselben, durch sein Bibelwort, die zweite höhere Offenbarung für uns ins rechte Licht gesetzt ist, machen wir, mit diesem Lichte ausgerüstet, die geläuterten Naturbegriffe, welche auf der nächsten, unmittelbarsten und zugänglichsten, darum unfehlbarsten Erkenntnis, nämlich der Selbsterkenntnis beruhen, für das Christentum dienstbar und lernen so dessen Göttlichkeit durch die Vernunft einsehen. Dies ist der Grundgedanke Raimunds, aus welchem denn seine Methode von selbst folgt. Wie nämlich in der Natur Alles um des Menschen willen gemacht ist, so zweckt auch Alles in der Bibel auf unsere Seligkeit ab: die Theologie wird demgemäß zu einer durchaus praktischen Wissenschaft, welche uns lehrt, wie wir zu unserem Heile zu denken und zu handeln haben. Der Mensch und sein Endzweck ist der Gegenstand der Theologie. Diesem Gesichtspunkte entspricht nun die analytische Methode des Werkes, welche im ersten Teile als eine aufsteigende, im zweiten als eine kombinatorische näher charakterisiert werden kann. Der erste Teil beschäftigt sich nämlich damit, von den natürlichen Thatsachen ausgehend, uns von Stufe zu Stufe zu den vornehmsten Wahrheiten der Religion emporzuleiten; auf der Höhe dieses natürlich-religiösen Bewußtseins angelangt, werden wir dann zweitens angeleitet, die innere Harmonie desselben mit der christlichen Lehre und seine rechte Erfüllung und Vollendung durch die letztere einzusehen. — Der Gedankengang ist im wesentlichen dabei folgender. Die Natur, auf den vier Stufen des bloßen Seins, des bloßen Lebens, des empfindenden und endlich des selbstbewußten Lebens sich erhebend, schließt diese ihre Stufenleiter und gegliederte Reihe im Menschen dergestalt ab, daß er die Spitze und Höhe, ja gewissermaßen die Einheit alles Erschaffenen bildet; des Menschen höchste Würde besteht aber nicht allein darin, daß er der Mikrokosmus und das Compendium universi, sondern vor Allem, daß er in seiner vollständigen Willensfreiheit das Ebenbild Gottes ist. Denn die Natur weist über sich hinaus auf einen Urheber, welcher sie aus dem Nichts hervorrief und alle Eigenschaften der von ihm geschaffenen Dinge im allervollkommensten Maße besitzen muß. Die Beweise vom Dasein Gottes, welche seitdem immer der Kardinalpunkt der natürlichen Theologie geblieben sind, knüpfen sich an diese von der Vernunft geforderte Metabasis zu einem supramundanen Schöpfer an; sie verbreitern sich bei Raimund in ihrer durchweg theologischen Fassung zugleich zu Erörterungen des göttlichen Wesens. Neben den bekannten physiko-theologischen und psychologischen Argumenten ist besonders das moralische, welches hier zuerst als Vorläufer der bekannten Kantschen Fassung auftritt, auszuzeichnen, während Raimund selbst, auch hierin Anselm v. C. folgend, das größte Gewicht auf den ontologischen Beweis legt, wonach Gott als das notwendig oder wesentlich Seiende erkannt wird. Damit verbindet sich dann die Erörterung über die Dreieinigkeit Gottes, welche Raimund, an die spekulativen Versuche seiner Vorgänger sich anschließend, gleichfalls aus der Vernunft mittelst Analogien zu begründen sucht. Aus dieser Betrachtung des göttlichen Wesens fließt nun aber für den Menschen, weil er aus der Vergleichung der äußeren Dinge mit den Thatsachen seines Innern sich seiner höheren Würde und hervorragenden Stellung bewußt geworden ist, der Gedanke einer herzlichen Verpflichtung gegen Gott aus Dankbarkeit, da dieser ihn zuerst geliebt hat, — einer Dankbarkeit, welche ihren vollen Ausdruck in der Gegenliebe zu Gott findet. Damit ist die Grundidee des ganzen Werkes, weil der Religion überhaupt, erreicht. Denn die Religion ist Liebe zu Gott, einerseits als Pflicht der Dankbarkeit, andererseits aber als Mittel, selig zu werden und darum der Endzweck der menschlichen Intelligenz und Freiheit. Alles, was Gott für den Menschen thut, thut er aus Liebe, ebenso soll der Mensch Alles aus Liebe zu Gott thun und von diesem Gedanken getragen, sich der verheißenen Vollendung seines Wesens widmen. Denn wie in der Natur überhaupt alles zur höheren Stufe emporstrebt, so muß der Mensch die freie Potentialität seines Geistes mittels der Liebe, welche das Liebende in das Wesen des Geliebten zu verwandeln im stande ist, indem er sie auf Gott richtet, in das Göttliche erheben, durch welche gleichsam eheliche Verbindung seines Wesens mit Gott das ganze, von dem Anderssein der Kreatur und der Sünde auseinandergehaltene Universum zur harmonischen und vollen Einheit zurückkehrt. Raimund sucht

diese Theorie der Gottesliebe, immer teleologisch zu Werke gehend, im einzelnen durchzuführen, indem er zunächst die Nächstenliebe und die vernünftige Selbstliebe aus ihr ableitet. Denn er faßt die geforderte Vergöttlichung des menschlichen Wesens nicht etwa bloß kontemplativ oder gar quietistisch, sondern so sehr seine Liebeslehre an die Mystiker erinnert, durchaus ethisch lebendig. Er fordert überall die freie menschliche Thätigkeit zur Ehre Gottes und will, auch darin ein Vorläufer des Protestantismus, eine allseitige Entfaltung und darauf gegründete Idealisierung der menschlichen Naturkräfte, nicht eine asketische oder mystische Vernichtung der Individualität.

Nachdem Raimund das Dasein eines unendlichen, allgütigen, dreieinigen Gottes und die Verpflichtung des Menschen, durch kindliche Hingebung die Ehre dieses Gottes allerwege zu fördern, aus den bloßen Mitteln rationeller Naturbetrachtung nachzuweisen gesucht hat, welches nicht ohne Wiederholungen, Episoden und Weitläufigkeiten, aber doch mit im Ganzen stetig vorschreitender Epagogik durchgeführt wird, geht er im zweiten Teile (von tit. 206 an) dazu über, die gewonnenen Resultate auf das positive Christentum anzuwenden. Bisher mit der Begründung der wesentlichen allgemeinen Lehren der Religion beschäftigt, faßt er nun die thatsächliche Erscheinung derselben ins Auge, also die Person Christi, das von ihm gestiftete Christentum, die auf seine und seiner Jünger Lehre wie Wirksamkeit gegründete Kirche mit ihren Heilsmitteln und Institutionen, vor allem auch die Bibel als das thatsächliche Wort Gottes. Alles dies findet er vor dem Richterstuhle der Vernunft vollständig gerechtfertigt und daher durchaus annehmbar, wobei nicht selten die Wendung gebraucht wird, daß christlich zu denken wenigstens besser und nützlicher sei, als anderswie zu denken. Das von Christus aufgestellte Lebensgesetz erweist sich ihm als das Vollkommenste und Vernunftgemäße; Christus selbst, seiner Persönlichkeit nach betrachtet, kann kein Betrüger sein, obgleich er sich für Gottes Sohn erklärt hat, vielmehr ist gerade nur ein solcher, der die göttliche und die menschliche Natur in sich vereinigt, zum rechten Mittler und Versöhner zwischen der gefallenen Menschheit und der durch den Mißbrauch der erteilten Willensfreiheit beleidigten Gottheit geschickt; die christliche Kirche aber, weil sie durch Jesus Christus im heiligen Geiste mit Gott zusammenhängt, muß unfehlbar sein. Ebenso untrüglich ist ferner die Bibel, da man Gottes Worten ohne Beweis Glauben schenken muß, sobald man sie als solche erkannt hat, wie dies mit der Bibel der Fall ist. Nachdem wir nämlich aus dem Buche der Kreaturen erkannt haben, daß ein Gott ist und wie er ist, wahrhaft, unendlich, einzig, gütig, so leuchtet uns sofort die Göttlichkeit der Bibel ein, welche durchaus den Stempel desselben göttlichen Geistes trägt und gerade so, wie die Natur, uns Gott über Alles zu lieben anweist (tit. 211). Wenn aber die Bibel mehr befiehlt als beweist, so geschieht dies infolge ihrer höheren Autorität, denn sie stammt direkt von Gott ab als sein Wort, während die Kreatur nur sein Werk ist und indirekt mit Hilfe unserer Vernunft uns über ihn belehrt. — Wie die Bibel und Natur auf theoretischem Wege, so vermitteln uns weiter die Sakramente auf reale Weise mit Gott. Die Taufe macht uns zu Gliedern am Leibe Christi, die Konfirmation zu rüstigen Streitern seiner Kirche, welche Furcht und Schmach dieser Welt überwunden haben; der Genuß des heiligen Abendmahls ist die geistige Speise, mittels der wir nicht mehr durch Symbole wie dort (Wasser bei der Taufe, Oel bei der Konfirmation), sondern durch den Leib Christi mit ihm vereinigt, ja in ihn verwandelt werden. Die Sakramente der Beichte, der Ehe und der letzten Ölung finden gleichfalls ihre Erörterung und Rechtfertigung als praktische Maßnahmen behufs unserer Heiligung und Seligmachung; aber auch die Priesterschaft erscheint Raimund als eine im Wesen des Christentums gegründete Institution, da es einen Stand geben muß, welcher die Sakramente, besonders das des Altars, verwaltet, die Heilsordnung der Kirche vertritt, und indem er mit seinen sieben Weihen die sieben Stufen der Christenheit darstellt, diese in korrespondierender Symbolik mit Gott verknüpft. Endlich ist ein Fürst der Kirche vonnöten, welcher sie zur Einheit zusammenschließt und als Vikar Christi auf Erden, vor dem sich Alles zu beugen, dem Alles zu gehorchen hat, die höchste Herrschergewalt von Rechtswegen besitzt. Den Schluß machen eschatologische Betrachtungen, welche gleichfalls, der Tendenz des Ganzen gemäß, vornehmlich ihrer ethischen Seite nach gefaßt werden.

Schon aus dieser flüchtigen Skizze des Inhalts des liber naturae s. creaturarum erhellt, daß sein vortrefflicher Grundgedanke, der mit einer im allgemeinen angemessenen Methode durchgeführt werden soll, doch bei weitem nicht mit derjenigen Klarheit und Gründlichkeit durchgeführt ist, welche die Sache erfordert. Nachdem Raimund über die Betrachtung der Stufenfolge in der Natur ganz flüchtig hinweggeeilt ist und das von der Scholastik fast ganz vergessene Prinzip der Selbsterkenntnis, freilich mehr ahnungsvoll

als der Tragweite desselben sich bewußt, zum Grund und Boden aller Gewißheit erklärt hat, läßt er bei den Beweisen des Daseins und bei der Erörterung des Wesens Gottes vielfach die nötige Schärfe des Denkens vermissen, indem er sich, obgleich er in diesem Teile Naturphilosoph sein will, ganz und gar nicht auf den Standpunkt eines ungläubigen Lesers zu versetzen weiß, also die Einwürfe des Unglaubens beiseite liegen läßt; er setzt die Überzeugung schon voraus, die seine Gründe erwecken sollen. Raimund unternimmt also im Grunde doch nur eine Rechtfertigung des aktuellen christlichen Bewußtseins vor sich selbst, und wenn wir dies festhalten, werden wir auch verstehen, wie er neben dem Nachweis der eigentlichen Wahrheiten der christlichen Heilslehre und Ethik eine Apologie der weder in der Bibel, noch im „Buche der Natur" begründeten Einrichtungen des Katholicismus versuchen konnte. Indem der übrigens so anerkennenswerte Grundzug ihn antreibt, aus Natur und Christentum eine Einheit zu gewinnen, wird er sich der tiefsten Gegensätze zwischen den Forderungen einer selbstständig denkenden Vernunft und der christlichen, Selbstüberwindung fordernden Glaubenslehre nicht eigentlich bewußt. Hat er also auch in der That die Scholastik mit ihrer Reflexionsmethode im Prinzip überwunden, so ist er doch noch weit entfernt davon, alle Schlacken derselben abgestreift zu haben und fällt häufig genug in sie zurück; die Idee einer auf Bibel und Vernunft allein auferbauten Wissenschaft zeigt sich bei ihm erst im Dämmerlichte des ersten Aufganges. Denn so sehr er den blinden Glauben an die bloße Autorität als solche verwirft, kann er doch nicht umhin, noch der kirchlichen Tradition zu folgen, und wird eben darum weder dem lauteren Christentum noch der lauteren Vernunft gerecht. Aber trotz Allem wird uns dieser erste heldenmütige Versuch, unter thatsächlicher Hervorhebung der Bibel als Quelle der christlichen Wahrheit, die Vernunft mit ihren Erfahrungen zu einem nicht bloß wünschenswerten, sondern von dem Wesen der Sache selbst als nötig geforderten Dienste in Sachen der Religion herbeizuziehen, ehrwürdig und beachtenswert bleiben.

Schaarschmidt.

Rainerio Sacchoni, gest. nach 1262. — Biographisches bei Quétif und Echard, Scriptores ordinis Praedicat. I, S. 154 ff.; II, S. 817; Touron, Histoire des hommes illustres de l'ordre de St. Dominique, I, Paris 1743, S. 313 ff. Ueber seine Summa s. J. C. L. Gieseler, De Rainerii Summa commentatio critica, Göttingen 1834; A. W. Dieckhoff, Die Waldenser im Mittelalter, Göttingen 1851, S. 152 ff.; W. Preger in den Abhandlungen der Kgl. bayer. Akademie der Wissenschaften XIII, 1 (München 1875), S. 184 ff. und Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, I, Leipzig 1874, S. 168 ff.; H. Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, II, Berlin 1877, S. 317; K. Müller, Die Waldenser, 1886, S. 147 f. Die verschiedenen Drucke der Summa sind unten angeführt.

Rainerio Sacchoni stammt aus Piacenza; über seine Jugendjahre ist nichts bekannt. In seinem Mannesalter — vielleicht schon im frühesten — hat er sich den lombardischen Katharern (vgl. d. Art. Neu-Manichäer Bd XIII S. 757 bezw. 762 ff.) angeschlossen, 17 Jahre ihnen angehört und unter ihnen die Bischofswürde erlangt (Summa cap. 6). Wahrscheinlich durch die Predigten der Dominikaner Moneta (gest. ca. 1235) und Petrus Martyr von Verona dem Kirchenglauben zurückgewonnen, trat er selbst in den Dominikanerorden ein und wurde nun einer der eifrigsten Verfolger seiner früheren Glaubensgenossen. Als Petrus Martyr am 6. April 1252 auf Anstiften der Katharer in Como ermordet war, wurde R. an seiner Stelle zum Inquisitor in der Lombardei ernannt. 1259 gelang es dem Haß der Ketzer, ihn aus Mailand zu vertreiben. Er hatte Alexander IV veranlaßt, den Uberto Pallacino, einen hochangesehenen, mit dem Podestà del Torre verwandten Mailänder, der die Katharer sehr begünstigte, in den Bann zu thun. Dafür bewirkte Uberto eine Entscheidung des Podestàs, die R. aus Mailand verwies (Muratori, Scriptores rer. Ital. XVI S. 662). Das letzte, das wir von R. wissen, ist, daß er am 31. Juli 1262 durch ein Breve Urbans IV. in wichtigen Angelegenheiten nach Rom berufen wurde (Potthast II, Nr. 18383). Sein Todesjahr ist unbekannt. — Wichtig ist R. dadurch, daß wir ihm, ebenso wie seinem Ordensgenossen Moneta, Nachrichten über die Katharer verdanken (vgl. Bd XIII S. 757, 47—49). Seine Summa de Chataris et Leonistis, offenbar zunächst zur Direktive für die Inquisitoren bestimmt und auf dem Konzil zu Konstanz vor allem zur Informierung benutzt (v. d. Hardt, Oec. Conc. Const. III., Francof. et Lips. 1700, S. 663), ist noch immer eine der wichtigsten Quellen für die Lehren und die Geschichte der vielfach rätselhaften Sekte. Freilich besitzen wir das Buch nicht mehr in der ursprünglichen Form. So wie der Jesuit Gretser (Liber contra Waldenses, Ingolstadt 1613; auch in Gretsers Opera, Ratisb. 1738, XII, 2, S. 24 ff.) es zuerst herausgegeben hat, und wie

es nach ihm wiederholt abgedruckt ist (BM XXV, S. 262 ff.; Magna Bibl. Patr. Colon. XIII, S. 298 ff.), stellt es sich deutlichst als mit mehreren anderen Schriften kompiliert dar, und auch der bei Martène u. Durand, Thesaurus novus anecd. V, S. 1759 ff. und bei d'Argentré, Collectio iudiciorum de novis erroribus I, S. 48 ff. gegebene Text ist nicht rein. Darauf hat zuerst Gieseler aufmerksam gemacht und einen Anhang als das Werk eines Pseudo-Rainerius abgesondert. Neuerdings hat Preger eins der interpolierten Stücke in zwei Handschriften der Münchener Hof- und Staatsbibliothek wieder aufgefunden und als das Werk eines Passauer Anonymus aus der Mitte des 13. Jahrhunderts bestimmt nachgewiesen. Andere dem R. beigelegte Schriften konnte schon Sixtus von Siena (gest. 1569) nicht mehr auffinden. **Ferdinand Cohrs.**

Rakauer Katechismen s. d. A. Socini.

Rambach, eine aus Thüringen stammende Familie, aus welcher die nachbenannten vier Theologen stammen: Johann Jacob (I), gest. 1735, Friedrich Eberhard, gest. 1775, Johann Jacob (II), gest. 1818, und August Jacob, gest. 1851. — Litteratur: Theod. Hansen, Die Familie Rambach aus handschriftlichen u. gedruckten Quellen, Gotha 1875; vgl. die Anzeige dieser Schrift in Schürers theologischer Litteraturzeitung 1876, Sp. 472 ff.

Zu Johann Jacob I: Hessisches Hebopfer, 6. Stück, Gießen 1735, S. 617 ff. (eine Autobiographie); Joh. Phil. Fresenius, Die wohlbelohnte Treue . . . als . . . Herr Joh. Jac. Rambach geschieden, Gießen 1736, 4°, eine Leichenpredigt auf R.; im Anhang sein Lebenslauf von Ernst Friedr. Neubauer; Daniel Büttner, Lebenslauf des Joh. Jac. Rambach, 3. Aufl., Leipzig 1737; die erste Aufl. erschien Frankfurt 1735, die zweite Leipzig 1736, beide anonym; Ed. Em. Koch, Gesch. des Kirchenliedes u. s. f., 3. Aufl., 4. Bd, S. 521 ff.; Rotermund zum Jöcher VI, Sp. 1285 ff.; hier unter 115 Nummern das Verzeichnis seiner gedruckten Werke; Goedeke², 3. Bd, S. 305. — Blätter für Hymnologie, Jahrg. 1883, 1824 u. 1885. — Eine Auswahl seiner geistlichen Lieder gab Jul. Leop. Pasig, Leipz. 1844, heraus; Rich. Rothe, Geschichte d. Predigt, herausg. von Trümpelmann, Bremen 1881, S. 408 ff. — AdB, Bd 27, S. 196 ff. — Bilder aus der Geschichte des Evangelischen Kirchenliedes, Heft 37: Joh. Jac. Rambach von H. A. Fick, Hbg. (1904?); das hier angeblich aufgenommene Bild von Joh. Jac. R. I ist in Wahrheit das von Joh. Jac. R. II; Bilder von Joh. Jac. R. I befinden sich in den genannten Schriften von Fresenius und Büttner. — Ueber die Aufnahme von Liedern R.s in die späteren Auflagen des 1. Teiles des Freylinghausenschen Gesangbuches vgl. Grischow-Kirchner, kurzgefaßte Nachricht u. s. f., Halle 1771, S. 38 Anm.

Zu Friedrich Eberhard: Johann Jacob Rambach (II), Leben und Charakter Friedrich Eberhard Rambachs, Halle 1775, 4°; Rotermund zum Jöcher VI, Sp. 1283; Meusel, Lexikon XI, S. 17 ff; Döring, Die gelehrten Theologen Deutschlands III, S. 427 ff.; AdB, Bd 28, S. 763 f.

Zu Johann Jacob II: August Jacob Rambach, Johann Jacob Rambach . . nach seinem Leben und Verdienst geschildert, Hbg. 1818; Rotermund zum Jöcher VI, Sp. 1293 ff.; Lexikon der Hamburgischen Schriftsteller VI, S. 151 ff.: Geffcken, Die große St. Michaeliskirche in Hamburg, 2. Aufl., Hbg. 1862, S. 92 ff.; Joh. Heinr. Höck, Bilder aus der Geschichte der Hamburgischen Kirche seit der Reformation, Hbg. 1900, S. 258 ff.; Hamburg u. Altona, eine Zeitschrift u. s. f., 2. Jahrgang, 3. Bd, Hbg. 1803, S. 374 f. (hier wird seine Frau als Schriftstellerin geschildert); AdB, Bd 27, S. 201 ff.

Zu August Jacob: Chr. Petersen, Memoria Augusti Jacobi Rambach, Hbg. 1856, 4°; Lexikon d. Hamburgischen Schriftsteller, VI, S. 147 ff.; Koch, Geschichte d. Kirchenliedes u. s. f., 3. Aufl., Bd 7, S. 70; Geffcken, Die Hamburgischen Niedersächsischen Gesangbücher, Hbg. 1857, in der Einleitung S. XXVII ff.; ders., Die große St. Michaeliskirche in Hamburg, 2. Aufl., Hbg. 1862, S. 97 f.; AdB, Bd 27, S. 193 ff.

Johann Jacob Rambach (I) wurde am 24. Februar 1693 zu Halle a. S. geboren, wo sein Vater Hans Jacob Tischler war. Die Familie stammte aus Arnstadt, wo Leonhard und seine beiden Söhne, Matthäus Andreas (Großvater Johann Jacobs) und Johann Christoph (Großvater Friedrich Eberhards) als Tischler lebten. Da er früh besondere Anlagen dazu zeigte, wollten ihn seine Eltern studieren lassen und schickten ihn auf das Stadtgymnasium in Halle. Er aber mißtraute seinen Kräften und entschloß sich im Jahre 1706, das Handwerk seines Vaters zu lernen. Infolge eines Unfalles, der ihn ein Vierteljahr am Arbeiten in der Werkstatt hinderte und zeitweilig ans Bett fesselte, nahm er die Schulbücher wieder hervor und, nachdem es sich herausgestellt hatte, daß er doch zum Handwerk sich nicht eignen werde, kehrte er zu den Studien zurück. Er besuchte dann seit Anfang des Jahres 1708 die lateinische Schule in den Franckeschen Stiftungen und ging im Oktober 1712 auf die Universität über. Weil ihm das Sprechen

schwer ward, wollte er anfangs Medizin studieren; bald aber entschied er sich doch für das Studium der Theologie. Er hörte Francke, Joachim Lange, Anton, Breithaupt und legte sich dabei mit besonderem Eifer auf die orientalischen Sprachen, in welchen Johann Heinrich Michaelis und dessen Neffe Christian Benedict Michaelis seine Lehrer waren. Als Johann Heinrich Michaelis sich im Sommer 1715 zum Baron von Canstein auf dessen Landgut Dalwitz bei Berlin zur Stärkung seiner Gesundheit, zugleich aber um in Muße an einer Ausgabe der hebräischen Bibel zu arbeiten, begeben hatte, wurden Rambach und J. L. Lindhammer (später Generalsuperintendent in Ostfriesland) auch dorthin geschickt, um ihm bei den Arbeiten an der Bibelausgabe zu helfen. R. erkrankte dort heftig; kaum wieder hergestellt, ging er dann im Herbst 1715 mit Michaelis nach Halle zurück, ward dessen Hausgenosse und setzte hier seine Mitarbeit an der Bibel fort. Eine Frucht dieser Studien sind u. a. seine Kommentare zu mehreren biblischen Büchern, die in den Uberiores annotationes in hagiographos V. T. libros erschienen (von R. sind in vol. 2 die Kommentare zu Ruth, Coheleth und Esther, in vol. 3 die zu Neh. und 2 Chr.). Als unter diesen anstrengenden Arbeiten, die im Frühjahr 1719 vollendet waren (die hebr. Bibel von Michaelis erschien im Verlage des Waisenhauses zu Halle 1720 und in demselben Jahre erschienen ebenda die Uberiores annotationes in 3 voll. 4°), R.s Gesundheit sehr gelitten hatte, lud ihn der bekannte Freund der Pietisten, Graf Erdmann Heinrich Henckel von Donnersmark, auf sein Gut Pölzig im Voigtlande ein, wo er während des Sommers 1719 mehrere Monate zu seiner Erholung verlebte. Im August 1719 ging er, ursprünglich nur zu einem Besuche, nach Jena; aber es gefiel ihm dort so, daß er im Oktober desselben Jahres ganz dorthin übersiedelte und unter Johann Franz Buddeus' (Bd III S. 518) Leitung seine Studien fortsetzte. Zugleich begann er exegetische und hermeneutische Übungen mit Studenten und habilitierte sich daselbst im folgenden Jahre. Er wurde nun Buddeus' Hausgenosse und hielt teilweise in dessen Auditorium namentlich exegetische Vorlesungen, die wegen ihrer Gründlichkeit und Erbaulichkeit großen Beifall fanden, aber auch ein systematisches Colleg über Freylinghausens Grundlegung der Theologie u. a.; daneben leitete er praktische Übungen und begann seine umfangreiche schriftstellerische Thätigkeit. Als der Professor der Theologie Johann Daniel Herrnschmid in Halle im Jahre 1723 gestorben war, ward R. als Adjunkt der theologischen Fakultät dorthin berufen; er folgte diesem Rufe im August 1723, ward im Mai 1726 außerordentlicher und im Juni 1727 nach August Hermann Franckes Tode als dessen Nachfolger ordentlicher Professor der Theologie. Der Beifall, den er fand, war auch hier außerordentlich; er las oft vor 4—500 Zuhörern; an jedem zweiten Sonntage predigte er. Im Jahre 1731 ergingen fast gleichzeitig der Ruf als deutscher Hofprediger und ordentl. Professor der Theologie in Kopenhagen und der Ruf als Professor primarius der Theologie und erster Superintendent in Gießen an ihn. Er nahm den letzteren an, promovierte aber vor seinem Abgang dorthin noch in Halle zum Doktor der Theologie, wobei er seine dissertatio inauguralis, qua pellis ovina Socinianorum detecta ac detracta sistitur (Halle 1731, 4°) verteidigte. Im Jahre 1732 wurde er in Gießen auch zum Direktor des fürstlichen Pädagogiums ernannt. Als er im Jahre 1734 in die erste theologische Professur nach Göttingen berufen werden sollte, hatte er zwar Neigung, diesem Rufe zu folgen, zumal weil ihm dort Gelegenheit geboten wurde, seine Kräfte auf die Professur zu konzentrieren; aber der Landgraf von Hessen wollte ihn nicht ziehen lassen und wußte die Berufung abzuwenden, versprach ihm aber dagegen „allen nötigen Beistand in Beförderung aller guten Absichten“. Doch seine Wirksamkeit in Gießen dauerte nicht mehr lange; nachdem er noch am Ostersonntage, den 10. April 1735, gepredigt und am Tage darauf konfirmiert hatte, ergriff ihn am 13. ein heftiges Fieber, dem er schon am 19. April erlag. Sein Freund Joh. Phil. Fresenius, damals Pfarrer an der Burgkirche in Gießen (vgl. Bd VI S. 265) war gerade von Gießen abwesend, kam aber auf R.s Wunsch an sein Sterbebett geeilt und hielt ihm dann auch am 22. April die Leichenpredigt. — R. war zweimal verheiratet, zum erstenmale (1721—1730) mit der ältesten Tochter von Joachim Lange in Halle; er hinterließ drei Töchter und einen Sohn (sein Sohn Jacob Theodor Franz R., geb. 1733, starb ohne Nachkommen als pensionierter Konrektor in Frankfurt a. M. im Jahre 1808).

R. war ein ausnehmend gelehrter und fleißiger Theologe; auf dem Katheder, auf der Kanzel und im weiteren Verkehre hat er als Professor und Seelsorger eine umfangreiche und reich gesegnete Wirksamkeit gehabt und dabei, obwohl er nur 42 Jahre alt wurde, eine große Anzahl von Schriften herausgegeben; dem Umfange nach wohl noch größer ist die Menge der aus seinem Nachlasse herausgegebenen Vorlesungen und Predigten.

Alle diese Werke, auch die nach seinem Tode herausgekommenen, fanden zahlreiche Abnehmer; nicht wenige sind mehrfach aufgelegt; auch über den Kreis derer hinaus, die mit ihm persönlich in Berührung kamen, und auch noch eine längere Zeit nach seinem Tode war R. von bedeutendem Einfluß. Der eigentliche Grund hiervon liegt in der Stellung, die R. zwischen dem Pietismus und der Wolffschen Philosophie einnahm (vgl. hierüber Palmer in der 1. Auflage dieser Encyklopädie und Rothe a. a. O.). Sein religiöses und theologisches Denken ging vom Pietismus aus, mit dessen Häuptern er großenteils in persönlicher Gemeinschaft stand; daher auch in seiner theologischen Arbeit die Bevorzugung der biblischen und der praktischen Theologie; Hermeneutik und Homiletik sind diejenigen Fächer, in welchen er vor allem Selbstständiges geleistet hat, und die von ihm eine wesentliche Förderung erfahren haben, daneben die Katechetik und Pädagogik. (**Institutiones hermeneuticae sacrae** schon 1724, 6. Aufl. 1764; Erläuterungen über die **praecepta homiletica**, herausgegeben von Fresenius, 1736; Wohlunterrichteter Catechet, auch schon 1724, 10. Aufl. 1762; Wohlunterwiesener Informator, herausgegeben von Neubauer, zuerst 1737; — und manches andere der Art.) Neben dem frommen Eifer für die Förderung religiösen Lebens zeigen diese Werke einen Sinn für wissenschaftliche Methode, eine klare Anordnung und dabei auch eine geistige Freiheit und Milde, wie sie sich sonst in jenem Kreise nicht fanden und die dem Einfluß Wolfs entstammen. Eine durch „Deutlichkeit und verständige Anordnung zu erzielende Popularität" fordert R. vom Prediger; durch sie zeichnen sich auch seine Predigten aus; fehlt ihnen auch, wie überhaupt seinem Stile, diejenige Formgewandtheit, deren Mangel uns heutigentags unerträglich erscheinen will, so bildet er doch „den Übergang von der alten kirchlichen Schule der deutschen lutherischen Kirche zu einer eigentlichen deutschen Kanzelberedsamkeit" und es ist verständlich, daß Mosheim R.s Predigten für die gewöhnlichen Prediger als Muster aufstellte (Rothe). — Von ganz besonderer Bedeutung ist R. ferner als Hymnologe; er hat nicht nur Gesangbücher herausgegeben, die für die Geschichte des Kirchenliedes in Betracht kommen, sondern auch selbst zahlreiche geistliche Lieder gedichtet, eigentliche Kirchenlieder und Texte zu Arien, Cantaten u. dgl. Seine ersten Lieder erschienen (vielleicht von diesem oder jenem anonymen oder auch von Einzeldrucken abgesehen) schon 1718 in den ersten Stücken der von Menantes (Hunold) herausgegebenen Anthologie „Auserlesene und noch nie gedruckte Gedichte unterschiedener Berühmten und geschickten Männer" (Halle); sie sind hier mit J. J. R. oder auch mit seinem vollen Namen bezeichnet und daher leicht erkennbar. Im Jahre 1720 gab er dann „Geistliche Poesien" heraus, neu aufgelegt 1735 und 1753; sodann 1723 „Poetische Festgedanken", 2. Aufl. 1727, 3. Aufl. 1729. (Später erschienen 1740 seine „Gesammelte Geistliche Gedichte" und dann noch 18 bisher nicht gedruckte Lieder in R.s „Wunder der bis zum Tod des Kreuzes erniedrigten Liebe", herausgegeben von Nebel 1750, vgl. Koch.) Unter den von ihm besorgten Gesangbüchern ist das erste das „Hessen-Darmstädtische Kirchengesangbuch", Darmstadt 1733, in der Vorrede zu welchem er sagt, daß er die eigenmächtige Veränderung öffentlich eingeführter Lieder für eine unerlaubte Sache hält. Besonders wichtig ist dann sein „Geistreiches Hausgesangbuch", Frankfurt und Leipzig 1735, geworden; hier nahm er auch solche Lieder auf, „die zum Teil noch nie zum öffentlichen Gebrauch eingeführt gewesen, aber doch zur Unterhaltung der Privatandacht nützlich befunden worden" (Vorrede). In diesem Buche gestattete R. sich auch, hie und da kleine Veränderungen mit den Liedern vorzunehmen; auch nahm er eine größere Anzahl eigener Lieder (nach seiner Angabe in der Vorrede 112, doch ist die Zahl vielleicht nicht ganz genau, vgl. Koch a. a. O. S. 533) in dasselbe auf, die meistenteils hier zum erstenmale erscheinen. R.s poetische Begabung war nicht gering; man hat ihn den „Gellert in der Franckeschen Schule" genannt (Cunz, Gesch. des deutschen Kirchenliedes, 2. Tl., Leipzig 1855, S. 34). Ging er auch darauf aus, über „Materien, da wenig oder nichts vorhanden, neue Lieder zu dichten" (Vorrede zum Hausgesangbuch), und findet sich deshalb auch ab und an gereimte Prosa unter seinen Liedern, so ist doch selbst den eigentlich lehrhaften unter ihnen Gefühl und Tiefe nicht abzusprechen, und eine nicht ganz kleine Anzahl gehören zu den besten jener Zeit, in welcher gerade manchen Dichtern des pietistischen Kreises die Nüchternheit schon verloren ging. Einige seiner Lieder haben sich deshalb auch mit Recht bis in die neueste Zeit in den Gemeindegesangbüchern erhalten, z. B. das mancherwärts bei öffentlichen Konfirmationen gesungene „Mein Schöpfer steh mir bei", zuerst in der 3. Ausgabe der Poetischen Festgedanken 1729, S. 193f., gedruckt.

Friedrich Eberhard Rambach wurde im Jahre 1708 zu Pfullendorf bei

Gotha geboren, wo sein Vater, Georg Heinrich R. (gest. 1731), Pastor war. Mit Johann Jacob R. I hatte er denselben Urgroßvater. Er kam im Jahre 1721 auf das Gymnasium in Gotha, wo der pietistisch gesinnte Rektor Gottfried Vockerodt auf ihn Einfluß gewann; aber auch der Konsistorialrat Ernst Salomon Cyprian (Bd IV S. 365), der bekannte Verteidiger des lutherischen Bekenntnisses, nahm sich seiner an. Im Jahre 1727 ging er nach Halle zum Studium der Theologie; hier wurden Breithaupt, Lange, die beiden Michaelis und Johann Jacob Rambach seine Lehrer. Schon als Student unterrichtete er in den Franckeschen Stiftungen, und nach beendeten Studien ward er (1730) Lehrer am Pädagogium daselbst. Im Jahre 1734 kam er als Pastor adjunctus nach Cönnern; nachdem er im Jahre 1736 vor Friedrich Wilhelm I. in Königs-Wusterhausen eine Probepredigt gehalten, ward er von diesem zum Pastor in Teupitz in der Mittelmark ernannt. Um diese Zeit gewann er einen Ruf als Prediger, und so ward er in immer höhere Stellungen befördert; 1740 kam er als Diakonus an die Marktkirche in Halle, 1745 an die Heiligengeistkirche in Magdeburg, wo er 1751 Oberdomprediger und Konsistorialrat wurde; 1756 ward er erster Pastor an der Marktkirche in Halle und zugleich Inspektor (Superintendent) des Saalkreises; und schließlich ging er im Jahre 1766 als Oberkonsistorialrat und Inspektor im Fürstentum Breslau nach Breslau. Hier starb er am 16. August 1775. Er war ein tüchtiger Philologe, auch der neuern Sprachen sehr kundig, dabei auch in den theologischen Wissenschaften beschlagen und ein treuer Sohn seiner Kirche. Durch eine ungewöhnliche Arbeitskraft fand er unter seiner umfangreichen amtlichen Wirksamkeit noch Zeit zu einer umfassenden schriftstellerischen Thätigkeit; namentlich übersetzte er kirchengeschichtliche, aber auch sonst theologische Werke aus dem Englischen und Französischen ins Deutsche und schrieb zu ihnen ausführliche Vorreden; er vermittelte dadurch den deutschen Theologen die Bekanntschaft mit der für sie wichtigen ausländischen Litteratur und hat sich dadurch ein unleugbares und auch vielfach anerkanntes Verdienst erworben. Übrigens darf er nicht verwechselt werden mit seinem gleichnamigen Enkel, dem ältesten Sohn von Johann Jacob R. II, der auch eine umfangreiche schriftstellerische Thätigkeit entfaltete; über diesen Friedrich Eberhard Rambach II (geb. 1767, gest. 1826) vgl. AdB, Bd 27, 195f., und Goedeke[2] Bd 5 S. 294 u. 521.

Johann Jacob Rambach II, Sohn von Friedrich Eberhard R. (I), geboren den 27. (oder 28?) März 1737 zu Teupitz, besuchte seit 1749 das Pädagogium U. L. Frauen zu Magdeburg und ging 1754, erst 17 Jahre alt, zum Studium der Theologie nach Halle. Hier waren besonders Baumgarten, Semler und Christian Benedict Michaelis seine Lehrer. Von 1759—1774 war er an Gymnasien, zuletzt als Rektor in Quedlinburg thätig; dann ward er Oberprediger daselbst, und im Jahre 1780 folgte er einem Ruf in das Hauptpastorat zu St. Michaelis in Hamburg. Im April 1801 ward er hier Senior des Ministeriums; bald darauf ernannte ihn die theologische Fakultät in Halle zum Doktor der Theologie. Er starb zu Ottensen, wohin er sich zur Erholung begeben hatte, am 6. August 1818. Als Schulmann und als Prediger erwarb er sich große Verdienste; als Theologe stand er in einem bewußten Gegensatz zu den meisten seiner Zeitgenossen, sofern er an dem lutherischen Bekenntnis treu festhielt. Dabei war er ein gründlicher Gelehrter und von einer gewinnenden Liebenswürdigkeit. In der für Hamburg so überaus traurigen Franzosenzeit hat er durch seinen mit Besonnenheit gepaarten Mut manche Unbill abgewandt. Unter den von ihm herausgegebenen Schriften, meist Predigten, verdient sein „Versuch einer pragmatischen Litterarhistorie“, Halle 1770, als ein Beweis seiner umfassenden Gelehrsamkeit hervorgehoben zu werden.

August Jacob Rambach, Sohn von Johann Jacob R. II, der bekannte Herausgeber der „Anthologie christlicher Gesänge aus allen Jahrhunderten der Kirche“, wurde am 28. Mai 1777 zu Quedlinburg geboren und kam im Jahre 1780 mit seinem Vater nach Hamburg. Er bezog im Jahre 1796 die Universität in Halle zum Studium der Theologie, nachdem er sich vorher auf dem Johanneum und dem akademischen Gymnasium in Hamburg eine gründliche Kenntnis der klassischen Sprachen erworben hatte. Nach Hamburg zurückgekehrt ward er schon im Jahre 1802 Diakonus zu St. Jacobi; im Dezember 1818 ward er als Nachfolger seines Vaters zum Hauptpastor zu St. Michaelis erwählt. Im Jahre 1827 ward er beim Marburger Jubiläum Doktor der Theologie und 1834 Senior des Ministeriums; er starb, wie sein Vater, in Ottensen, wohin er sich wegen seiner Kränklichkeit zurückgezogen hatte, am 7. September 1851. Schon früh wandte er sich eifrig hymnologischen Studien zu, deren erste bedeutende Frucht sein Werk „Ueber Dr. Martin Luthers Verdienst um den Kirchengesang“, Hamburg 1813, ist. Nachdem dann seine Absicht, eine hymnologische Zeitschrift zu gründen, mißlungen war, begann

er die Herausgabe der „Anthologie", die in 6 Bänden Altona und Leipzig 1817—1833 erschien und noch jetzt, trotz des Aufschwunges, den seither und nicht zum mindesten gerade auch infolge des Erscheinens der Anthologie die hymnologischen Forschungen genommen haben, dem Arbeiter auf diesem Gebiete unentbehrlich ist. Sie zeichnet sich namentlich durch große Verläßlichkeit aller litterarischen Angaben aus. Von den Übersetzungen alter lateinischer Hymnen, die er dem Originale hinzufügt (im 1. Band der Anthologie), sind einige in Gemeindegesangbücher übergegangen, so z. B. die des Hymnus Recordare sanctae crucis von Bonaventura „An des Herren Kreuz zu denken" (a. a. O. S. 315 ff.), hernach von R. verändert in: „An des Mittlers Kreuz zu denken" Vom Jahre 1833 an war R. im Verein mit fünf anderen Predigern an der Ausarbeitung eines neuen Gesangbuchs für Hamburg thätig. Das Gesangbuch ward am 1. Januar 1843 eingeführt und ist noch jetzt im Gebrauch. R. gab dann zu dem Gesangbuche eine „Kurzgefaßte Nachricht von den Verfassern der Lieder im Hamburger Gesangbuche", Hamburg 1843, heraus. Seine ausgezeichnete hymnologische Bibliothek wurde nach seinem Tode von seiner Witwe der hamburgischen Stadtbibliothek geschenkt. **Carl Bertheau.**

Ramus, Petrus, gest. den 24. August 1572. — Vie de Ramus par Théoph. Banos in Commentar. de Religione Christ. Francof. 1576. — Vie de Ramus par Nic. de Nancel. Paris. 1599. — Vita P. Rami per J. Th. Freigium in P. Rami Praelectiones in Ciceronis orationes octo consulares. Basil. 1574. — Ch. Schmidt, La vie et les travaux de Jean Sturm, Straßburg 1855. — Jean de Launoy, De varia Aristotelis in academia Parisiensi fortuna, Paris 1653 u. ö. — Lenz, Lebensbeschreibung des Ramus, Wittenberg 1713. — Niceron. — Bayle. — Ch. Waddington, Ramus sa vie, ses écrits et ses opinions, Paris 1855; D. G. Morhofii, Polyhistor.; Jac. Bruckeri, Historia critica Philosophiae a tempore resuscitatarum in Occidente Litterarum ad nostra tempora, Tom. IV, Lips. 1744; Firmin Didot frères, Nouvelle Biographie générale, Tome 41; Ed. Zeller, Gesch. der deutschen Philosophie, München 1873; W. G. Tennemann, Gesch. der Philosophie, 9. Bd; R. Stintzing, Gesch. der deutschen Rechtswissenschaft, München 1880; Dorner, Gesch. der protestant. Theologie, München 1867; P. Lobstein, P. Ramus als Theologe, Straßburg 1878; Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik, 98. Band, Leipzig 1868; Sitzungsberichte der königl. bayer. Akademie der Wissenschaften, Philos.-philol. und histor. Klasse, Jahrg. 1878, 2. Band, München 1878; K. A. Schmid, Encyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens, 6. Band, Leipzig 1884; Hartwig, Die Hofschule in Kassel unter Landgraf Moritz, Marburg 1864; Desmaze, P. Ramus, Paris 1864; H. Ritter, Gesch. der christl. Philosophie, 5. Teil, Hamburg 1850; Haag, La France protestante. — Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français I. IV. V XXXIX.

Petrus Ramus, eigentlich de la Ramée, ist geboren im Jahre 1515 zu Cuth, einem sehr alten Dorfe in der Picardie, nahe bei Soissons. Sein Vater, ein armer Landmann, war der Sprößling einer durch die Kriegsfurie heruntergekommenen adeligen Familie; er starb frühe. Ein mütterlicher Oheim nahm sich des vaterlosen Knaben an, der schon in seinem achten Lebensjahre, von heftiger Lernbegierde getrieben, nach Paris gewandert war, um daselbst diese zu befriedigen. Aber die Not hatte ihn wieder zurückgeführt. Jetzt, da er kaum das zwölfte Lebensjahr erreicht hatte, als ihn sein Oheim dahin brachte, sah er seinen sehnlichsten Wunsch erfüllt und widmete sich mit größtem Eifer den Studien. Leider versagten aber schon nach einigen Monaten die Mittel seines väterlichen Freundes. R. bot sich nun einem reichen Schüler des Colleges von Navarra, einem Herrn von Brosse, zum Bedienten an. Seine Studien nahm er nun wieder mit neuem Mute auf. Die artes liberales wurden in jener Zeit an der Pariser Universität in einer formalistischen, von dem praktischen Leben losgelösten Weise gelehrt, welche den strebsamen jungen Studenten auf die Länge nicht befriedigen, sondern nur abstoßen konnte. Zu rechter Zeit wurde ihm von Gott ein Lehrer gesandt, der ihn zurechtweisen sollte. Es war dies Johann Sturm, der von 1529 bis 1536 als der erste in Paris die Prinzipien des Rudolf Agricola, des Restaurators der Philosophie und Bekämpfers der Scholastiker lehrte. Wie R. später bekannt hat, war es Sturm, bei dem er jene Fülle in der Darstellung und die praktische Anwendung dieser Wissenschaft zum erstenmale gefunden habe, welche den übrigen Professoren daselbst gänzlich unbekannt waren. Das Studium des griechischen und römischen Altertums, für welches er damals schwärmte, begeisterte ihn ebenso wie die Philosophie. Zu rechtem Gebrauche der letzteren diene, wie er glaubte, am besten die logisch-rhetorische Erklärung der Dichter und Rhetoriker der klassischen Litteratur Griechenlands und Roms. Bei solchem Streben mußte aber immer mehr das Ansehen des Aristoteles bei ihm erbleichen. Schon gelegentlich der Erwerbung der Magisterwürde in seinem

21. Lebensjahre trat er mit der These auf: quaecunque ab Aristotele dicta essent, commentitia esse, wobei er die Behauptung laut werden ließ, daß das hochgepriesene Organon des Stagiriten nicht fehlerlos sei, sowie daß manche der darin enthaltenen Schriften gegen alle Berechtigung diesem zugeschrieben werden. Seine Angriffe auf den bisher ausschließlich herrschenden Aristotelismus riefen eine große Bewegung hervor. Dieselbe wuchs aber erst zum heftigsten Widerstande heran, als R. im Jahre 1543 in seinen Aristotelicae animadversiones und Dialecticae institutiones die Unzulänglichkeit der aristotelischen Logik und die sophistische Behandlung derselben an Beispielen nachwies. Hier, an der Hochburg aristotelischer Scholastik, konnte man jeden Versuch gegen dieselbe nur als ein unerhörtes Verbrechen ansehen. Hatte doch ein Peter Galland unter völliger Billigung der Sorbonne öffentlich erklärt, die Lehre des Aristoteles sei nach dem Urteile der ersten Theologen aufs innigste mit der christlichen Religion verbunden, er stehe nicht an, demselben in allem zu folgen und ihn anzubeten. Gegen solche Verirrungen des Geistes waren des R. Schriften ein mächtiger Protest im Namen des Evangeliums. Die Wut der Gegner aber brach mit aller Macht gegen ihn los. Auf den Kanzeln bezeichnete man ihn als einen ketzerischen Menschen und erwirkte bei dem Könige Franz I. ein Edikt wider ihn, wonach er nicht mehr die Philosophie lehren durfte, seine Schriften aber dem Feuer übergeben wurden. R. unterrichtete nun an der Seite seines Freundes Omer Talon am Kollegium Ave Maria Rhetorik und Mathematik, bis im Jahre 1545, nach dem Tode des Königs Franz I., sein fürstlicher Gönner und ehemaliger Mitschüler, der Kardinal Karl von Lothringen, unter Heinrich II. die Aufhebung des königlichen Ediktes zuwege brachte. Durch den Einfluß desselben wurde ihm gestattet, am Collège de Presles wiederum Philosophie zu lehren, bis ihm 1551 eine Professur am königlichen Kollegium zu teil wurde. — Was sein kirchliches Bekenntnis betrifft, so gehörte R. noch der römisch-katholischen Kirche an; er stand bisher hauptsächlich unter dem Einflusse der Renaissance, obwohl die Mehrzahl der Professoren des letztgenannten Kollegiums den Grundsätzen der Reformation ergebene Ausländer waren und die Scheiterhaufen von Paris, worauf so viele Reformierte ihren Glauben mit dem Märtyrertode besiegelten, eine deutlich zu vernehmende Sprache führten, ja selbst einige seiner Schüler sich zu den Reformierten zählten, wie Jean Macart, der erste Pastor der Pariser reformierten Gemeinde, welche ihre gottesdienstlichen Zusammenkünfte in Charenton feierte. Erst das im September 1561 gehaltene Kolloquium zu Poissy führte für R. jene innerliche Überzeugung von der Richtigkeit des Protestantismus und seiner Lehre herbei, welche ihn von dem Papsttume trennte. Nicht so sehr Bezas gewaltige Rede, als vielmehr die versuchte Widerlegung derselben durch seinen Gönner, den Kardinal von Lothringen, ward für den anwesenden R. ausschlaggebend. Mit Eifer studierte er nunmehr die Bibel, von der er bisher nur das neue Testament in der Übersetzung des Castellio kannte. Als im Sommer 1562 der Statthalter von Paris nach dem sog. Juli-Edikte die Calvinisten aus der Hauptstadt wies, fand R. eine Zuflucht in Fontainebleau durch die Königin-Mutter. Hier lag er mit Eifer mathematischen und theologischen Studien ob, bis der Frieden von Amboise (10. März 1563) ihm die Rückkehr nach Paris gestattete. Er trat wiederum in seine Stelle am königlichen Kollegium ein, in welcher ihm sein Kollege Charpentier, ein fanatischer Aristoteliker, viele Feindseligkeit bewies. Die Verfolgung der Reformierten beim Ausbruche des zweiten Bürgerkrieges veranlaßte R. im September 1567 nach St. Denis ins Lager der Hugenotten zu fliehen. Er schloß sich den Führern derselben, dem Prinzen Condé und Coligny an und vertauschte die Feder mit dem Schwerte. Im März 1568 kehrte er abermals nach zustandegekommenem Frieden nach Paris zurück. Die unsichere Zeitlage bestimmte ihn jedoch, wenige Monate später, kurz vor Ausbruch des dritten Bürgerkrieges, den König um einen längeren Urlaub zum Besuch ausländischer Universitäten zu bitten. Im August genannten Jahres reiste er nach Straßburg, wo er seinen alten Lehrer Sturm begrüßte und zwei Monate weilte. Von da wandte er sich nach Basel, wo er ein ganzes Jahr zubrachte und sich mit den gelehrten Theologen der Universität befreundete und sich von ihnen im Studium der Theologie weiter begründen ließ. Im Oktober 1569 nahm es seinen Weg nach Heidelberg, um die Koryphäen reformierter Theologie Deutschlands in jenen Tagen kennen zu lernen. Professor Emanuel Tremellius öffnete ihm gastfreundlich die Räume seines Hauses, andere Universitätslehrer begrüßten ihn als Anhänger seiner Philosophie, die Aristoteliker aber, besonders der Arzt Erastus, arbeiteten ihm mit Macht entgegen, so daß er trotz des Wohlwollens des Kurfürsten Friedrich III. erst im Dezember die ihm übertragene Professur der Ethik übernehmen konnte. Weitere Vorlesungen in der Folge zu halten machte ihm die Agitation der Gegner unmöglich. Im

Frühjahre 1570 verließ er Heidelberg und wandte sich nach Frankfurt a. M., Nürnberg, Augsburg, Bern, Lausanne und Genf. Im Juli dieses Jahres kehrte er, getrieben von seiner Liebe zu seinem Vaterlande, nach Paris zurück. Seinen Platz am Collège de Presles wie auch am Collège de France fand er besetzt, seinen alten Feind Charpentier sah er überall gegen ihn thätig. Der Gnade des Königs Karl IX. und der Katharina von Medici hatte er es zu verdanken, daß ihm eine ehrenvolle Pension zuerkannt wurde. Doch nur kurze Zeit sollte unser Gelehrter sich derselben erfreuen; unter den Opfern der Bartholomäusnacht wurde auch R. gefunden.

R. ist sehr verschieden beurteilt worden. Während die Gegner zu wenig Anerkennung für seine Leistungen hatten, übersahen die Anhänger zu sehr das Mangelhafte seiner Methode. Der Schwerpunkt der Bedeutsamkeit des R. liegt auf dem humanistischen Gebiete. Er war mehr Humanist als Philosoph. Großes hat er geleistet für die Pädagogik der Gelehrtenschulen, vornehmlich durch seine Lehrweise, welche von vielen Schulmännern seiner Zeit und noch im nachfolgenden Jahrhundert für die kürzeste, wahrste und vollkommenste gehalten wurde. An die Stelle der bisherigen pedantischen Behandlung der klassischen Schriftsteller setzte er eine freie und lebensvolle Lektüre mit eingehender Erklärung, die in das Verständnis derselben einführte. Zugleich verband er damit dialektische und rhetorische Übungen, welche auch zu freien Vorträgen der Schüler benützt wurden. In der Rhetorik galten ihm Cicero und Quintilian als die vollendetsten Muster. Mit dem hohen Fluge seines Geistes durchforschte er aber auch alle übrigen Gebiete des menschlichen Wissens und suchte das Studium derselben mittelst seiner Methode zu vereinfachen und zu verbessern. Sein Verfahren ist auf die Vernunft gegründet, eine Befreiung des Geistes von der Autorität des hergebrachten Systemes. Das Ziel seines Verfahrens ist eine natürlich geordnete Synthese. Dabei bedient er sich der Dialektik, welche die Seele des Ramismus bildet und die ihm die ars bene disserendi ist, welche aus zwei Teilen besteht, aus der inventio und aus dem judicium. In der Philosophie wird ihm nicht mit Unrecht der Vorwurf gemacht, daß seine Definitionen nicht genug präzisiert seien und daß seine Methode, infolge seines synthetischen Verfahrens, vielfach des rechten wissenschaftlichen Geistes entbehre und deshalb nachher nur um so mehr dem Aristotelismus wieder die Bahn geebnet habe. Die Theologie wollte R. von allen subtilen und scholastischen Fragen befreien und als einzige Norm für dieselbe in Glaubenssachen die Bibel gelten lassen. Sein erst nach seinem Tode erschienenes Werk: Commentariorum de religione christiana libri quatuor, nunquam antea editi, mit seiner Lebensbeschreibung von seinem Freunde Theophil Banosius herausgegeben zu Frankfurt a. M. 1576, führt uns in seine theologischen Grundgedanken ein, welche sich im Rahmen der reformierten Kirche halten. Die Theologie selbst ist ihm die doctrina bene i. e. Deo, bonorum omnium fonti, convenienter vivendi. In dem Streben nach populärer Darstellung derselben verflachte er aber vielfach diese Wissenschaft. Doch bleibt ein schönes Denkmal brüderlicher Liebe seine Ermahnung zur christlichen Einigkeit, welche in diesem Kommentare über die christliche Religion gefunden wird.

Der Ramismus fand in Deutschland, in der Schweiz, in den Niederlanden, in Dänemark, England und Schottland zahlreiche Anhänger, besonders unter den Reformierten, aber auch unter Lutheranern. Manche machten auch den Versuch, die ramistische und melanchthonische Philosophie zu verschmelzen. Der große deutsche Krieg schwächte den Einfluß des Ramismus sehr ab. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts begann die Ablösung desselben durch den Cartesianismus. Am längsten dauerte die Herrschaft des Ramismus in England und Schottland. Bedeutende Gelehrte waren demselben mit Begeisterung zugethan, wie die Theologen Kaspar Olevianus und Johannes Piscator, die Juristen Hieronymus Treutler und Johannes Althusius, der berühmte Politiker Emdens, und der große Dichter Milton. **Cuno.**

Rance s. d. A. Trappisten.

Ranke, Ernst Konstantin, gest. 30. Juli 1888. — Zu den biographischen Daten vgl. Chronik der Universität Marburg 1888/89, S. 8—14; G. Heinrici, Worte der Erinnerung am Grabe von Ernst Konstantin Ranke, Marburg 1888; F. H. Ranke, Jugenderinnerungen, 2. A., Stuttgart 1886. — Schriften Rankes: 1. Zu den Perikopen: Das kirchliche Perikopensystem aus den ältesten Urkunden der römischen Liturgie dargelegt und erläutert. Mit Vorrede von Nitzsch, Berlin 1847. Kritische Zusammenstellung der neuen Perikopenkreise, 1850. Der Fortbestand des herkömmlichen Perikopenkreises vom geschichtlichen und praktisch-

theologischen Standpunkt aus beleuchtet, Gotha 1859. Grundsteine einer allgemeinen Geschichte der kirchlichen Schriftlesnng. SA aus der RETh 2. Aufl. 1882. — 2. Zu den lateinischen Bibelübersetzungen: Fragmenta versionis latinae antehieronymianae prophetarum etc. e Cod. Fuldensi eruit atque adnotationibus criticis instruxit. IV fasc., Marburg 1856—68. Bericht über Auffindung von Resten eines Italakodex aus dem 5. Jahrh., ThStK 1858, 301 f. Specimen codicis Nov. Test. Fuldensis, Marburg 1860. Codex Fuldensis Nov. Test. latine interprete Hieronymo. Ex M.S. Victoris Capuani ed. E.R., Marburg 1868. Par palimpsestorum Wirceburgensium. Antiquissimae Vet. Test. versionis latinae fragmenta. E cod. rescriptis ed. E. R. Vindobonae 1871. Curcensia evang. Lucani fragmenta latina e membranis eruta atque adnotationibus illustrata, Marburg 1872. Einleitung zu den Italafragmenten der Paulin. Briefe, veröffentlicht von Ziegler, Marburg 1876. Antiquissimae Vet. Test. versionis latinae fragmenta Stutgardiana nuper detecta, Marburg 1888. Vgl. auch d. A. Bibelübersetzung Bd III S. 29 f. — 3. Hymnologisches: Marburger Gesangbuch von 1549 mit verwandten Liederdrucken herausgegeben von E. R., Marburg 1866, 2. A. (Faksimiledruck) 1878. Chorgesänge zum Preis der hl. Elisabeth, aus mittelalterlichen Antiphonarien mit Bearbeitung der alten Tonsätze durch Müller, Odenwald und Tomadini, Leipzig 1883. — 4. Streitschriften: Wider das Lügenbuch der Enthüllungen, aufklärendes Sendschreiben an eine Landgemeinde, Bamberg 1850. Offenes Sendschreiben an die lutherische Geistlichkeit des Konsistorialbezirks Marburg, Marburg 1858. Mitteilungen in Sachen des kirchlichen Streites in Oberhessen, Marburg 1858. — 5. Lateinische und deutsche Gedichte und Gelegenheitsschriften. Abgesehen von vielen nur für den Freundeskreis bestimmten oder für besondere Festlichkeiten verfaßten Gedichten: Das Buch Tobias metrisch übersetzt, Bayreuth 1847. Gedichte dem Vaterland gewidmet. Frühjahr 1849, Erlangen. An das deutsche Volk. Ein Zuruf, Erlangen 1848. Lieder aus großer Zeit, Marburg 1872. Die Schlacht am Teutoburger Walde, Marburg 1876. Ausgewählte Gedichte des Paulus Melissus in deutscher Uebertragung, Zürich 1875. Carmina academica, Marburg 1866. Horae lyricae. Praeit Conradi Celtis effigies, Vindobonae 1873. Rhythmica. Praeit Hugonis Grotii effigies, Viennae 1881. Zur Beurteilung Wielands. Ein kritischer Versuch (Festgabe zu L. v. Rankes 90. Geburtstage). 1. Heft, Marburg 1885.

Ernst Ranke ist am 10. September 1814 zu Wiehe an der Unstrut in der „Goldenen Aue" geboren als jüngster Sohn des Rechtsanwaltes Gottlieb Israel Ranke und seiner Gattin Friederike Lehmcke. Er entstammt einem alten Pfarrergeschlecht, dessen Glieder seit dem 17. Jahrhundert in der Grafschaft Mansfeld gewirkt hatten. Sein ehrenfester Vater war der erste gewesen, der mit der Familienüberlieferung brach, als er Jurist wurde. Aber christlicher Geist herrschte in seinem Hause, wo in beglücktem Familienleben als ältester der fünf Söhne Leopold, der große Geschichtsforscher, aufwuchs, sodann der Theologe Heinrich, der Schulmann Ferdinand. Sein Bruder Heinrich schildert den jüngsten als „reizendes Kind, das von uns allen sehr geliebt wurde" „Eines der Engelsköpfchen, die unter der Sixtinischen Madonna angebracht sind, hat mich oft an meinen kleinen Bruder erinnert." Und diese sonnige Freudigkeit blieb ihm eigen. Er hatte klare, feste Züge, helle Augen, ein sinniger, bisweilen schalkhafter Zug belebte den Mund, die freie Stirn war von Locken umrahmt.

Wie seine älteren Brüder erhielt er seine Schulbildung in Pforta, wo sein geistiges Leben recht eigentlich geformt wurde. Den Zug zum Humanismus, die philologische Genauigkeit und Sorgfalt, die Begeisterung für Klopstock und für des Vaterlandes Herrlichkeit, — hier hat er sie erworben. Das warme fromme Herz aber hatte er aus dem Elternhause mitgebracht. In Pforta schloß er mit Kleist-Retzow eine Freundschaft für das Leben. Das Studium der Theologie begann er 1834 in Leipzig, siedelte 1835 nach Berlin über und beschloß es 1837 in Bonn. Während er in Leipzig keine entscheidenden Antriebe erhielt, wirkte in Berlin namentlich Neander und Steffens, aber auch Twesten stark auf seine Entwickelung. Dazu kam der Verkehr mit den Freunden Kleist und Rechenberg, mit denen er, wie er sagt, ein an gegenseitiger Anregung reiches „Familienleben" führte, vor allem aber der Einfluß seines Bruders Leopold, der zugleich der Stolz der Familie auch von ihm auf das innigste geliebt und auf das rückhaltsloseste verehrt wurde. Bestimmte wissenschaftliche Aufgaben aber klärten sich ihm erst in Bonn ab, wo er unter der Anleitung von Nitzsch für liturgische Fragen Interesse gewann und für die wissenschaftliche Fortarbeit Richtlinien empfing. So gerüstet ging er, nachdem er drei Jahre als Erzieher thätig gewesen war, 1840 ins Pfarramt zu Buchau bei Thurnau in Oberfranken. Er fand „ein geräumiges Pfarrhaus mit schönem Garten", „eine Umgegend mit Berg und Thal, die kaum schöner hätte sein können." Hierher führte er als Hausfrau Theoda Nasse 1842 heim, eine Tochter jener angesehenen und hochgebildeten Bonner Familie, zu der er als Student Zugang gefunden hatte. Bis 1860 lebte er mit ihr in reich beglückter Ehe, in der die Gattin ihm drei Töchter schenkte. Bei aller Treue der seelsorge-

rischen Pflichterfüllung fand er Muße, seine wissenschaftlichen Arbeiten für das altkirchliche Perikopensystem der römischen Kirche in grundlegenden Leistungen zusammenzufassen. Diese Studien führten ihn zugleich auf die lateinischen Bibelübersetzungen, die durch ihre volkstümliche und frische, kraftvolle Sprache ebenso seinen ästhetisch-philologischen Sinn befriedigten, wie der Forschungsstand zu erneutem Eindringen und zur Erweiterung des bisher ans Licht geförderten Materials anreizte. Seinen erfolgreichen Arbeiten verdankte er den Ruf nach Marburg als Professor der Kirchengeschichte und der neutestamentlichen Exegese (1850).

Der Hochschule Philipps des Großmütigen ist er treu geblieben, nachdem der Wunsch der Bonner Fakultät, ihn als Nachfolger Bleeks zu dem ihren zu machen, nicht erfüllt worden war. Fast 38 Jahre hat er in Marburg als Lehrer gewirkt. In den Kreis seiner Vorlesungen nahm er dabei auch prophetische Stücke des AT auf, während er in späteren Jahren ausschließlich neutestamentliche Schriften behandelte. Hier hat er sodann als Forscher gearbeitet, auch an der Kirchenleitung bis zum Jahre 1873 sich beteiligt. Mit der sinnigen Freude des intimen Kenners erfaßte er die eigenartigen Verhältnisse der neuen Heimat, ein verständnisvoller Freund der hessischen Art, ein Interpret ihrer großen Vergangenheit, vor allem ein Verehrer der heiligen Elisabeth, in deren weihevollem lichtem Dome er denn auch, ehe er auf dem alten Michaelskirchhofe an der Seite seiner Gattin die irdische Ruhestätte fand, auf seinen Wunsch aufgebahrt ward.

Er gehörte zu den Charakterköpfen der Hochschule, an der er sein stilles Gelehrtenleben führte, sich streng auf den heimatlichen Wirkungskreis beschränkend, aber hier, allem sensationellen Wesen abhold, sich sorgsam und fruchtbar bethätigend, und zwar nicht bloß als Glied der Universität, sondern auch als Bürger, der namentlich für Hebung sozialer Übelstände in seiner Weise bemüht blieb. So war die Gründung der „Herberge zur Heimat", für die er große persönliche Opfer brachte, ihm eine Herzenssache und Herzensfreude. Als Mensch zeigte er sich ebenso abgeschlossen wie aufgeschlossen, still sammelnd und immer zu geben bereit. In der Ausstattung seines Arbeitszimmers spiegelten sich seine Eigenart und seine Interessen. Die Schattenrisse seiner Eltern und Geschwister aus dem Vaterhause, die Dürerschen und Holbeinschen Stiche, Peter Vischers Apostelstatuen vom Sebaldusgrab, der mit Büchern bedeckte Schreibtisch, das offene Tafelklavier, die Blumen im Zimmer, der Blick auf den Garten und die hessischen Berge — alles vereinte sich zu einem stimmungsvollen Ganzen, dem er das Leben gab. Er wurzelte wahrhaft in dem Boden, auf dem er wirkte. Vereinsamung kannte er nicht in seinem einsamen Leben; denn er freute sich an jedem, der ihm vertrauend nahte; er pflegte eine von ästhetischen Interessen getragene Geselligkeit in seinem Hause, besonders aber stand er in ständigem Verkehr mit den Geistern der klassischen Welt, die er liebte, weil sie ihm Seelennahrung boten. So war er ein in sich befriedigter, allzeit freundlicher und friedsamer Kollege. Er hatte keinen Sinn für Neid und Eifersucht. Wo die beruflichen Interessen sich kreuzten, bewährte er die Kraft der „gönnenden Liebe", die sein Lehrer J. Nitzsch so verständnisvoll gepriesen hat. Er war dankbar für jeden Sonnenblick, der in sein Leben fiel, für jeden Erfolg, — „Gott hat sie mir geschenkt", sagte er zu einem Freunde, als er sich seiner zahlreichen Zuhörer freute — für jede Anerkennung. Aber er geizte nicht darum. An den Dornen, welche in kollegialen Beziehungen die Enge des wetteifernden geistigen Lebens in Urteil und Schätzung heraustreibt, ging er harmlos, wie ahnungslos vorüber; er riß sich nicht blutig daran und kümmerte sich nicht um seinen Schatten. Aber empfindlich blieb er gegen alles Taktlose, Brutale, Gewaltsame, das seine Kreise störte. Dem ging er still aus dem Wege. Nur einmal hat er einen harten Kampf tapfer mit offenem Visier ausgefochten gegen seinen Fakultätsgenossen Vilmar. Dieser hatte ihn anonym angegriffen, als in der Oberhessischen Geistlichkeit es angeregt war, Ranke zum Superintendenten zu wählen (1858). Da war er erstaunt, erschreckt, auf das tiefste gekränkt, so daß er darüber erkrankte „und beinahe daran gestorben wäre." Aber er sammelte sich zu würdiger Abwehr, und die theologische Fakultät strengte gegen Vilmars ungerechten und leidenschaftlichen Angriff einen Prozeß auf Verleumdung an, dessen an Spannungen reichen Verlauf Gildemeister in einer Broschüre lebendig geschildert hat. Ranke selbst aber hielt nie mit seiner Anerkennung der kernigen, mächtigen, herben Kraft Vilmars zurück.

Rankes wissenschaftliche Forschungen waren auf das innigste mit seinen allgemeinen geistigen Interessen verbunden. Er forschte in der Vergangenheit, um sich in der Gegenwart daran zu erfreuen. Wie er bei seinen Gängen über Berg und durch Thal gern seltene Blumen sammelte, so spürte er in den Bibliotheken Deutschlands und

Italiens vergessenen Schätzen nach, und mancher wichtige Fund gelang ihm, nicht nur, wenn er die Handschriften der lateinischen Bibel und liturgische Urkunden durchforschte; auch in den Einbänden, für die pietätslos ältere Handschriften verwandt worden waren, gelang es ihm verschiedentlich, wertvolle Bruchstücke zu entdecken. Denn er war mit einem unermüdlichen Spürsinn ausgerüstet und verfügte über alle Mittel paläographischer Kunst, um auch vor den schwierigsten Entzifferungen und den übelst zugerichteten Pergamenten nicht zurückzuschrecken. Und war ihm ein Fund gelungen, so stellte er sich zugleich die Aufgabe, ihn durch die sorgfältigste Bearbeitung der Wissenschaft zugänglich zu machen. Dadurch kam eine Reihe noch unbekannter Stücke der vorhieronymianischen Bibelübersetzungen ans Licht. Seine bedeutendste Leistung auf diesem Gebiet war aber die Herausgabe und kritische Kommentierung des Codex Fuldensis, der auf Victor von Capua zurückgeht und auch von Bonifatius mit Glossen versehen sein dürfte. Er stellte fest, daß diese Handschrift, deren verwickelte Überlieferungsgeschichte er lichtvoll darzustellen vermochte, neben dem Codex Amiatinus der wichtigste Zeuge für das Neue Testament des Hieronymus ist. Diese Herausgabe mit ihrer Würdigung der Handschrift beleuchtet in markanten Zügen ein hochbedeutsames Stück der Kirchengeschichte Deutschlands.

Nicht minder wertvoll sind die beiden Ausgaben des ältesten Marburger Gesangbuchs, deren Einleitungen lebensvoll in die Not der Zeit einführen, in der es gesammelt wurde, und förderliche Beiträge zur Kenntnis der ältesten protestantischen Gesangbuchslitteratur geben. Hier ebenso wie bei der Herausgabe der Chorgesänge zum Preis der hl. Elisabeth aus mittelalterlichen Antiphonarien kam ihm seine musikalische Bildung zu statten, die er auch für die Musikpflege in Marburg fruchtbar ausnutzte. Diese liturgischen Studien ergänzen seine Bemühungen um Aufhellung der Geschichte der altkirchlichen Perikopen, für deren durchwirrte Überlieferung er in immer neuen Ansätzen gesicherte Verhältnisbestimmungen herauszuarbeiten suchte.

In diesen Forschungen liegt sein wissenschaftliches Verdienst und seine Schranke. Durch sie stärkte er in sich das Bewußtsein von der Kraft und dem Wert des Protestantismus als des legitimen Erben alles wahrhaft Christlichen. Er wollte, indem er sich ihnen mit warmherziger Gewissenhaftigkeit hingab, das alte wertvolle Überlieferungsgut erhalten, um das kirchliche Leben der Gegenwart zu bereichern. „Das Bewußtsein einer solchen Gemeinschaft (mit der Vergangenheit) ist etwas nicht geringeres, als das Gefühl neugemachter Symmetrie; es ist etwas Großes und Unersetzliches." Dies sagt er in Rücksicht auf die Bestrebungen, neue Perikopen in den kirchlichen Gebrauch einzuführen; aber diese Worte kennzeichnen überhaupt die Gesinnung, in der er arbeitete. Allein indem er diesen Arbeiten sich hingab, fesselte ihn die Liebe zur Einzelforschung gewissermaßen an den Stoff. Auf ihn wandte er die ganze Kraft. Es war ihm das wichtigste Anliegen, was er als „wichtiges, altes, unantastbares, grundlegendes Gut der Kirchenlitteratur" erkannt hatte, zu veröffentlichen und zu beleuchten. Daher kam er nicht zu einer eindrucksvollen Zusammenfassung seiner Lebensarbeit. Er lieferte Bausteine, aber Bausteine von bleibender Bedeutung.

Und der Dichter Ranke. Was treibt ihn zum Dichten? „Ars quae quot sacra fides, quot amor pulchri patriaeque Gaudia dant cantu cordibus insinuat." Er ist in der That Kunstdichter. Seine Vorbilder sind die Humanisten, insbesonders die, mit deren Bildern er seine Veröffentlichungen schmückte, Celtes und Grotius, und er verfügte mit seltener Gewandtheit über die Formen der klassischen Rhythmik, was seine philologischen Freunde uneingeschränkt anerkannten. Doch auch volkstümliche Klänge gelangen ihm im lateinischen Gewande besser als im deutschen, wo er den Manen Klopstocks seine Kunst zum Opfer bringt. So manche Übersetzung deutscher Volkslieder mutet an wie eine kräftige Originaldichtung, wie Cras migrare debeo Vale sum dicturus, oder Decretum est Altissimi Ipsos, qui sunt junctissimi, Sejungi. Inhaltlich haben seine lateinischen Gedichte kein gering anzuschlagendes Interesse für die Gelehrten- und Universitätsgeschichte seiner Zeit. Er feierte die Jubeltage der Männer, die er verehrte, eines Nitzsch, Tholuck, Karl Hase, Reuß, die Ereignisse im Verwandtenkreise, die Feste der Universitäten, diese meist als offizieller poeta academicus, die scheidenden Kollegen. Überhaupt war jede gehaltvollere kollegiale Berührung ihm Antrieb zu einer Ode, einem Idyll, einem Epigramm, in dem trotz des Konventionellen der Form mancher erfrischende individuelle Zug aufbehalten ist. In den Horae lyricae verherrlicht er S. 33—39 die Gesamtheit der damaligen Marburger Dozenten; jeder erhält sein Epigramm, deren manches dem Kenner der Verhältnisse humorvolle Ausblicke erschließt. Der

Cyklus der **Reussiana** (**Rhythmica** (S. 96—110) giebt ein Bild von der Bedeutung, die dieser geistvolle Bibelforscher für seine Zeit hatte, die **Ecloga Maja** zur Einweihung des neuen Universitätsgebäudes (**Rhythmica** S. 31—42) versetzt anmutig in die gehobene Stimmung der aus den dürftigsten Übergangsverhältnissen befreiten akademischen Lehrer. Ranke sagt von seiner Übertragung ausgewählter Gedichte des Melissus, er wolle die Vögel „von einem unbetretenen Meeresstrand in die Gegenwart locken.“ Das thut auch er, indem er zu seinen Gedichten Form und Farbe von einem „unbetretenen Meeresstrand“ heranbringt. Aber auch, was er weiter zur Charakteristik dieses Humanisten sagt, gilt von ihm: Seine Gedichte setzen „die Liebenswürdigkeit seines Charakters, den lebendigen Verkehr, in welchem er mit den Besten seiner Zeit stand, ins Licht.“ Kurzum, in allem, was er leistete und anstrebte, ist „der deutsche Mann zu erkennen“, und mehr noch, in allem leuchtet sein christlicher Charakter durch. **G. Heinrici.**

Ranters, d. h. die Begeisterten, sind zunächst eine Abzweigung der Familisten, s. d. Art. Bd V S. 750. Denselben Namen erhielt eine schwärmerische Partei, 1820 in Yorkshire, welche ihren Gottesdienst mit lautem Schreien hielt und aus den Methodisten hervorgegangen war. **Herzog** †.

Rapp, Joh. Georg s. d. A. Harmonisten Bd VII S. 432.

Raschi. — Litteratur: Ueber die zahlreichen Ausgaben des Kommentars zum ganzen AT oder zu Teilen desselben s. Jul. Fürst, Bibliotheca Judaica II, 78ff. Erster Druck des Pentateuchkommentars Reggio 1475, dann Soncino 1487. Neue kritische Ausgabe mit Entfehlerung des Textes von A. Berliner 1865 (auf Grund von Leydener, Münchner und Breslauer Handschriften, den ältesten Druckausgaben und Parallelen aus den Talmudkommentaren. Am Schlusse ein Verzeichnis der von R. benutzten Quellen). — Uebersetzungen. a) Lateinische: G. Genebrard (Cant., Joel), L. H. d'Aquine (Esther), Jo. Leusden (Joel, Jona), Arn. Pontac (Obadja, Jona), L. M. Croze (Obadja), Jean Mercier (Hos., Joel, Amos, Obadja und Jona), S. de Muis (Malea.), Ant. Giggeo (Prov.), Jo. A. Scherzer (Gen. c. 1—6), Jo. Ge. Abicht (Gen. c. 6—11), Th. Dassow (Ex. u. Lev.), R. Carpzov (Ruth). Den ganzen Kommentar übersetzte Joh. Fr. Breithaupt, 1. Teil: Pentateuch, Gotha 1710; 2. Teil: Die großen und Propheten, Hiob und Psalmen, das. 1713; 3. Teil: Die histor. Bücher, Prov. u. Eccles., das. 1714). — b) Deutsche: L. Haymann (Gen., Bonn 1833. 1 Bd), Leop. Dukes (Pent. Prag 1838, 5 Hefte), Jul. Dessauer (Pent. mit punktiertem Text, Ofen 1863—67, 5 Bde, dass. in 1 Bd, Budapest 1887). Erläuterungen zu den franz. Glossen schrieben M. Mendelssohn, J. Löwe, J. Zeitteles, M. Landau, A. Berliner (am wertvollsten). — Ueber Raschi s. Zunz, Salom. b. Isaak, genannt Raschi. Eine Biographie in: Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums, Berl. 1822. 1. Bd, 2. Heft, S. 277—388; ders., Litteraturgesch. der synagog. Poesie, S. 112; ders., Heißt Raschi Jarchi? in: Isr. Annalen, 1, S. 328; Sims. Bloch, תּוֹלְדוֹת רשׁ״י. Lebensgesch. des Salomo Jizchaki nebst Schilderung s. Jahrh., 1840 (Uebersetzung der Abhandlung Zunz' ins Hebräische mit Anmerkungen und Verbesserungen); J. Jost, Gesch. der Israeliten, 5. Teil, 1825, S. 243—48 vgl. 375—76 (nach Zunz); ders., Gesch. des Judentums u. s. Sekten, 1857 u. 58, 2. Abt., S. 390f.; Graetz, Geschichte der Juden, 6. Bd, S. 70ff.; Abr. Geiger, Parschandatha. Die nordfranzösische Exegetenschule. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibelexegese und die jüdische Litteratur, Leipzig 1855; A. Levy, Die Exegese bei den französischen Israeliten vom 10.—14. Jahrhundert, Leipzig 1873; M. L. Friedländer, Chachme Hadorot. Geschichtsbilder der nachtalmud. Zeit (500—1500), Brünn 1880, S. 32ff.; Bacher, Die französische Exegetenschule: in Winter und Wünsche, Die jüdische Litteratur seit Abschluß des Kanons, 2. Bd, S. 275—289 (mit Proben); J. H. Weiß im 2. Jahrg. seiner Zeitschrift: Beth Talmud, Wien 1882; N. Kronberg, Raschi als Exeget (Diss.), Halle 1882; A. Berliner, Raschi in: Pels Monatsschrift 1862, Augustheft; ders., Beiträge zur Geschichte der Raschi-Kommentare, Berl. 1903 (grundlegende Forschungen). —

Wie im Christentum die Bibelexegese bis in die Zeiten, wo sich mit Gottfr. Eichhorn das historische Auslegeprinzip Geltung verschaffte, unter dem Gesichtswinkel des religiösen Sonderbekenntnisses stand, so stand sie im Judentum bis zu Beginn der nordfranzösischen Exegetenschule unter dem Einflusse der halachischen und agadischen Deutung, wie sie uns in den beiden Talmuden, den alten Midraschwerken Mechiltha, Sifré, Sifra und der Pesikta vor Augen tritt. Man besann sich endlich wieder auf den alten talmudischen Satz Schabb. 63^a: Kein Bibelvers geht aus der Gewalt seines einfachen, natürlichen Sinnes heraus (אין מִקְרָא יוֹצֵא מִידֵי פְשׁוּטוֹ), d. h. er macht sich von seinem Litteralsinne los. Der Begründer und Mittelpunkt der nordfranzösischen Exegetenschule war Salomon ben Isaak (שְׁלֹמֹה בְּרַבִּי יִצְחָק), nach üblicher Abkürzung Raschi (רַשִׁ״י) genannt, geb. 1040 in Troyes in der Champagne. Über sein Leben wissen wir nur wenig Zu-

verlässiges. Nachdem sein Ruhm die Länder erfüllte, war Sage und Legende geschäftig, sein Leben zu glorifizieren, er wird sogar in Beziehung zu Gottfried von Bouillon, den kühnen Helden des ersten Kreuzzuges gebracht. Schon im frühen Alter besuchte er wegen seiner ungewöhnlichen geistigen Fähigkeiten die von Gerschom (Meor Hagola, das Licht der Zerstreuung, gest. 1028) begründete Talmudschule zu Mainz, wo Jakob b. Jakar sein Lehrer war. Später sehen wir ihn auf der Hochschule zu Worms zu den Füßen des Isaak Halevi und Isaak ben Jehuda. Obgleich er während seiner Studienzeit oft Mangel litt, so wurde er doch nach damaliger Sitte mit 18 Jahren 1064 verheiratet. Bei seiner Rückkehr nach seinem Geburtsorte übertrug man ihm das Amt eines Rabbiners, das er unentgeltlich bis an seinen Tod verwaltete. Mit ihm begann für die Juden des nördlichen Frankreichs eine Zeit tiefgehender ernster religiöser Bewegung. Als hervorragende talmudische Autorität kamen von weit und breit Anfragen über wichtige halachische Angelegenheiten an ihn, die er stets mit meisterhafter Gewandtheit und Umsicht beantwortete. Mit Rücksicht darauf schrieb einst sein Lehrer Isaak Halevi aus Worms an ihn: Das Zeitalter ist durch dich nicht verwaist, und Männer deinesgleichen möge es viele in Israel geben. — Wir betrachten Raschi 1. als Bibelerklärer. Als Raschi an die Erklärung der biblischen Bücher des ATs ging, war der Weg für solche Arbeit noch wenig geebnet. Die Leistungen des Gaon Saadja kannte er nur sehr oberflächlich, wie er auch die grammatischen Werke eines Chajjûg und Ibn Ganâch nicht benutzen konnte, weil sie in arabischer Sprache geschrieben waren. So dienten ihm als Führer bei seinem Unternehmen nur die noch sehr unvollkommenen Arbeiten von Menachem ben Sarûk und Dûnasch Ibn Labrât. Da die französische Sprache zu seiner Zeit selbst noch in der Mauser lag, so war sie in ihren Wortgefügen nicht geeignet, das fertige und unabänderliche Hebräisch verständlich zu machen. Er mußte daher als Ausdrucksmittel seiner Ansichten und Theorien wieder das Hebräische wählen. In dieser Hinsicht war er weit schlimmer daran, als die nordafrikanischen und spanischen Juden, die in der wortreichen, geschmeidigen, bis in die feinsten syntaktischen Nuancen durchgebildeten arabischen Sprache ein passendes Organ für ihr geistiges Schaffen hatten. Raschi hat fast zu allen Büchern des ATs Erklärungen geschrieben, ausgenommen sind nur die beiden Bücher der Chronik, die Bücher Nehemia und Esther und die zweite Hälfte des Buches Hiob, die von Anhängern seiner Schule kommentiert wurden. Vom massorethischen Texte ausgehend, an dem er mit der größten Ängstlichkeit festhält, machte er sich zur Aufgabe, ein einfaches, schlichtes, nur auf den Litteralsinn abzielendes Schriftverständnis zu vermitteln. Ohne von irgend welchen dogmatischen oder philosophischen Ideen geleitet zu werden, versenkt er sich selbstlos in die biblischen Bücher und erörtert in klarer und leichter Auseinandersetzung die exegetischen Schwierigkeiten, immer sich auf scharfe Beobachtung und Vergleichung des Sprachgebrauchs stützend. Lexikographisches findet durch Anführung eines analogen Falles und Grammatisches durch Hinweis auf ein Citat mit einer gleichen oder verwandten Form seine Erklärung. Wiederholt spricht er seinen Standpunkt, nur den einfachen, natürlichen Schriftsinn zu erschließen, mit Nachdruck aus. So zu Gen 3, 8: „Es giebt viele agadische Deutungen, die alle wohlgeordnet in Beresch. r. sich finden, ich aber habe keine andere Absicht, als die Schrift nach ihrem buchstäblichen Sinne zu erklären und der Agada nur dann zu folgen, wenn sie die Worte der Schrift sinngemäß erklärt, jedes Wort nach seiner Weise (ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המישבת דברי מקרא דבר דבור על אפניו)“ Ferner zu Gen 33, 20: „Unsere Rabbinen erklären, Gott habe den Jakob אל (der Starke) genannt, ich aber habe mir vorgenommen, nur den buchstäblichen Sinn zu erklären (ואני לישב פשוטו של מקרא באתי). Ex 6, 9 wird die agadische Auslegung ausdrücklich deshalb verworfen, weil sie sich mit der Schriftstelle in vielen Hinsichten nicht vereinigen lasse, — „ich sage daher, man erkläre die Schrift nur nach dem einfachen Wortsinn, jedes Wort nach seiner Weise (לכן אני אומר יתישב המקרא על פשוטו דבר דבור על אפניו).“ Ähnlich ist die Äußerung zu Ex 23, 2: „Über diesen Vers giebt es viele Deutungen der Weisen Israels, doch durch sie wird der Wortlaut des Verses (לְשׁוֹן הַמִּקְרָא) nach seiner Weise (עַל אָפְנָיו) nicht ausgelegt, — ich aber sage, daß nach der natürlichen Bedeutung der Vers also erklärt werden muß. „Sei nicht nach vielen zum Bösen“, d. i. „wenn du siehst, daß die Frevler das Recht beugen, so sage nicht: da ihrer viel sind, so neige auch ich mich zu ihnen“. Zu Jes 26, 11 werden alle agadischen Deutungen aus dem Grunde abgelehnt, weil sie wider den Context und die Accentuation verstoßen. Vgl. Gen 20, 13. Selbst in Bezug auf das Hohelied, das der Allegorisierung den größten Spielraum bot, findet sich im Vorworte die Bemerkung: „er werde die bildliche Ausdrucksweise nach dem Sinne des Zusammenhanges und nach der Reihenfolge der Bibelverse

erklären.“ Besonders hervorgehoben zu werden verdient die Ehrlichkeit Raschis in seinem exegetischen Verfahren. Oft legt er das Bekenntnis ab, daß ihm das Verständnis dieser oder jener Schriftstelle abgehe, vgl. zu Le 13, 4; Jos 18, 15; Jud 11, 26; Jes 13, 21; Ez 42, 3. In der Einleitung zu Sacharja spricht er es offen aus: „Die Prophetie des Sacharja ist sehr dunkel, denn die Gesichte darin gleichen einem Traume, der Auslegung erfordert, wir aber können nicht für die Wahrheit unserer Auslegung eintreten, bis der wahre Ausleger kommen wird (עד יבא מורה צדק)“ Vgl. noch die Äußerungen zu 5, 11 und 11, 13. Aus dem Bestreben, immer den natürlichen Schriftsinn zu geben, erklärt sich Raschis häufiges Zurückgreifen auf das Targum des Onkelos, das ihm sogar in mehreren Handschriften bekannt ist. Immer, wo es כְּתַרְגּוּמוֹ heißt, ist die Stelle nach Onkelos zu erklären. Auch wo אוּנְקְלוֹס תִּרְגֵּם steht, wird Onkelos keineswegs widersprochen, sondern nur dessen Meinung erörtert, nur wo wir הַמְּתַרְגֵּם lesen, stellt Raschi seine Ansicht der des Onkelos gegenüber, doch es geschieht das niemals im Tone der Anmaßung, wie dies auch zu bemerken ist, wenn er sonst widersinnige Erklärungen abweist. Neben dem Targum des Onkelos findet sich häufig noch das Prophetentargum citiert, das ihm in der Richtigkeit der Sinnerfassung noch über das erstere geht. Das Targum zu den Hagiographen scheint ihm mit Ausnahme des Targum Esther unbekannt geblieben zu sein. Doch der Einfluß der traditionellen Midraschexegese (Derasch) mit ihrem pneumatischen und mystischen Schriftsinne (סוד) war im 11. Jahrh. in Frankreich zu mächtig, als daß Raschi bei seinem redlichen Bemühen, nur den einfachen, natürlichen Buchstabensinn (Peschat) zu erschließen, ihr völlig entraten konnte. Aber sein gesunder Sinn und sein feines Taktgefühl ließ ihn bei der Fülle der vorhandenen Deutungen meist diejenige wählen, die dem einfachen Wortsinne einer Schriftstelle am nächsten kommt, somit nach Inhalt und Zusammenhang entspricht. Übrigens unterscheidet er stets zwischen der Agada des Talmuds und der des späteren Midrasch, welche letztere in die Schrift überhaupt alles hineinheimste, wonach das Leben Verlangen trug. So oft wir daher der Redewendung begegnen: רבותינו אמרו oder רבותינו אמרו באגדה, handelt es sich immer um die talmudische Agada, die Midraschagada wird durch andere Formeln eingeführt. Für manche Stellen fordert Raschi geradezu die agadische Deutung. So heißt es zu Gen 1, 1 zu den Worten בְּרֵאשִׁית בָּרָא: „Dieser Vers fordert durchaus eine agadische Auslegung, wie ihn schon unsere Lehrer gedeutet haben. Ähnlich lautet eine Bemerkung zu Gen 1, 12. Zuweilen folgen auf die einfache Erklärung die widersprechendsten Deutungen. So hat denn Raschi seine hohe Aufgabe, die ihm vorgeschwebt, nur teilweise gelöst. Seine Bibelkommentare stellen eine Verbindung des einfachen natürlichen Wortsinnes (Peschat) und der alten tradierten Midraschexegese dar. In seinem Alter scheint er das Unvollkommene seiner Erklärungen auch selbst gefühlt zu haben, denn er trug sich, wie aus einem Ausspruche seines Enkels Samuel ben Meïr erhellt, mit dem Plane einer Überarbeitung, der aber wegen Mangel an Zeit und vielleicht auch an Kraft nicht zur Ausführung gelangte. Auch in anderer Hinsicht genügen die Kommentare nicht den Ansprüchen einer wahrhaft historischen Interpretation. Da der Autor nur an den Worten hängt, so kommt es nicht zu einer Betrachtung zusammenhängender Abschnitte, auch wird nie der Versuch der Erklärung eines Wunders gemacht. Kurz, das ganze exegetische Verfahren ist noch zu atomistisch, es fehlt der Kausalnexus sowohl zwischen den einzelnen Teilen wie zwischen diesen und dem Ganzen. Manche Auslegungen, wie beispielsweise die einzelner Psalmen, erhalten durch die in den Texten gesuchten örtlichen und persönlichen Beziehungen etwas Gezwungenes. Bisweilen stoßen wir aber auf feine sprachliche Bemerke, die auf sorgfältiger Beobachtung des Sprachgebrauchs beruhen. Wir verweisen auf Gen 2, 5 zu dem Worte טֶרֶם vgl. das. 24, 45. Gen 3, 1 findet sich eine gute Bemerkung zum Komparativ; Ps 23, 4 wird צלמות nach Vorgang von Dûnasch Ibn Labrât bereits richtig mit Finsternis erklärt. Da die grammatische Terminologie zu Raschis Zeiten noch sehr schwankend war, so kommen manche termini technici vor, die von den späteren usuellen abweichen. So heißt der stat. constructus סמיכות s. Ex 15, 23, das abhängige Substantiv selbst דָבוּק oder סָמוּךְ s. Gen 7, 14; Jes 7, 20; 10, 9; יְסוֹד, עִקָּר oder שֹׁרֶשׁ ist der Stamm eines Verbum. s. Gen 1, 20; 2, 10; 15, 17; 49, 10, Ps 69, 21. Ganz abweichend sind die Vokalbezeichnungen. Melophum (מְלֹא, פּוּם, eig. Fülle des Mundes) steht für Cholem s. Ex 14, 12; 15, 5; Kamez katan für für Zere s. Gen 4, 22; Ex 1, 20; Nu 23, 20; Patach katan für Segol s. Gen 41, 35; Ex 15, 18; Nu 23, 24; Chatef Kamez für das kurze Kamez s. Jes 1, 31; Schurek für Kibbuz s. Ex 15, 2; Jes 13, 2. Der mit einem Dagesch versehene Konsonant heißt מוּדְגֶּשֶׁת s. Gen 11, 33; 34, 16; der Accent, mag er entweder den Tonfall oder den Wortzusammenhang bezeichnen, נִגּוּן (Ton) oder טַעַם (Weise); טַעֲמוֹ לְמַעְלָה ist das Ton-

zeichen nach oben, מִלְרַע לְמַטָּה das Tonzeichen nach unten s. Gen 46, 26; 49, 4. Zur Bezeichnung der drei Tempora dienen die Ausdrücke לשון הוה, Präsens, לשעבר oder לשון עבר, Präteritum und להבא oder לשון עתיד Futurum u. s. w. Das Aufsehen, welches Raschis Bibelkommentare erregten, bewirkte, daß zunächst viele Abschriften gefertigt und nach Erfindung der Buchdruckerkunst zahlreiche Drucke veranstaltet wurden. Vor allem gehört der Pentateuchkommentar mit zu den ersten gedruckten Büchern. Für die Kommentare selbst war dies sehr verhängnisvoll. Man machte in Form von Glossen und Zusätzen Interpolationen, nahm Wortversetzungen vor oder ließ auch größere oder kleinere Stücke weg. Auf diese Weise gerieten zahllose Fehler in den Text, so daß er vielfach unverständlich wurde. Es ist das Verdienst A. Berliners, hier Wandel geschaffen zu haben. Seine Raschiausgabe bietet durch sorgfältige Vergleichung der Handschriften und ältesten Drucke einen gesicherten Text. Noch erwähnt sei, daß Raschi vom Verfasser des Schem hagdolim den Ehrennamen Parschandatha erhielt. So hieß eigentlich ein Sohn Hamans s. Esth 9, 7, aber man zerlegte das Wort in witziger Weise in פרשן und דתא Erklärer des Gesetzes. Christlicherseits fand Raschi in Nikolaus von Lira einen eifrigen Benutzer. Mercier nannte ihn deshalb simia Salomonis. Den Einfluß Raschis auf Nik. v. Lira und Luther speziell in der Auslegung der Genesis hat Karl Siegfried in einer längeren Abhandlung in Merx' Archiv für wissenschaftliche Erforschung des ATs I, S. 428 ff. und II, S. 39 ff. nachgewiesen. Auch spätere Exegeten haben auf Raschi vielfach Bezug genommen.

2. Raschi als Erklärer des Talmuds. Ebenso berühmt wie Raschi als Bibelerklärer ist er als Erklärer des babylonischen Talmuds. Schon vor Raschi hatten Gerschom und andere Lehrer zu Mainz und Worms den Talmudbeflissenen das Studium der einzelnen Traktate durch kurze Erklärungen zu erleichtern versucht, allein Raschi überragt alle seine Vorgänger. Mit wenig Worten erhellt er das Dunkel des oft unverständlichen Textes, legt den Zusammenhang der halachischen Diskussionen klar und macht auf Widersprüche aufmerksam. Oft deutet er nur an, aber die Fingerzeige genügen, um die labyrinthischen Gedankengänge mit klarem Verständnis zu erfassen. Dabei finden verstümmelte Textstellen durch Nexus und Vergleichung mit anderen Textstellen ihre Berichtigung. Die von ihm vorgeschlagenen Lesarten, die immer durch die Worte: Also ist zu lesen (ה״ג) eingeführt werden, sind noch heute maßgebend. Mit einem Worte, Raschis Talmudkommentar ist ein Muster von Schlichtheit und Formvollendung, von Faßlichkeit und Gründlichkeit. Für den Talmudlernenden ist er ein unentbehrliches Hilfsmittel geworden. Mit Recht bemerkt Menachem b. Zerach in seinem Werke: צידה לדרך (Zehrung auf den Weg), daß ohne Raschi der babylonische Talmud ebenso vernachlässigt worden wäre, wie der jerusalemische. Die Talmuderklärungen fanden rasche Verbreitung. Die späteren Decisoren, wie Rif (Alfâsi), Rambam (Maimonides), Salomo b. Adereth u. a. berufen sich gern auf sie als eine Autorität ersten Ranges. Übrigens ist dem Talmudkommentar Raschis gerade wegen seines Ansehens dasselbe Schicksal widerfahren, wie dem Bibelkommentar. Die Schüler machten sich Abschriften und Auszüge, veränderten und ließen weg, insbesondere verstümmelten sie die französischen und deutschen Wörter und setzten dafür Ausdrücke ihrer Heimat. A. Berliners Arbeiten enthalten für einen gesicherten Raschitext zum Talmud reiches Material, wie sie auch Aufschluß über die Echtheit der Kommentare über die Traktate Nedarim, Moed katan, Baba bathra, Makkoth, Kerithoth, Horajoth, Meïla u. s. w. geben. Dabei sei zugleich der in unseren Drucken eingebürgerte Fehler mit בלע״ז mit zwei Strichen oben berichtigt. Das Wort ist keine Abbreviatur im Sinne von בלשון עבודה זרה oder בלשון עם זר, sondern es bezeichnet nur die griechische Sprache: Wenn ein französischer Ausdruck von Raschi eingeführt wird, geschieht es stets durch בלשוננו. Der Raschi zugeschriebene Kommentar zu Beresch r. rührt nicht von Raschi her, sondern hat einen italienischen Zeitgenossen zum Verfasser. Aus Raschis Responsen erfahren wir mancherlei Andeutungen über die persönlichen Verhältnisse des Autors, sowie über seine Beziehungen zu seinen Schülern und auch zu Christen. Als Raschi 1105 in seiner Vaterstadt starb, hinterließ er eine blühende Exegetenschule, die teils aus seinen Nachkommen, teils aus seinen Schülern, wie Samuel b. Perigoros, Schemaja u. a. bestand. Unter seinen drei Schwiegersöhnen ragt besonders Jehuda b. Nathan hervor. Noch bedeutender sind drei Enkel, die Kinder seines Schwiegersohnes Meïr: R. Isaak b. Meïr, R. Samuel b. Meïr (Raschbam), Grammatiker und Exeget, und Jakob b. Meïr, aus Rameru unweit Troyes (Rabbenu Tam), das Haupt der Thosaphisten. Diese Männer brachten die unvollendet gebliebenen Arbeiten Raschis zum Abschluß und gingen namentlich in der natürlichen Bibelexegese noch über ihn hinaus. **D. Aug. Wünsche.**

Raskolniken. — Litteratur: Die in dem A. „Nikon“ Bd XIV S. 86 citierten Werke von Philaret, Makarij, W. Palmer, Subbotin. Ferner: Ph. Strahl, Beiträge zur russischen Kirchengeschichte I, Halle 1827, S. 250 ff.; A. von Haxthausen, Studien über die inneren Zustände ꝛc. Rußlands I, Hannover 1847; M. Wallace, Rußland, 2 Bde, übers. v. E. R., Leipz. 1878 f. I, 341 ff. II, 1 ff.; N. v. Gerbel-Embach, Russische Sektierer, in „Zeitfragen d. christl. Volkslebens“ Bd 8 Heft 4, Heilbronn 1883; Tsaki, La Russie sectaire, Paris 1888 (mir unbekannt); V. Frank (H. v. Samson-Himmelstjerna), Russische Selbstzeugnisse. I. Russisches Christentum, dargestellt nach russischen Angaben, Paderborn 1889; A. Leroy-Beaulieu, Das Reich des Zaren u. die Russen, übersetzt von L. Petzold und J. Müller, Sondershausen 1889, III, 312 ff.; H. Dalton, Die russische Kirche, Leipzig 1892, S. 57 ff.; F. Kattenbusch, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde. I. Die orthodoxe anatolische Kirche, Freiburg 1892, S. 234 ff. 542 ff.; H. Dalton, Die russische Kirche, Leipzig 1892, S. 62 ff.; F. Knie, Die russisch-schismat. Kirche. Ihre Lehre und ihr Kult, Graz 1894 (mir unbekannt); J. Gehring, Die Sekten der russischen Kirche, Leipzig 1898; F. Loofs, Symbolik I, Tüb. und Lpz. 1902, S. 169 ff. — Makarij, Geschichte des russischen Raskols (russisch), St. Petersburg 1859; mir unzugänglich und nur bekannt aus dem Auszug in der „Baltischen Monatsschrift“ I, Riga 1859, S. 105 ff. 197 ff.; Hibbenet, Histor. Unters. der Sache des Patr. Nikon, 2 Bde (mir unzugänglich); D. Dan, Die Lippowaner in der Bukowina, Czernowitz 1890; P. S. Smirnow, Gesch. des russ. Raskols des Altritualismus[2], St. Petersb. 1895; Innere Fragen im Raskol im 17. Jahrh., ebd. 1898; Auf der Flucht vor dem Antichristen, ebd. 1903; Aus d. Geschichte der Mission des 17. Jahrh. gegen den Raskol, ebd. 1903; Ueber die Fingerhaltung zur Kreuzesbezeichnung und Segnung, ebd. 1904 (in diesen Schriften Smirnows, alle russisch, auch die weitere Litteratur). — J. Dobrotworskij, Die Gottesmenschen (russ.), Kasan 1869, mir nur bekannt aus den Uebersetzungen (mit Auslassungen) von A. Pfizmayer: Die Gottesmenschen und Skopzen in Rußland, SWA, phil. hist. Cl. 1883; Die neuere Lehre der russischen Gottesmenschen, und Die Gefühlsdichtung der Chlysten, Denkschriften WA 1884. 1885; A. Petscherskij-Meljnikow, In den Bergen (russ. Roman); K. Kutetschow, Die Sekte der Chlysten und Skopzen (russ.), Kasan 1882; E. Pelikan, Geschichtlich-medizinische Untersuchungen über das Skopzentum in Rußland, übers. von N. Iwanoff, Gießen 1876; K. K. Graß, Die geheime heilige Schrift der Skopzen, Leipzig 1904. Von Graß ist auch demnächst eine gute, auf eingehenden Studien beruhende Orientierung über das ganze Chlystentum zu erwarten. — Th. Lenz, De Duchoborzis I, Dorpat 1829; Tr. Pech, Die Molokanen, im Historischen Taschenbuch, 5. Folge VIII, 1878, S. 203 ff., ein Auszug aus N. Kostomarow, Ueber die Lehre der Molokanen 1869; S. Margaritow, Geschichte der russischen rationalistischen und mystischen Sekten[2], Kischinew 1902; Christenverfolgung in Rußland, mit e. Nachwort von L. Tolstoj, München 1898. — A. Roschdestwenskij, Der südrussische Stundismus, St. Petersburg 1889; H. Dalton, Evang. Strömungen in der russ. Kirche der Gegenwart, in Zeitfr. d. christl. Volkslebens VI, 5, Heilbronn 1881; Der Stundismus in Rußland, Studien und Erinnerungen, Gütersl. 1896; A. A. (Amirchanjanz), Die Ursprünge des Stundismus, 1903; A. Stefanowitsch, Aus der Arbeit unter den Stundisten; Die Maljowantzi. Ein Blatt aus der Geschichte des Stundismus in Rußland, 1904 (es sind Nr. 2. 3. 5. 6 der „Hefte zum Christl. Orient“). — Um die Schriften von Kutetschow, Margaritow und Roschdestwenskij weiß ich nur durch freundliche Mitteilung ihrer Titel durch K. Graß; nach ihm enthält Th. Liwjanow, Raskolniken und Strafgefangene (Ostrischniki), 4 Bde, St. Petersb. 1872 ff. reiches, aber unzuverlässiges Material.

In dem A. „Nikon“ ist Bd XIV S. 87, 37 ff. darauf hingewiesen worden, wie die in der orientalischen Kirche (s. d. A. Bd XIV S. 136 ff.) herrschende Wertung der kultischen Formen als Heilsmedien es ebenso zur Pflicht machte, bei eingetretener Abweichung die ursprüngliche Korrektheit wiederherzustellen, wie jeder nur vermeintlichen Verbesserung entgegenzutreten. So erklärt es sich, wie die im 17. Jahrhundert in der russischen Kirche vorgenommene Korrektur der liturgischen Bücher ebenso ein noch heute andauerndes Schisma, den sog. Raskol, hervorgerufen hat, wie sie andererseits dort als eine der deutschen Reformation analoge That empfunden wird (vgl. Philaret II, 108). — Es lag in der Natur der Dinge, daß sich im Lauf der Zeit Abweichungen in den liturgischen Formen einstellten. Aber der Grieche Maximus mußte seinen Tadel schwer büßen, und die Stoglaw-(Hundertkapitel-)Synode — so genannt, weil sie hundert Antworten auf vom Zaren vorgelegte Fragen enthält; die Echtheit der ihr zugeschriebenen Beschlüsse ist nicht zu bezweifeln (Makarij, KG 8, 93) — von 1551 sanktionierte die bestehende Form. Durch den jetzt ins Werk zu setzenden Druck der Ritualbücher (der schon als solcher den Verdacht der versuchten Einschmuggelung von Häresien gegen sich wach rief) machte sich die Unsicherheit des Textes besonders empfindlich; als jedoch der mit der Emendation betraute Archimandrit Dionysius des Sergiusklosters zur hl. Dreifaltigkeit einige Verbesserungen vornahm, wurde er 1618 auf einer Synode exkommuniciert, an den Pranger gestellt und eingekerkert, „weil er den Namen der hl. Dreifaltigkeit aus den Büchern gestrichen und

vom hl. Geist geleugnet habe, daß er Feuer sei." Gerade in den gedruckten Ausgaben der Meßbücher wurde das doppelte Halleluja an die Stelle des dreifachen gesetzt (1610) und die Vorschrift über das sich Bekreuzen mit zwei Fingern aufgenommen (1611), die Hauptgegenstände des spätern Streites. Sollte dadurch nur das auf russischem Boden Ueberlieferte gesichert werden, so war es auch die gleiche Absicht, jeder Neuerung zu begegnen und die volle Übereinstimmung mit dem von den griechischen Vätern Ueberkommenen aufrecht zu erhalten, wenn andererseits man nun bereits unter dem Einfluß Nikons den Archimandriten Arsenij Suchanow zu den Griechen sandte, damit er sich dort über die alte Form unterrichte. Als Patriarch hat dann Nikon mit der ihm eigenen Energie die Durchführung der Emendation der kultischen Bücher in Angriff genommen und sie durch Synoden der Jahre 1654–56 sanktionieren lassen (s. d. A. „Nikon" Bd XIV S. 88). Als Norm wurde festgestellt die von den griechischen und alten slavischen Büchern vertretene Form. Der allein widerstrebende Bischof Paul von Kolomna wurde abgesetzt, ausgepeitscht und starb, wie es scheint im Wahnsinn, in der Verbannung. Von Arsenij bei einer neuen Reise mitgebrachte griechische Handschriften förderten die Verbesserung, die anwesenden Patriarchen von Antiochien und Serbien stimmten zu, der von Konstantinopel legte in einem Schreiben die rechte und notwendige Gestalt der Liturgie dar, und in schneller Folge geschah die Drucklegung der wichtigsten liturgischen Bücher (a. a. O. S. 88). Für das Bewußtsein der russischen Kirche so einschneidende Reformen konnten aber nicht ohne Widerspruch bleiben. Er wurde von einer bei dem frühern Patriarchen Joseph einflußreichen Partei getragen, darunter die Protopopen Awwakum, Iwan Neronow, Daniel von Kostroma, Longinus von Murom u. a. Anfänglich noch in freundschaftlicher Beziehung zu Nikon, dann ihm entfremdet, denunzierte, als Longinus von Nikon wegen angeblicher Schmähung der heiligen Bilder verurteilt worden, Neronow den Nikon wegen Beleidigung des Zaren, erreichte aber (1653) durch seine rücksichtslose Schroffheit nur seine eigene Verschickung in ein Kloster; das Gleiche widerfuhr Daniel und Longinus, Awwakum wurde nach Tobolsk verbannt. Exiliert erhoben aber Awwakum und Neronow Anklagen gegen die Nikonsche Häresie wegen der Bekreuzung mit drei Fingern; der letztere weilte zudem seit 1655 unter dem Schutz des zarischen Beichtvaters Stephan heimlich wieder in Moskau und wurde dann Mönch. Die Synode von 1656 aber sprach das Anathema über die Anhänger der alten Formen aus. Doch fand Neronow auf Grund seiner Unterwerfung 1657 wieder Annahme, und selbst der Gebrauch der alten Bücher wurde ihm persönlich darauf hin durch Nikon gestattet. Während des langjährigen Konflikts zwischen dem Patriarchen und dem Zaren und dem dadurch herbeigeführten thatsächlichen kirchlichen Interregnum seit 1658 erstarkte jedoch die Opposition — auch Awwakum durfte aus Sibirien nach Moskau zurückkehren und gewann Einfluß selbst am Hof —, und auch die Entscheidung der Synode von 1666 und 1667, die zwar Nikon verurteilte, aber seine Reform bestätigte und das über deren Gegner schon 1656 ausgesprochene Anathema auf das Feierlichste wiederholte und ihre Wortführer Awwakum, Lazarus, Feodor u. a. einkerkerte, konnte dann den Frieden nicht mehr herstellen. Vielmehr wurde diese Synode der Ausgangspunkt des noch heute andauernden großen Schismas in der russischen Kirche. „Wir dürfen nichts verändern oder hinzufügen, so wie die früheren Frommen wollen auch wir selig werden; Christus hat seiner Kirche Unveränderlichkeit zugesagt", das war der Grundgedanke der Opposition (Smirn., Gesch. d. r. R. S. 61f.); Neurom ist wie Altrom abgewichen. Im Norden bildete das Solowetzkische Kloster im Weißen Meer den Mittelpunkt des Widerstandes. Erst nach siebenjähriger Belagerung wurde es 1676 durch Verrat erobert und mehr als 400 seiner Insassen zu Tode gemartert (vgl. Simeon Denissow, Geschichte der Solowetzkischen Märtyrer, Suprasl 1788; mir unbekannt). 1681 erlitten Awwakum, dessen berühmte Selbstbiographie seinen feurigen unbeugsamen Charakter erkennen läßt (er wünschte an den Nikonianern thun zu können wie Elias an den Baalspfaffen, Smirn. S. 87), Lazarus und Feodor den Tod auf dem Scheiterhaufen. In dem Strelitzenaufstand des Jahres 1682 aber verhinderte nur das ebenso entschlossene wie kluge Vorgehen der Regentin, der Zarewna Sophia, die die zarischen Keller öffnen ließ, den Sieg des „alten Glaubens"; sein Sprecher Nikita, 1667 auf seinen Widerruf hin begnadigt, wurde öffentlich hingerichtet.

Unterdrückt war dadurch der „alte Glaube", „durch den alle russischen Wunderthäter selig geworden", keineswegs. Hatte man schon früher für das Jahr 1666 die Erscheinung des Antichristen befürchtet, so schien sich dies jetzt offenkundig bestätigt zu haben. Schon griff man zu dem Mittel der Selbstverbrennung und Selbstaushungerung, um dem Antichristen zu entgehen. Als die wesentlichen Irrtümer der „neuen Lehre des Antichrists"

wurden geltend gemacht: die Bekreuzung mit drei Fingern statt mit zweien (dies das eigentliche Schibboleth), die Aussprache Jisus statt Jsus, das dreifache statt des zweifachen Halleluja bei der Messe, das vierarmige statt des achtarmigen Kreuzes, der Vollzug der Liturgie mit sieben statt mit fünf Prosphoren, der Umzug nicht nach dem scheinbaren Lauf der Sonne und das Fehlen von „des wahrhaftigen" (st. „des Herrn") bei dem Bekenntnis zum heiligen Geist im Symbol, das Gebet „J. Chr. unser Gott" statt „J. Chr. Gottes Sohn" Es sind später noch zahlreiche weitere Irrtümer der Staatskirche vorgeworfen worden; namentlich wurden alle Neuerungen Peters d. Gr. und das ganze Eindringen abendländischen Wesens als antichristlich beurteilt. Innerhalb des Schismas aber führte das Aussterben der vor der Lösung von der Staatskirche geweihten Priester zur Spaltung in die Priesterlichen, die Popowschtschina, und die Priesterlosen, die Bespopowschtschina. Denn bei dem Fehlen eines eigenen Bischofs mußte man nun entweder alle sakramentlichen Handlungen von priesterlichen Überläufern aus der Staatskirche vollziehen lassen oder ganz auf die Sakramente verzichten, abgesehen von der Taufe, die zur Not ja auch von einem Laien verwaltet werden konnte. Die Priesterlichen als die minder Radikalen brachten es leichter zu einer Gemeindebildung und Konstituierung als Kirche. Ihre hervorragendste Niederlassung wurde zu Ende des 17. Jahrhunderts die auf der Insel Wetka in einem der Nebenflüsse des Dnepr, im heutigen Gouv. Mohilew (auf polnischem Gebiet); daher die Verspottung des Altritualismus als Wetkascher Glaube. Hier wurde 1695 durch Vollzug der Eucharistie auf einem vornikonischen Antimension die Kirche „zum Schutz der Gottesgebärerin" geweiht. Die Leitung des Altritualismus konzentrierte sich hier, über 30000 Altgläubige siedelten sich hier an; aber durch einen Überfall mitten im Frieden 1735 wurden sie fortgeschleppt, ihre Siedeleien verbrannt. Und als diese und die Kirche wieder erstanden, gegen 1200 Mönche und zahlreiche Nonnen sich in dem Doppelkloster sammelten, wiederholte sich 1764 der Überfall aufs neue; 20000 Altritualisten sollen zumeist nach Sibirien verschickt worden sein. Starodubje im Tschernigowschen Gouvernement trat jetzt an die Stelle von Wetka. Noch vor diesem hatten die Kerschenezschen Skiten im Nischnij-Novgorodschen eine leitende Stellung gewonnen (hier spielt der Roman von Petscherskij-Meljnikow, In den Wäldern, deutsch Berlin 1878, der einen interessanten Einblick in das Leben der Altgläubigen um 1850 gewährt); unter ihnen aber kam es zu allerlei Spaltungen. Am Don wurde durch einen Priester Hiob und den Abt Dositheus der priesterliche Raskol ausgebreitet. Seit 1771 ward der Rogoschskij-Friedhof zu Moskau, wo sie während einer Pest die Erlaubnis erhielten, eine Begräbnisstätte und ein Spital für ihre Glaubensgenossen zu errichten, der religiöse Mittelpunkt der Popowzen, wie gleichzeitig der Preobraschenskij-Friedhof für die Popenlosen; diese Friedhöfe, „zugleich Kloster, Seminar und Handelskammer, Konsistorium und Börse" (Ler.-Beaul. S. 386). Unter Nikolaus I. wurde jedoch das Vermögen dieser Friedhöfe mit Beschlag belegt und die Pforten der Ikonostase (die Thüren zu den Altären) verriegelt; erst 1880 sind diese Siegel wieder gelöst worden. Auf einer altgläubigen Synode zu Rogoschskij 1779 kam es zu einer Spaltung wegen der Neusalbung der zum Schisma übertretenden Priester, deren Folge u. a. die Übertragung des Ansehens von Starodubje auf die Skiten und die Kirche von Irgis im Saratowschen Gouvernement war. Eine eigene Hierarchie gewannen die seit 1832 durch das Verbot fernerhin Popenüberläufer aufzunehmen bedrängten Altgläubigen durch einen abgesetzten bosnischen Metropoliten, der 1846 in einem Kloster zu Belokriniza in der Bukowina seinen Sitz als Metropolit nahm und, anerkannt von den Ältesten zu Rogoschskij, Bischöfe weihte; freilich konnten diese zunächst in Rußland nur im Verborgenen ihres Amtes walten, und auch gegen Ende der Regierung Alexanders waren alle altgläubigen Bischöfe eingekerkert. Ein 1862 zu Rogoschskij gehaltenes Konzil (vgl. Smirn. S. 160) rief durch sein Entgegenkommen gegen die Staatskirche in einem „Rundschreiben" einen Zwiespalt im eigenen Lager hervor. Daher zerfallen die Priesterlichen jetzt in solche, die sich nach wie vor mit Überläufern von der Staatskirche behelfen, in solche, die den Metropoliten von Belokriniza, aber nicht das Rundschreiben anerkennen, und in Anhänger auch dieses Erlasses. Hatten früher Laien die thatsächliche Leitung in den Händen, so scheint dies unter dem Einfluß der neuerstandenen Hierarchie anders werden zu wollen; doch überwachen geistliche Räte den Klerus.

Wie die Stellung zum Rundschreiben von 1862 und zur Bereitung eines heiligen Myrons zur Firmung, so haben auch andere Fragen wiederholt die Einheit der Popowschtschina gestört: so die nach der Neutaufe Übertretender, speziell der konvertierten Priester (sie geschah bei diesen zur Aufrechterhaltung ihres priesterlichen Charakters in den priester-

lichen Gewändern), ferner über die rechte Weise das Rauchfaß zu schwingen, über die Beschaffung des Abendmahlsbrotes, über die Selbstverbrennung und den Hungertod „für den Glauben" — Einen Teil der Priesterlichen gelang es der Staatskirche mit sich wieder zu unieren, die sog. Edinowerzen, Einsgläubigen, indem der Synod 1800 gestattete, daß Popen nach den alten Riten amtieren durften. Diese Edinowerzen haben auch staatlich anerkannte Klöster. Den 1667 über die Anhänger des Schismas ausgesprochenen Bannfluch hat der Synod zurückgenommen und 1886 erklärt, daß nicht die alten Riten und Texte an sich verworfen seien, sondern nur sofern sie ein Symbol häretischer Deutungen sind. Doch durften bis vor kurzem die Orthodoxen sich der Popen der Edinowerzen nicht bedienen, und eine selbstständige Hierarchie ward diesen nicht ermöglicht. Ihre Zahl wird kaum eine Million übersteigen; sie besaßen 1886 nur 244 oft schlecht besuchte Kirchen.

Viel radikaler als die Priesterlichen haben die Popenlosen — etwa 2 bis 3 Millionen — sich entwickelt und ungleich stärker sich zersplittert. Ihren Hauptsitz hatten und haben sie zwischen den großen Seen und dem Weißen Meer (daher ihr Name Meeranwohner, Pomorjane). Mußte man dort bei der dünnen Bevölkerung, den wenigen Kirchen sich schon vielfach notgedrungen ohne Priester behelfen, so war für den prinzipiellen Verzicht auf solche bereits der Boden bereitet. Als es dann vornikonische Priester nicht mehr gab, die Kette der Gnaden zerrissen war, erklärte man übereinstimmend mit den Grundsätzen eines Awwakum und Feodor, jetzt sei die Zeit des Antichristen, in der die Sakramente außer der Taufe aufgehört. Statt geweihte Priester hatte man nur noch Älteste und Vorleser, die die Schrift lesen und erklären, die taufen und die Beichte hören; an die Stelle des Abendmahlsempfanges tritt das Verlangen danach, die anderen Sakramente sind entbehrlich. Im übrigen bewahrte man durchaus den Charakter der Frömmigkeit, die man überkommen hatte. Auch die Popenlosen beobachten die Fasten, verehren die Bilder und Reliquien, machen hundert und zweihundert Verbeugungen und Bekreuzungen hintereinander: „ein Neophyte muß sich 6 Wochen lang täglich 2000mal verbeugen, und sich dabei, bei jeden 100 Verbeugungen, noch 20mal auf die Erde werfen (Ler.-Beaul. S. 407). Tabak, Zucker, die Kartoffeln und einzelne Speisen (z. B. der Hase) werden verabscheut. Lang und heftig ist unter ihnen darüber gestritten worden, welche Buchstaben über dem Haupt des Gekreuzigten anzubringen seien, indem ein Teil nur ICXC dulden wollte. Die Weise der Erteilung der Taufe führte zu vielen Spaltungen. Eine gewisse Organisation der Pomorjanen setzten die Brüder Andrej und Semeon Denissow seit 1691 ins Werk. Die von ihnen begründeten Klöster am Fluß Wyk bildeten für lange das Centrum der Popenlosen. Seit Peter d. Gr. erlangten diese Niederlassungen eine gewisse Duldung. Aber als ein Teil 1738 aus politischen Rücksichten bereit war, die Fürbitte für den Zaren und sein Haus in ihr Gebet aufzunehmen, lehnte sich die Mehrzahl dagegen auf, besonders Philipp, der Begründer der Philipowzen, und die Gruppe der Theodosianer kündigte die Gemeinschaft. Diese verboten auch mit den Orthodoxen, „den Juden", zu essen oder zu trinken; auch das auf dem Markt Gekaufte mußte vor dem Gebrauch durch bestimmte Formeln gereinigt werden. Sie gewannen 1771 durch den Kaufmann Kowylin einen Mittelpunkt in dem Preobraschenskij Friedhof in Moskau. Unter Nikolaus I. aber ward ihnen die Kirche daselbst genommen, wie die Klöster am Wyk geschlossen. — Die größte Schwierigkeit bereitete den Popenlosen die Frage der Ehe. Der mönchsartige Charakter des Zusammenlebens ließ sich nicht auf die Dauer erhalten. So verzichteten die einen nur auf die priesterliche Einsegnung der Ehe, die anderen lehnten ihre Unauflöslichkeit ab, noch andere wollten überhaupt keine Ehe dulden; „Verheirateter, laß dich scheiden, Lediger, heirate nicht" gaben die Theodosianer als Losung aus. Verfielen damit die Popenlosen noch nicht ohne weiteres der Zuchtlosigkeit, so stehen sie doch hinsichtlich des ehelichen Lebens hinter den Orthodoxen zurück. Durchführen ließ sich die Beseitigung der Ehe nicht; die sog. Nowoschennye, Neuvermählten, ließen sich von den Popen der Staatskirche trauen und thaten dann dafür Buße. Strenger als die Theodosianer suchen die Philipowzen die Prinzipien des Raskol durchzuführen; wie ihr Begründer 1743 gethan, so sind auch sie stets bereit, zur Selbstverbrennung zu schreiten. Noch konsequenter sind die aus ihnen hervorgegangenen „Pilgrime" (Stranniki) oder „Fliehenden" (Beguny), seit Ende des 18. Jahrhunderts. Um Ernst zu machen mit Mt 10, 37 f., verlassen sie Haus und Heimat, verzichten auf gesetzliche Ehe und den Heimatschein mit dem Siegel des Antichrists und genießen keine Speise aus fremdem Gerät. Doch bildete sich neben den eigentlichen Wanderern mit der Zeit noch die Klasse der Herberger, mit dem Gelübde, erst bei nahendem Lebensende Wanderer zu werden; nur die erstere Klasse wird getauft, mit vom Himmel gefallenen Wasser. — Aus der Vernichtung der Hierarchie haben andere die

Konsequenz der Aufhebung der Sakramente und des gemeinsamen Gottesdienstes vollständig gezogen, die „Verneiner", Netowzy, die selbst wieder in verschiedene Formen sich gespalten haben (Smirn. S. 120 ff.). Die Kapitonen gebrauchen beim AM. statt des Weins Rosinen. Die Moltschalniki, die „Schweigenden", sind durch keine Folter zum Reden zu bringen. Die „Nichtbeter" wollen in dieser Zeit des „Weltwinters" seit 1667 nur noch von einem Herzensgebet etwas wissen, ja sie finden das Gebet im Widerspruch mit der Allwissenheit Gottes und deuten die ganze christliche Lehre allegorisch als Symbol (vgl. Gehring S. 203 f.). Welcher Art die Podpolniki sind, die nie an das Tageslicht kommen, vermag ich nicht zu sagen.

In den zuletzt genannten Erscheinungen berühren sich die vom Schisma des Jahres 1667 ausgegangenen Sektenbildungen, der Raskol im strengen Sinn, mit solchen die prinzipiell die orthodoxe Wertung der Sakramente ablehnen. Unter ihnen sind zunächst die äußerlich von der orthodoxen Kirche nicht getrennten, ja vielfach sich als ihre eifrigsten Glieder gebenden Mystiker, die „Gottesleute" zu nennen; ihre Bezeichnung Chlysty „Geißler" vielleicht aus Christy „Christuse" entstanden. Ohne Beziehung zur nikonischen Reform, gehen ihre Anfänge doch in die Zeit Alexejs zurück. In feurigem Wagen soll im Jahre 1645 Gott der Vater herniedergefahren sein auf den Berg Gorodin im Gouvernement Wladimir und in dem Bauern Daniel Philippow aus dem Gouvernement Kostroma Wohnung gemacht haben; dieser habe sich in dem Bauern Iwan Suslow seinen Sohn, Christus, erkoren, der eine „Gottesgebärerin" und zwölf Apostel zu sich nahm. Von Alexej zweimal gekreuzigt und alsdann noch geschunden, soll Suslow wieder auferstanden und den Seinen erschienen sein; er starb erst 1716. Sein von ihm erwählter Nachfolger Prokopij Lupkin und dessen Weib Akulina genossen ebenso die höchste Verehrung. An Christusen hat es auch später den Chlysten nicht gemangelt, namentlich in Peter III. erblickten sie einen solchen. „Jede Generation, ja jede Gemeinde hat ihren eigenen Heiland in Fleisch und Blut aufzuweisen." Jeder soll streben durch Unterdrückung des vom Bösen stammenden Fleisches, durch andauerndes Gebet und Verzicht auf alle Regung des eigenen Willens, kurz durch Überwindung auch alles Seelischen, ein Christus oder eine Gottesmutter zu werden. Den „Schiffen", in welche die Chlysten sich gliedern, steht ein Prophet oder Engel vor, neben ihm die Prophetin, das „Mütterchen", die „Gottesgebärerin" (vgl. über die Prophetin Anna Romanowna Selitwanow bei K. Graß a. a. O. S. 19 f.); die Aussprüche dieser Propheten sind Gesetz für ihre Gemeinden, selbst wenn sie der landläufigen Moral zu widersprechen scheinen. Die 12 Gebote des „Zebaoth" Danila Philippow stehen noch heute in Geltung, darunter die Forderung der Enthaltung von berauschenden Getränken und von fleischlicher Sünde und der Ehe, vor allem der Glaube an den heil. Geist d. h. die Hingabe an seine völlige Herrschaft. Die Geistestaufe ist die wesentliche, das Abendmahl wird mit zerstoßener Osterprosphore und mit Epiphaniaswasser gefeiert. Bei ihren Andachtsübungen (radenija genannt) bilden Tanz und Gesang Hauptstücke. Zuerst drehen sie sich unter Singen und Seufzen im Kreise herum, die Männer in der Mitte, die Frauen nach außen zu. Dann, wenn die Erregung ihren Gipfelpunkt erreicht hat, durchbrechen sie das heilige Rund. Dabei giebt es bei den Chlysty wie bei den Derwischen Leute, die in diesen heiligen Übungen eine so große Geschicklichkeit erlangt haben, daß sie bei der Schnelligkeit der von ihnen ausgeführten drehenden Bewegung ganz bewegungslos erscheinen. Sie hören mit dem Drehen erst auf, wenn sie vor Erschöpfung niedersinken. Aus ihrem Mund dringen abgerissene Seufzer"; den niederrinnenden Schweiß vergleichen sie mit dem des Erlösers und das Auf- und Abwiegen ihrer ausgebreiteten Arme mit dem Flügelschlag der Engel (Lex.-Beaul. S. 439 f.). In ihrer Verzückung verlieren sie oft vollständig jedes Bewußtsein. Ihre dann folgenden Weissagungen sind „abgerissene, oft unfaßbare Sätze, unzusammenhängende und unverständliche Worte", so daß „ihre Propheten ihre Weissagungen meist selbst nicht verstehen, ja sich ihrer manchmal gar nicht mehr erinnern können (ebd.). Die besonders zu solchen Verzückungen hinneigenden Frauen gewinnen die Stellung von „heiligen Jungfrauen" Wegen des inwohnenden Geistes bringt man es bis zur gegenseitigen Anbetung als „Heilande" und „Gottesmütter" Daß es an innigem Empfinden nicht fehlt, zeigen die Lieder der Chlysten, die den besten Einblick in ihre Frömmigkeit gewähren (vgl. Pfizmeyer, Denkschriften WA 35, 193 ff.). Als Chlystendichter werden Dubowitzkij und Labsin genannt. Eine besondere Anziehungskraft aber übt die unbedingte Pflicht des Geheimhaltens aus. Namentlich unter Mönchen und Nonnen haben die Chlysten Eingang gefunden; so zeitweilig in dem berühmten Jungfrauenkloster in Moskau. Jene gebildeten Mystiker des Petersburger Michailowpalais, zu denen u. a. der Kultusminister Alexanders I. Fürst Ga-

lizin Beziehungen unterhielt, dürften mehr auf abendländische Einwirkungen zurückgehen (gegen Gehring S. 155). — Den Chlysten werden alle jene sittlichen Verirrungen nachgesagt, die schon im Altertum gegen mystisch asketische Sekten erhoben worden sind; weitaus das Meiste m. E. sicher ohne Grund. Aber bei ihrer Verwechslung physischer Erregung mit religiöser Andacht, ihrer fast abgöttischen Verehrung für ihre Heilande und Propheten (vgl. Seliwanow bei K. Graß a. a. O. S. 20 f.) kann ein Umschlag des theoretischen Asketismus in fleischliche Ausschweifungen in manchen Chlystengemeinden nicht befremden; man suchte etwa so der Verachtung des Fleisches Ausdruck zu geben oder die Fleischessünde als Mittel gegen die geistliche Hoffart zu brauchen (Pfizmeyer SWA 104 S. 125 ff.). Ob die „Springer", Skakuny, den Chlysten zuzuzählen oder vielmehr abendländischen Ursprungs sind, und in wie weit die gegen sie erhobenen Anklagen wegen sittlicher Vergehungen auf Wahrheit beruhen, steht dahin. Die Springer oder Chlysten im Gouv. Smolensk freilich scheinen sich völlig wollüstigem Treiben hingegeben zu haben.

Aus dem Chlystentum ist die Sekte der Skopzen, der Selbstverstümmler, hervorgegangen. Ihr Stifter, genannt Seliwanow — sein eigentlicher Name ist unbekannt — und zuerst 1770 nachzuweisen, erklärte sich ebenso für einen Sohn Gottes wie für Peter III. Nach Sibirien verbannt, durfte er unter Kaiser Paul zurückkehren, wurde aber in ein Irrenhaus eingesperrt; aus diesem unter Alexander I. befreit, genoß er in Petersburg als Leiter des „königlischen Schiffs" von seinen Anhängern göttliche Ehren, ward aber 1820 in ein Kloster zu Susdal eingesperrt, wo er hundertjährig 1832 gestorben ist. Seine Lehre ist eine Weiterführung und Reform des Chlystentums, dessen Prophetinnen Akulina Iwanowna und besonders Anna Romanowna ihn unterstützten. Im Gegensatz zu der Zuchtlosigkeit mancher Chlysten ward ihm Mt 19, 12. 18, 8. 9 zum Losungswort. Man unterscheidet dabei zwischen dem „königlichen Siegel" und der unvollständigen Verstümmelung, der „zweiten Reinheit"; die Frauen unterliegen zumeist der Amputation der Brüste. Manche werden „weiße Tauben", „reine Geister" erst, nachdem sie Kinder gezeugt; andere Skopzen sind nominell verheiratet. Eine stete Wiederholung der Menschwerdung Gottes wie bei den Chlysten wird nicht gelehrt. Nur Seliwanow wird als Offenbarung Gottes gefeiert; er ist der vollkommene Erlöser geworden, als er durch seine Verstümmelung und seine Leiden sein Blut für die Seinen vergoß, die ihn nun nachzuahmen haben; doch habe schon Christus die Selbstverstümmelung als geheime Lehre gelehrt. Wie bei den Chlysten besteht die Einteilung in „Schiffe" und der Grundsatz, die Zugehörigkeit zur Sekte zu verleugnen. Die Skopzen üben eifrig Propaganda — mitunter mit List und Gewalt — um die Zahl der 144000 Jungfrauen (Apk 14, 1. 4) vollzumachen, damit das Milennium der Heiligen eintreten kann. Namentlich unter den Wechslern sind ihre Anhänger verbreitet, Millionäre unter diesen nicht selten. Zahlreiche Verschickungen haben das Skopzentum nicht zu unterdrücken vermocht. Ler.-Beaulieu berechnet die Zahl der Skopzen auf 2—3000. Manche sind nach Rumänien ausgewandert, wo man sie gelegentlich als „Lipowaner" mit den Altgläubigen verwechselt.

Den Gegensatz gegen das Cerimonienwesen der orthodoxen Kirche verkörpern die Molokanen (spr. Malakanen) und Duchoborzen (Pneumatomachen), wegen ihrer Verflüchtigung der Sakramente im russischen offiziellen Sprachgebrauch als rationalistische Sekten bezeichnet. Von dem ganzen reichlichen Cerimoniell, einem besondern Priestertum, der Bilderverehrung wollen sie nichts wissen. Ihr Grundgedanke ist der der Anbetung Gottes im Geist, und daß das Menschenherz der allein wahre Tempel Gottes ist. Daher lehren sie statt der Wassertaufe die Geistestaufe, statt der priesterlichen Beichte die innere Umkehr und Beichte vor jedem Bruder, als rechte Abendmahlsfeier das Sinnen über die Worte Christi. Die Ehe, nur gesegnet von den Eltern, beruht auf der Liebe der Ehegatten. — Über die Anfänge der Molokanen wissen wir nichts. Ihr Zurückführung auf den 1555 zu Moskau verurteilten Baschkin scheint mir unberechtigt; für ganz sicher wage ich bislang selbst die auf den um 1713 wegen calvinistischer Anschauungen verfolgten moskauschen Arzt Dimitrij Tweretinow (Gehring S. 176 f.) nicht zu halten. Der Name Molokane wird 1765 offiziell erwähnt. Er scheint ihnen daher vom Volk gegeben worden zu sein, weil sie noch in Fastenwochen Milch (moloko, spr. malako) trinken, nicht wegen des milchfarbenen Flusses der Molotschna, an dem sie sich erst um 1800 niederließen. Sie selbst nennen sich die „wahrhaft geistlichen Christen". Sie gründen sich prinzipiell durchaus auf die Schrift, nur mit geistlicher Erklärung, denn der Buchstabe töte; wie für sie auch die rechte Taufe durch das „lebendige Wasser des Worts" geschieht, und sie in Betreff des Abendmahls betonen, daß das Fleisch kein nütze sei. Doch wird von ihnen das Historische im Evangelium nicht verworfen, ja sie lassen wohl auch

die kirchliche Kultusform als Buchstaben gelten. In der Ablehnung des Genusses von Schweinefleisch zeigen sie sich wiederum sehr an den Buchstaben gebunden. Bei dem Unbestimmten in ihren Lehren (vgl. Wallace I, 347) giebt es weitgehende Differenzen in ihrer Mitte. Zu ihren Leitern wählen sie solche, die durch Wandel hervorleuchten, einen Presbyter und zwei Gehilfen. Ihre Versammlungen halten sie in Privathäusern. „Sie singen geistliche Lieder, beten, lesen in der Bibel und halten vertrauliche Gespräche über religiöse Dinge“ (Wall. I, 348). Innerhalb der Gemeinde wird strenge Sittenzucht geübt. Die Nüchternheit, Sittenreinheit, Ehrlichkeit der Molokanen ist mir auch von ihren Gegnern stets bestätigt worden. Untereinander sind sie immer zur Hilfe bereit. An kommunistischen Versuchen hat es dabei nicht gefehlt. So machte 1825 ein gewisser Popow im Gouv. Samara den gesamten Besitz der molokanischen Dorfgemeinde zu einem gemeinsamen, nur mit Arbeitergruppen unter männlichen und weiblichen Ordnern, die die Arbeit in Feld, Haus, Küche zu überwachen hätten. — Auch theokratischen Neigungen sind vorhanden: Gott allein soll die Herrschaft haben und die Liebe untereinander regieren. Die weltliche Obrigkeit hat im Grunde nur für die Weltkinder Geltung. Daher ist von manchen Molokanen gelegentlich die Steuerzahlung, häufiger die Stellung zum Militär (wie auch der Eid) verweigert worden. Aber trotz dieser theoretischen Abneigung gegen die monarchische Verfassung Gesetze, Behörden und Klassenunterschiede haben die Molokanen sich doch praktisch stets als loyale und friedliche Unterthanen bewährt. Zu Anfang der Regierung Alexander III. erwartete man daher in slawophilen Kreisen von ihnen die Neugeburt des russischen Volkes; doch schlug diese Stimmung bald wieder um. Der Baptismus und Stundismus haben unter den Molokanen in großem Umfang Eingang gefunden (vgl. Die Ursprünge des Stundismus S. 24 ff.), mit Spaltungen, aber auch Neubelebung im Gefolge.

Das ursprüngliche Verhältnis der Molokanen zu den Duchoborzen läßt sich nicht mehr bestimmen. Betonen die ersteren die Schrift, so die Duchoborzen, vielleicht nicht ohne Zusammenhang mit den Bogomilen, das innere Licht. Sie werten und brauchen die Schrift, aber „das Wort des Lebens haben die geistigen Christen in ihrem Herzen.“ Auch die biblische und kirchliche Lehre wird von ihnen umgedeutet (vgl. ihr 1828 eingereichtes Bekenntnis bei Gehring S. 195 ff.). Dualistisch wird der Leib auf einen Fall der ihrem Wesen nach Gott ebenbürtigen Seele zurückgeführt. Seit Adams Fall ist er (jedoch nicht durch Erbsünde, sondern auf Grund der Verschuldung des Einzelnen) der sinnlichen Verführung unterworfen. Die Erlösung soll den Menschen zum Urbild wiederbringen. Die Menschwerdung Gottes ist aber kein einmaliges Ereignis, sondern geschieht fort und fort in den Gläubigen. Daher konnte das Duchoborzenhaupt Iwan Kapustin erklären, daß sein Vorgänger Sylvan Kolesnikow wirklich Jesus Christus gewesen und daß jetzt er selbst es sei (vgl. Gehring S. 201). Im gewissem Sinn ist jeder wahre Duchoborze Gott durch den ihm einwohnenden Geist. Jener Kolesnikow trat 1780 im südrussischen Gouv. Jekaterinoslaw auf; Kapustin verstand es, die einzelnen Duchoborzengemeinden zu einer Einheit zusammenzuschließen; er starb 1820. Nach zeitweiliger Bedrückung unter Paul I., fanden die Duchoborzen unter Alexander I. Duldung (vgl. den Erlaß v. 9. Dez. 1816 bei Lenz S. 26 ff. und Gehring S. 233 f.). Um so härter traf sie unter Nikolaus I. 1841 ff. ihre Verbannung in den Kaukasus. Die Verweigerung des Kriegsdienstes im Jahre 1895 führte zu weiterer Verbannung in Fiebergegenden und harter Verfolgung (vgl. „Christenverfolgung in Rußland“ S. 4 ff.). Ein Teil wanderte seit 1898 nach Nordamerika (andere nach Cypern) aus und hat dort sich zu dem thörichtsten Treiben in Erwartung der Wiederkunft Christi hinreißen lassen.

Zu den Molokanen rechnet Kostomarow (bei Pech S. 206 ff.) auch die Subotniki, Sabbater, die den Sonnabend statt dem Sonntag feiern, sich beschneiden lassen und die Speisegesetze beobachten (vgl. auch Gehring S. 198). An einen geschichtlichen Zusammenhang mit der sog. „Judensekte“ des 15. Jahrhunderts ist nicht zu denken.

Es würde zu weit führen, auf die verschiedenen kleineren mystisch-rationalistischen Sekten einzugehen: die Seufzenden, die Schaloputen (geistliche Brüder), die Christchen, die Namenlosen u. s. w. (vgl. Gerbel-Embach S. 48 f.; Gehring S. 203 ff.). Die jüngste (etwa seit 1864) bedeutendere Erscheinung des russischen Sektentums ist der Stundismus. Schon der Name bekundet seinen Ursprung in der schwäbischen „Stunde“. Haben der Schotte Melville und der Syrer Kascha-Jagub Bedeutung für die durch ihn bezeichnete, zunächst südrussische Bewegung, so bilden doch seinen eigentlichen Ausgangspunkt die durch Pastor Bohnekämper in der deutschen Kolonie Rohrbach geleiteten, von Russen besuchten Stunden; russische Bauern wie Michael Ratuschnij, Balaban, Iwan Rjaboschapka haben

unter ihren Glaubensgenossen im pietistischen Sinn erbaulich zu wirken gesucht. Unter dem Einfluß des Baptismus nahm dann der Stundismus eine schärfer gegen die orthodoxe Wertung des Kultus, der Sakramente, der Bilder gerichtete Wendung; zugleich wurde er Gegenstand heftiger staatlicher Verfolgung, angeblich besonders wegen Preußentums! Inzwischen scheint sich auch die Lösung vom deutschen Baptismus vollzogen zu haben (vgl. Hefte z. Christ. Orient 5), ja unter dem Einfluß genuin russischer Mystiker hat sich innerhalb des Stundismus die den Chlysten verwandte Sekte der Malowantzen gebildet, die in dem Wagenbauern Kondrat Maljowany den „erstgeborenen Gottessohn und Heiland", in einem gewissen Tschekmarew seinen Verläufer verehrt. — Eine dem Stundismus gegenüber selbstständige evangelische Bewegung ist die an die Wirksamkeit des Lords Radstock und an W. A. Paschkow sich anschließende, insbesondere von Persönlichkeiten des hohen Adels getragene; Beziehungen zum Stundismus sind doch nicht ausgeblieben. Mußten ein Paschkow und Graf Korff Rußland verlassen, so hat die Glieder des Stundismus vielfach Verschickung und Mißhandlung betroffen.

Auf eine Angabe über die Zahl der russischen Sektierer ist am besten zu verzichten (vgl. V. Frank, Anhang III); die Angaben schwanken zwischen 3 und 15 Millionen.

Bonwetsch.

Ratherius von Verona, Bischof, gest. 974. — Litteratur: ASB VII, 478—487; Histoire literaire de la France VI, 339—383; Tiraboschi, Storia della letteratura italiana (1806) III, 222—224; Vogel, Ratherius von Verona und das 10. Jahrhundert, 1854, 2 Teile; Ebert, Allg. Geschichte der Litteratur des MAs. im Abendlande III, 373—383; Hauck, KG Deutschlands III, 285—297. — Quellen: Liutprand von Cremona, Antapodosis III, 42. 48—52. MG Script. III, 312. 314; Ruotger von Köln, Vita Brunonis c. 38. MG Script. IV, 269 sq.; Folkuin von Laubach, Gesta abbatum Lobiensium c. 19—24. 28. MG Script. IV, 63—65. 69 sq.; Sigebert von Gemblours, Chronica ad ann. 928. 932. 939. 954. 956. 974 MG Script. VI, 347—349. 352; derf., Liber de scriptoribus ecclesiasticis c. 127 MSL 160, 574. Weitere Quellenangaben bei Vogel a. a. O. II, 3—22. — Werke: Ratherii episcopi Veronensis opera nunc primum collecta, emendata et ineditis aucta. Curantibus Petro et Hieronymo fratribus Balleriniis. Veronae 1765. Abgedruckt in MSL 136. Sämtliche Schriften werden nach ihrer Entstehungszeit besprochen von Vogel a. a. O. II, 56—218.

Rather stammte aus einem edeln aber einflußlosen Geschlechte, seine Geburt fällt in die Zeit bald nach 887, seine Heimat war die Umgegend von Lüttich. Als Fünfjähriger bereits wurde er dem Kloster Laubach im Hennegau geweiht. Auch entsprach es nur der kirchlichen Regel, daß er dieses Gelübde seiner Eltern später durch eine schriftliche Erklärung, die er auf dem Altare zu Laubach niederlegte, feierlich zu dem seinigen machte. Die wissenschaftliche Atmosphäre des Klosters scheint es ihm angethan und ihm jenen Schritt lieb gemacht zu haben; denn der junge Mönch galt bereits frühzeitig als Gelehrter. Und doch war Rather weder zum Mönch noch zum Gelehrten geboren. Er hat es nie zu wissenschaftlicher Selbstständigkeit und Klarheit gebracht, und sein lautes rasches vielgeschäftiges Wesen wie seine forcierte Lustigkeit, mit der er das innere Unbefriedigtsein verdecken wollte, standen im scharfen Widerspruche zu der stetigen Art des Benediktiners. Vielmehr trat er in dem Streben nach kirchenpolitischer Bethätigung seinem ähnlich gearteten Abte nahe; ja er schloß sich ihm, als Hilduin nach einem erfolglosen Versuche, den Bischofstuhl von Lüttich zu erlangen, sich der Heimat müde 926 nach Italien wandte, in einem Anfluge von Abenteuerlust an. Beide hofften im Reiche König Hugos, Hilduins Vetter, eine glänzende Zukunft zu finden, brauchte doch der neue König zuverlässige Landsleute als Stützen seiner angefochtenen Stellung. Da Rather außerdem noch sittliche Strenge mit gelehrten Kenntnissen verband, so gewann er sich rasch die Achtung des Königs. Gleichwohl zögerte sich die Übertragung des Bistums Verona an Rather, die er sowohl wie die Diöcesanen wünschten, von Jahr zu Jahr hin. Rather sah sich genötigt, die Autorität Papst Johanns XI. in Anspruch zu nehmen, um auf den zaudernden König einzuwirken. Es scheint, daß der eifrige Mönch dem Könige für jenen wichtigen Posten zu selbstständig und eigenmächtig war. Nur die Hoffnung auf das baldige Ende des todkranken Mannes bewog Hugo ihm gegenüber sein Versprechen einzulösen und ihn 931 zum Bischof von Verona zu machen. Daß nach der Genesung Rathers das Verhältnis zwischen König und Bischof kein erfreuliches war, liegt auf der Hand. Aber auch in seiner Diöcese war Rather nicht glücklich. Man kam ihm um seines Eifers und seiner Frömmigkeit willen mit hohen Erwartungen entgegen, sah sich aber bald durch sein zelotisches Wesen, seine Hast, seine aufdringlichen Treibereien abgestoßen. Und obendrein steckte in diesem unruhigen Kopfe noch die Lust am Intriguieren. Daß Herzog Arnulf

der Böse von Bayern 935 plötzlich Verona überfiel, geschah im Einverständnisse mit dem Bischof; daß Rather nach Vertreibung Arnulfs diesen Hochverrat auf andere abzuwälzen suchte, war eine Perfidie, welche König Hugo leicht durchschaute. Rather wanderte als Gefangener nach Pavia in den Turm. In der Einsamkeit entstanden die Praeloquia. Es sind moralisierende Predigten, in der Weise der karolingischen Zeit noch stark vermischt mit fremdem Gut; Ermahnungen, Buß- und Bekehrungsreden, die der nach Thätigkeit lechzende Bischof an die verschiedenen Stände und Bevölkerungsklassen richtet. Auch der König wird dabei nicht ausgenommen, was natürlich den einsamen Redner zu Reflexionen über sein eigenes Schicksal veranlaßt, die gerade nicht von einem Verständnisse für seine Schuld zeugen; ebensowenig wie die Darstellung des lasterhaften Treibens der oberitalienischen Bischöfe frei von Übertreibung und Selbstgerechtigkeit ist. Rather mag dies selbst empfunden haben; er reifte, während er die Schrift vollendete: das bezeugt die Einleitung, die er dem abgeschlossenen Werke später vorsetzte. Erst 936 endete die schwere Haft. Aber von einer Rückkehr in das inzwischen wieder vergebene Bistum war natürlich nicht die Rede. Es war nur eine mildere Art von Gefangenschaft, wenn Rather dem Bischof Azo von Como unterstellt sich nicht einmal litterarisch bethätigen durfte. Um völlig frei zu werden, knüpfte er mit burgundischen Bischöfen an und floh schließlich 939 von Como nach der Provence. Damit schließt Rathers erster dreizehn Jahre umfassender Aufenthalt in Italien.

Der hilflose Flüchtling fand wohl überall Mitleiden, aber nirgends diejenige Unterstützung, die er um seiner bischöflichen Stellung willen forderte. Am meisten hoffte er dabei von seinen Praeloquia, die vorauslaufend ihm die Wege nach Deutschland bahnen sollten. Wenn der gelehrte Mann die weltlichen Wissenschaften, zu denen er doch immer wieder gern zurückkehrte, zwischendurch als minderwertig hinzustellen beliebte, so weiß man nicht, ob dies mehr seiner bizarren Unbeständigkeit oder dem zeitweiligen Vorherrschen der kirchenpolitischen Interessen auf Rechnung zu setzen ist. Denn als Hauslehrer eines jungen Provençalen schrieb er gerade damals sein Sparadorsum, eine später verloren gegangene Grammatik, die den Rücken des Schülers vor Schlägen schützen sollte. Daß sich in dieser Weise seine Verhältnisse gebessert hatten, mag ihm die Rückkehr in sein altes Kloster erleichtert haben. Eine Biographie des hl. Abtes von Laubach, des Bischofs Ursmar, die Umarbeitung einer stillosen Arbeit des 8. Jahrhunderts, sollte den letzten Rest von Mißstimmung bei den Klostergenossen beseitigen. Doch stellte sich bald heraus, daß Rather für das stille Leben des Mönches gründlich verdorben war. Er träumte in Laubach aufs neue von Macht und einflußreichem Wirken. Der Gedanke an das ihm entfremdete Verona, dem er sich fürs Leben verbunden wußte, ließ ihn nicht zur Ruhe kommen. Abermals hoffte er auf König Hugo, der auf Leute wie er angewiesen war. Ein Wink von dieser Seite genügte und Rather verließ das sichere Laubach zum zweitenmale 946, aber nur um von Hugos Gegner Berengar nahe bei Verona abgefangen zu werden. Gleichwohl erreichte er schon wenige Wochen später das heißersehnte Ziel. Nicht weil er des Amtes für würdig galt, sondern weil und sofern es in die politische Konjunktur hineinpaßte, ließ man ihn den Stuhl des hl. Zeno abermals besteigen. Für seine Wirksamkeit mußte diese Einführung verhängnisvoll werden. Dieser zweite Aufenthalt im Süden hat denn auch nicht länger als zwei Jahre gedauert. Es war eine Zeit des Jammers. Rather gewann über den Klerus keine Autorität mehr; sein Treubruch, seine Demütigungen hingen ihm an. Das steigerte seine Heftigkeit und lähmte zugleich das kirchliche Leben in der Diöcese. Die Verhältnisse wurden unhaltbar, so daß der König ihn schließlich 948 geradezu aus der Stadt wies. Rather folgte sofort und floh abermals in Todesangst über die Alpen, ohne irgendwo länger als ein paar Tage Rast zu machen.

Eine zweite Rückkehr nach Laubach scheint ihm ziemlich peinlich gewesen zu sein; er schiebt sich deshalb von Bischofssitz zu Bischofssitz weiter, in der vergeblichen Hoffnung, in Sachsen am Musenhofe Ottos I. Verwendung und Anerkennung zu finden. Dabei beherrscht ihn dauernd der Gedanke an das verlorene Verona. Jede Unternehmung ist ihm recht, von der er sich in dieser Richtung Erfolg verspricht. So schließt er sich dem verfehlten Zuge an, den Ottos I. Sohn, der Herzog Liudolf von Schwaben, gegen Italien unternahm. Aber weder dieser noch Otto selbst konnte und wollte ihm helfen, da es die politische Rücksicht verbot. So blieb Rather nichts anderes übrig, als abermals die Stätte seiner Mißerfolge zu verlassen und zerknirscht in das heimische Laubach zurückzukehren. Indessen wurde ihm dieser Schritt dadurch erschwert, daß alle Welt seine durch Otto ihm zu teil gewordene Ablehnung als eine verdiente Strafe bezeichnete. Empört darüber

appellierte Rather jetzt in drei Briefen an den Papst Agapet, an die Bischöfe von Italien, Frankreich und Deutschland und an alle Gläubigen. Das Vorgehen war wieder so planlos und widerspruchsvoll wie möglich und hatte deshalb nicht den geringsten Erfolg. Aber auch in Laubach hielt es ihn nicht lange. Rather brauchte Unruhe und Wechsel, die klösterliche Einförmigkeit drückte ihn. Und gern benutzte er die erste Gelegenheit, um ihr wieder zu entfliehen. Jetzt endlich wurde ihm ein alter Wunsch erfüllt. Durch Erzbischof Ruotbert von Trier und Ottos Bruder Bruno wurde er 952 als Gelehrter an den königlichen Hof gezogen. Seine Talente und Tugenden kamen wieder zur Geltung; er bereicherte seine eigenen Kenntnisse und durfte selbst einem Manne wie Bruno davon abgeben. Da in dieser ihm angemessenen Wirksamkeit seine Charakterfehler kaum hervortraten, so machte sein Wesen einen harmonischen, Vertrauen erweckenden Eindruck. Doch nur zu seinem Unglück, denn den darauf gebauten Hoffnungen und Plänen Ottos erwies er sich wieder als nicht gewachsen. Um sich nämlich das durch die Empörung der Herzoge Konrad und Liudolf gefährdete Lothringen zu sichern, übergab Otto das Erzbistum Köln an seinen Bruder Bruno, das Bistum Lüttich an Rather. Damit war die heimische Diöcese und das eigene Kloster dem einst treulos Geflohenen unterstellt. Aber auch dieses unverhoffte große Glück hat Rather nicht zwei Jahre lang genossen. Denn obwohl Kind des Landes galt er um der Art seiner Einsetzung willen als Eindringling, und Rather besaß weder Klugheit noch Kraft, um den Widerstrebenden mit Geschick zu begegnen. Er blieb der alte schroffe Tadler und energielose Grübler, der schließlich nur Feinde hatte. Ihnen wurde es leicht, den Haltlosen zu beseitigen und für Lüttich einen neuen Bischof durchzusetzen. Doch Rather war nicht gewillt, in die ihm angesonnene Abfindung einzuwilligen; er rechtfertigte dieses sein Widerstreben in einer **Conclusio deliberativa** mit geistlichen Motiven. Dann schrieb er sich in Mainz seinen Ärger von der Seele, indem er zwanzig verschiedene Briefe und Aufsätze aus früheren Jahren zu einer zweiten Sammlung in der Art der **Praeloquia** zusammenarbeitete, um gegen den Verlust von Verona und Lüttich zu protestieren. Es lag Wahnsinn in dieser litterarischen Prozeßfröhlichkeit zu kriegerischer Zeit nach Ansicht aller, und **Phrenesis** nannte Rather die Sammlung selbst in bitterer Ironie. Nur mit Mühe konnte ihn der Erzbischof von Mainz davon überzeugen, daß er durch dieses litterarische Ungestüm sich auch die letzte Hoffnung verscherze. Er stellte endlich den Kampf ein und ließ sich 955 mit dem kleinen Kloster Alna, einer Pertinenz von Laubach, abfinden. Er war geradezu stolz darauf, daß er in diese Demütigung eingewilligt hatte, er schwelgte in Erniedrigung und in den Pflichten des klösterlichen Standes; aber er regierte auch in seinem kleinen Reiche mit Wonne. Gleichzeitig freilich regten sich die Reflexionen. Bin ich würdig das Abendmahl zu empfangen? Dieser quälende Gedanke wurde der Anlaß zu seinem **Excerptum ex dialogo confessionali**, einer Selbstschau in der Fastenzeit. Dieselbe fesselt durch die Persönlichkeit eines Mannes, der den Mut hat, seinen Gedanken bis auf den Grund zu gehen, und sie läßt doch zugleich unbefriedigt, weil der, welcher hier grübelt und beichtet, schließlich keine Ruhe findet weder als Kleriker noch als Christ. Das **Excerptum** umklammert zugleich eine Kopie der Schrift des Paschasius Radertus, dessen Auffassung vom Abendmahle sich Rather zu eigen gemacht hatte und deren Verbreitung er auf diese Weise befördert zu haben scheint. Dem Anstoß, den er durch sein Eintreten für Paschasius den Anhängern der symbolischen Auffassung gab, suchte er in einer **Epistola ad Patricum** zu begegnen; sie ist eine wirklich selbstständige Arbeit Rathers über das Abendmahl, doch geht auch sie nicht über eine Verteidigung der Lehre von der Wesenswandelung hinaus. Eine eigentliche Förderung der Wissenschaft war nicht Rathers Sache. Um so sicherer schweiften trotz aller Weltabgeschiedenheit seine begehrlichen Blicke nach der Welt zurück. Aber trotz eintretender Vakanzen wurde ihm weder Lüttich noch Laubach wieder zu teil: er hatte sich durch seine frühere Verwaltung zu stark kompromittiert. Gleichwohl fing er wieder an, sich den einzig rechtmäßigen Bischof von Verona zu nennen. Und thatsächlich brachte Bruno diese seine Wiedererhebung bei Otto endlich in Vorschlag. Sie erfolgte abermals unter politischen Gesichtspunkten 961 auf Ottos Romfahrt, der sich der wanderlustige Rather natürlich sofort wieder angeschlossen hatte. Aber noch schneller als früher kam es zu Konflikten zwischen Bevölkerung und Bischof. Man warf ihm vor den Raub der Gebeine des hl. Metro, vermutlich durch Kleriker, die dem deutschen Hofe nahe standen, begünstigt zu haben. Und seine **Invectiva**, die in gelehrter Weitschweifigkeit vom Kern der Sache abzulenken sucht, spricht nicht dagegen. Es dauerte lange, bis Rather wieder bei seinen Diöcesanen Vertrauen genoß. Seit 963 lernen wir ihn von einer neuen Seite kennen: er predigt ohne persönliche Schärfe und er schreibt diese Pre-

digten nieder. Aber mit der Widerwilligkeit bei den Diöcesanen hielt die Empfindlichkeit auf seiten des Bischofs gleichen Schritt. In seiner Schrift **De contemtu canonum** machte Rather auf Grund von Kanones, die er bereits fünfzehn Jahre früher gesammelt hatte, und im Hinblick auf eine bevorstehende Besserung der Verhältnisse bei der Kurie, die monarchischen Rechte des Bischofs gegenüber seinen Diöcesanklerikern geltend. Auch suchte er in gleicher Richtung durch einen Brief auf seinen bischöflichen Kollegen von Ferrara einzuwirken. Eine erweiterte Fastenpredigt von 964 zeigt aber wieder die müde Resignation des Mannes, der am Erreichen seiner Ziele irre wird; sein Reden erscheint ihm selbst als „erfolgloses Geschwätz“ Und nicht minder setzt die Selbstbekrittelung aufs neue ein; er hat so vielen Buße gepredigt, daß er wieder an die eigenen Sünden denken muß. So schreibt er **De proprio lapsu** und noch spezieller **De otioso sermone**; denn er war sich einer blasphemischen Äußerung an heiliger Stätte bewußt. Und wie früher so lähmte auch jetzt die Grübelei wieder Rathers Energie und raubte ihm den klaren Blick. Mißtrauisch sah er sich allerorten von Feinden und Verächtern umgeben. Und in der That haßten ihn die Veronesen als schlechten Regenten wie als Deutschen, der es nie verstanden hatte, seinen Diöcesanen ein Italiener zu werden. Es kam zu thätlichen Mißhandlungen, infolge deren sich Rather zu dem unverständigen Schritte hinreißen ließ, die von seinem Konkurrenten Milo erteilten Weihen für ungiltig zu erklären. Der notwendige Rückzug schädigte sein Ansehen in einer Weise, die nicht wieder gut zu machen war. Gleichwohl war Rather entschlossen, nicht zu weichen, so lange der Kaiser ihn halten würde. Und als die Gegner sich bemühten, ihn auch vor diesem Tribunal durch Hohn und Schmähungen zu diskreditieren, da wehrte er sich mit seiner merkwürdigen **Qualitatis conjectura cujusdam** 965/966, einer Selbstschilderung, welche die eigenen Fehler unsinnig überbietet, um durch diese Ironie die Gegner zum Schweigen zu bringen. Die Schrift ist trotz ihrer Übertreibung ein wertvoller Schlüssel für den Charakter und das Seelenleben dieses ruhelosen Skeptikers, der weder Trost noch Frieden finden kann. Bei dieser Spannung mußten natürlich auch die besten Absichten, die Rather für eine Reform der Klöster und die geistige und sittliche Hebung seines Diöcesanklerus hatte, so gut wie völlig scheitern; es mangelte ihm ebensowohl an Geschick wie an Autorität. Die quälenden Zweifel, die der Widerspruch zwischen seiner Auffassung von den kanonischen Bestimmungen und zwischen dem fortgesetzten Ungehorsam seines Klerus, zumal in Sachen der Priesterehe, in ihm hervorgerufen hatte, hoffte er in Rom zu beseitigen, als er sich Ende 966 dem Zuge Ottos anschloß, um an der nächstjährigen römischen Synode teilzunehmen. Noch einmal hatte Rather einen glänzenden Tag, als die beiden Ottonen, Vater und Sohn, 967 in Verona Hof hielten. Aber er täuschte sich, wenn er glaubte, durch den Nimbus dieses Besuches sein Ansehen wieder herstellen zu können. Mit seinem **Judicatum**, das den niederen Klerus organisieren und besser stellen sollte, drang er nicht durch. Die Predigten dieser letzten Monate zeigen, daß alle Bande der Ordnung und des Vertrauens gelöst waren. Zwischen Himmelfahrt und Pfingsten 968 setzte er sein **Testamentum** als Bischof auf, ein bald nach Pfingsten zusammentretendes kaiserliches Gericht entschied gegen seine Amtsführung, seitens des Hofes ward ihm nahe gelegt, im allgemeinen Interesse auf das Bistum Verona zu verzichten. Noch im selben Jahre ist der fast 80jährige Bischof rüstig nach Laubach zurückgekehrt, in seinem bischöflichen Selbstbewußtsein ein wenig bequemer Gast für den jungen Abt, der ihn denn auch bald abzuschieben wußte, woraufhin ihn Rather selbst zum Weichen zwang. Wohin Rathers unstäter Fuß trat, gab es Konflikte. Nach allerlei simonistischen Projekten, zu denen ihm sein aus Verona gerettetes Vermögen die Mittel bot, ist er auf der Flucht beim Grafen von Namur 974 gestorben.

Als Gelehrter machte Rather dem Kloster, das ihn erzog, durch die reiche Fülle von Kenntnissen in der kirchlichen wie in der klassischen Litteratur alle Ehre; aber er war nicht minder ein Kind seiner Zeit in Bezug auf die Scheu, die er vor eigener wissenschaftlicher Produktion empfand. Wenn er schrieb, so that er es stets als Publizist und im persönlichen Interesse, seine zahlreichen Schriften sind nur der Kommentar zu seinem vielbewegten Leben, über dessen Licht- und Schattenseiten nachzudenken seine bittere Lust war. Im Unterschiede von der ruhigen Sicherheit, die dem karolingischen Zeitalter noch eigen ist, giebt es für Rather bereits nichts festes mehr in den Anschauungen, Sitten und Vorschriften der Kirche; alles ist problematisch und untersteht der Kritik wie den Erwägungen der Vernunft. Aber diese Gedanken zu litterarischen Thaten werden zu lassen, dazu war Rather wieder nicht der Mann; er zweifelte, aber er blieb auf dem alten Fleck. Er war weder ein Reformator, noch hat er die Wissenschaft gefördert,

und nur die scharf umrissene Persönlichkeit ist es, die bei ihm immer aufs neue anziehend wirkt.
Friedrich Wiegand.

Rationalismus und Supranaturalismus. — K. G. Bretschneider, Systemat. Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe, 3. A. 1825; F. V. Reinhard, Geständnisse seine Predigten und seine Bildung zum Prediger betr., 1810; H. G. Tzschirner, Briefe veranlaßt durch Reinhards Geständnisse, 1811; J. F. Röhr, Briefe über den Rationalismus, 1813; K. von Hase, Theol. Streitschriften. Ges. Werke VIII; A. Hahn, De rationalismi qui dicitur vera indole et qua cum naturalismo contineatur ratione, 1827; K. F. Stäudlin, Gesch. des Rat. u. Supranat., 1826; F. A. G. Tholuck, Vermischte Schriften II, 1839, S. 1—147; Vorgeschichte des Rationalismus, 4 Bde, 1853—62, Gesch. des Rationalismus I, 1865; A. Saintes, Histoire critique du rationalisme en Allemagne, 1841, deutsch von Chr. Gotth. Ficker 1845; J. A. Dorner, Geschichte der protest. Theologie, 2. A. 1867; G. Frank, Gesch. der protest. Theologie III, 1875; W. Gaß, Gesch. der protest. Dogmatik III u. IV, 1862. 67; F. Ch. Baur, Vorlesungen über christl. Dogmengeschichte III, 1867; K. F. A. Kahnis, Der innere Gang des deutschen Protestantismus, 3. A. 1874; A. Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung I^{3} und Geschichte des Pietismus I—III; M. A. Landerer, Neueste Dogmengeschichte herausgeg. von P. Zeller, 1881; O. Pfleiderer, Geschichte der protest. Theologie seit Kant, 1891; A. Dorner, Grundriß der Dogmengeschichte, 1899; Ed. Zeller, Gesch. der deutschen Philosophie, 1873; Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, Bd III—VI; K. Rosenkranz, Geschichte der Kantischen Philosophie. Kants Werke XII. 1840; W. Windelband, Geschichte der Philosophie, 1892; J. E. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie II^{4}, 1896. — Die ältere Litteratur findet sich in dem angeführten Werk von Bretschneider sehr vollständig verzeichnet.

1. Als Rationalismus bezeichnet man in der Philosophie die Denkrichtung, welche nicht dem Erfahrungsstoff, sondern den Erzeugnissen der menschlichen Vernunft — mögen diese nun in angeborenen Ideen oder in apriorischen Auffassungsformen bestehen — die ausschlaggebende Bedeutung für das Erkennen zuschreibt. Den Gegensatz bildet hier der Empirismus, der das Erkennen ohne wesentliche eigene Zuthat des Subjekts durch bloße Reproduktion wahrgenommener Thatsachen und ihrer Verknüpfung zu stande kommen läßt. In der Theologie wurde der Ausdruck, wie es scheint, zuerst auf die verstandesmäßige Kritik der Kirchenlehre angewandt, wie sie von den Socinianern und späterhin, von den Deisten geübt wurde (Hahn S. 49 ff.). Das eigentliche Objekt seiner Anwendung bildet aber die strengere, schulmäßige Gestalt der theologischen Aufklärung, wie diese sie in Deutschland durch die Anlehnung an die Wolffsche und Kantsche Philosophie gewinnt. Der Rationalismus gliedert sich so einer allgemeineren Bewegung ein, der Emanzipation von der kirchlichen Autorität, welche gleichzeitig und teilweise schon früher in den Nachbarländern, namentlich England und Frankreich im Gang ist, während er doch sein charakteristisches Gepräge durch den Einfluß bestimmter philosophischer Schulen und der deutschen Bildungssphäre überhaupt empfängt. Da die Bezeichnung Rationalismus teils durch Gabler, teils durch Reinhard in allgemeine Aufnahme kommt (Hahn S. 25), ist sie weder bloß von den Anhängern, noch von den Gegnern dieser Richtung geprägt, sondern von beiden in gleicher Weise acceptiert worden.

Mit dem Rationalismus im philosophischen Sinn hat der theologische das Bestreben gemein, das Wesentliche der religiösen Erkenntnis nicht als etwas irgend woher Empfangenes zu betrachten, sondern es aus dem ursprünglichen Besitz der Vernunft selbst herzuleiten. Zum mindesten sieht er in der letzteren die kritische Instanz, welche über die Geltung religiöser Annahmen entscheidet. Damit tritt er aber in Gegensatz zu einer Voraussetzung, welche die protestantische Theologie bis dahin beherrscht hatte. Sie betrachtete die religiöse Wahrheit als eine durch Gottes Offenbarung schlechthin gegebene und ließ dieser gegenüber nur einen instrumentalen, nicht aber einen normativen oder kritischen Vernunftgebrauch zu. Die menschliche Vernunft sollte das empfangene Gut ohne Abzug oder Zuthat verwalten und ausnützen; sie war aber nicht berechtigt, es einer selbstständigen Prüfung oder gar einer daraus resultierenden Reduktion oder sonstigen wesentlichen Umgestaltung zu unterwerfen. Versuchte sie dies doch, so mußten von ihrem kritischen Unternehmen vor allem diejenigen Elemente des kirchlichen Glaubens getroffen werden, welche nicht im allgemeinen Denken enthalten waren, sondern ganz auf der Autorität der göttlichen Offenbarung ruhten. Indem sich dann die Verteidigung des kirchlichen Lehrsystems notwendig auf bestimmte, als übernatürlich und übervernünftig betrachtete Elemente der religiösen Wahrheit konzentrierte, ergab sich für die Bestreiter der rationalistischen Kritik der Name der Supranaturalisten. Zuerst nachweisbar ist die Bezeichnung in diesem antirationalistischen Sinn in den „Sokratischen Unterhaltungen über das Älteste und Neueste

aus der christlichen Welt" III, 317 vom Jahre 1789 (G. Frank, III, 379 f.). Die Vertreter dieses Standpunkts selbst sahen in diesem Supranaturalismus nicht ein neues, in einer besonderen Zeitrichtung begründetes Prinzip, sondern lediglich die Geltendmachung des der christlichen Religion von Anfang innewohnenden Charakters (vgl. Reinhards Geständnisse 9. Brief).

Der Gegensatz, der zwischen Rationalismus und Supranaturalismus obwaltet, betrifft deshalb Ursprung, Vermittlung und Aneignung der christlichen Wahrheitserkenntnis. Dem Supranaturalismus beruht das Christentum auf einer unmittelbaren und positiven Offenbarung Gottes. Diese besteht in der Kundmachung auf die menschliche Seligkeit bezüglicher Lehren, die der Vernunft für sich unerreichbar, durch Wunder und Weissagungen beglaubigt, und in einer durch besondere göttliche Geisteswirkung entstandenen Schrift niedergelegt sind. Vom Menschen fordert diese Offenbarung unbedingte Anerkennung ihrer Autorität. Der Rationalismus ist dagegen überzeugt, daß der Mensch auch für sein Gott suchendes Verlangen auf die Leitung der Vernunft angewiesen ist. Richtig gebraucht, führt diese auch zur Erkenntnis Gottes als des allmächtigen Schöpfers, gütigen Erhalters, und gerechten Vergelters. Eine darüber hinausgehende, unmittelbar göttliche Belehrung ist für des Menschen Sittlichkeit und Glückseligkeit nicht erforderlich. Beansprucht eine Lehre geoffenbart zu sein, so können übernatürliche Beglaubigungen wie Wunder und Weissagung nichts für sie beweisen, da ihnen die der Vernunft angemessene Deutlichkeit fehlt. Es bleibt vielmehr eine Prüfung ihres Inhalts nach den Maßstäben der Vernunft unumgänglich und nur sofern sich dieser als eine gleichartige Erweiterung der Vernunfterkenntnis darstellt, kann seine Annahme in Frage kommen. Der Rationalismus kann hier als Erbe eines in der Kirche überlieferten Besitzes eine gewisse Duldung üben und auch solches aufnehmen, was nicht auf dem eigensten Felde der Vernunft gewachsen ist. Wesentlich bleibt nur, daß auch hier die Aneignung nach den anerkannten Kriterien der Vernunft geschieht. Der strengste Rationalismus freilich läßt auch in der Religion keine andere Erkenntnis gelten als die von der Vernunft selbst erzeugte. Im Grunde handelt es sich also um die Frage der religiösen Autorität. Der Supranaturalismus vertritt die Autorität der Offenbarung, der Rationalismus die Selbstständigkeit der Vernunft in der Entscheidung über Inhalt und Umfang der religiösen Wahrheit. Daß sich aus dieser Differenz eine eingreifende Umgestaltung der dogmatischen Vorstellungen selbst ergiebt, ist ohne weiteres klar und wird uns wenigstens in einigen Beispielen später beschäftigen müssen.

Es ist jedoch nicht zu übersehen, daß die Gegner in einem Punkt zusammentreffen, in der intellektualistischen Auffassung des Religionsinhalts selbst. Was Gott offenbart und was die Vernunft über ihn feststellt, das sind in jedem Falle Lehren, deren Einfluß auf des Menschen Verhalten und Los durch ihre verstandesmäßige Aneignung bedingt ist. Und weil der Supranaturalismus diese Voraussetzung mit seinem Gegner teilt, vertritt er ihm gegenüber die Sache des christlichen Glaubens doch nicht in ihrer biblischen und reformatorischen Tiefe und Fülle. Statt die im Glauben gegebene Stellung der Person zu dem Lebensstrom göttlicher Offenbarung in ihrer Gebundenheit und Freiheit aus der Sache selbst zu entwickeln, müht er sich damit ab, die Geltung einer autoritativen Lehre plausibel zu machen. Er befindet sich dabei dem Rationalismus gegenüber — ungeachtet seines höheren religiösen Rechts — in einer entschieden ungünstigeren wissenschaftlichen Position. Denn während jener ein zwar einseitiges, aber eben darum klares und einheitliches Prinzip verficht, gelingt es dem Supranaturalismus kaum, den Widerspruch zu verhüllen,. daß der religiöse Besitz Lehre sein und doch der Prüfung des Verstandes entzogen bleiben soll.

Schon Kant hat darauf hingewiesen, daß Rationalismus und Supranaturalismus keinen ausschließenden Gegensatz bilden. Als Rationalisten kann man nach ihm den bezeichnen, der bloß die natürliche Religion für moralisch notwendig erklärt, als Supranaturalisten den, der den Glauben an eine übernatürliche göttliche Offenbarung zur allgemeinen Religion für notwendig hält. Es liege aber keineswegs in der Konsequenz eines kritisch besonnenen Rationalismus die Wirklichkeit aller übernatürlichen göttlichen Offenbarung zu verneinen. Eine Anschauung, die dies thue, sei vielmehr als Naturalismus zu bezeichnen und diese stelle erst den vollen Gegensatz des Supranaturalismus dar. (Relig. innerhalb der Grenzen d. bl. Vern. 2. A. S. 231 f.). Nun wird man freilich den Standpunkt des reinen Rationalisten in seinem Sinn, der eine übernatürliche Offenbarung zwar zuläßt, aber ihr keine wesentliche Bedeutung beilegt, schwerlich für eine klare und konsequente Position halten können. Aber darin hat Kant sicherlich Recht, daß

dem Wort wie der Sache nach der Supranaturalismus nicht im Rationalismus, sondern im Naturalismus seinen direkten Gegensatz findet. Der Rationalismus bestreitet als solcher nicht die Wahrheit und den Wert der Offenbarung überhaupt, sondern nur ihre schlechthinige Autorität und der Supranaturalismus bestreitet nicht die Kompetenz der Vernunft überhaupt in den Angelegenheiten des religiösen Lebens, sondern nur ihr Recht, die religiöse Wahrheit von sich aus festzusetzen. Um nicht den Boden der Kirche zu verlieren, hat sich deshalb der Rationalismus meist irgendwie mit der Annahme einer der Vernunft entgegenkommenden besonderen Offenbarung abgefunden und der Supranaturalismus hat der Vernunft zum Teil sehr weitgehende Konzessionen gemacht. Wenn gelegentlich von beiden Seiten der Gegensatz der Richtungen als ein völlig klarer und unbedingt ausschließender bezeichnet worden ist (Reinhard a. a. O. S. 95; Wegscheider, Institut. theol. dogmat. § 12; Röhr, Briefe über den Rationalism. S. 15), so sind diese Versicherungen mit Vorsicht aufzunehmen. Sie entstammen mehr einer gefühlsmäßigen Schätzung als einer gedankenmäßigen Fixierung des Unterschieds. Bekanntlich hat es nicht nur mancherlei Mischformen gegeben, sondern auch Theologen, die nur beide zusammen als erschöpfende Darstellung der christlichen Gedankenwelt gelten lassen wollten. (Vgl. L. A. Kähler, Supranaturalismus und Rationalismus in ihrem gemeinsamen Ursprung, ihrer Zwietracht und höheren Einheit 1818, sowie H. G. Tzschirners Briefe &c., S. 73 ff.). Es liegt aber auch schon logisch betrachtet vor Augen, daß eine Denkweise, die eine inhaltlich bestimmte These vertritt, wie der Supranaturalismus dies mit seiner Verteidigung der biblischen Offenbarung thut, und eine andere, die nur ein formales Kriterium der religiösen Erkenntnis handhabt, wie der Rationalismus, indem er die verstandesmäßige Prüfung jedes Wahrheitsanspruchs fordert, zwar vielfach zusammenstoßen, aber keinen reinen und durchgängigen Gegensatz bilden können.

Es ist darum auch überflüssig, das Hervortreten dieses Gegensatzes aus dem Wesen des Protestantismus als notwendig deduzieren zu wollen, wie man dies früher oft versucht hat. Denn wenn es auch richtig ist, daß der Protestantismus eine fortgehende Prüfung des überlieferten Lehrbestandes gestattet und fordert, und daß er andererseits ebensowenig von der geschichtlichen Heilsoffenbarung abgelöst bestehen kann, so ist damit doch die bestimmte Form noch nicht erklärt, in welcher der Rationalismus diese Prüfung unternahm, und ebenso wenig die Art der Verteidigung, die der Supranaturalismus dagegen aufbot. Wir thun darum gut daran, beide Erscheinungen nicht a priori zu konstruieren, sondern sie geschichtlich zu begreifen.

2. Ehe wir den geschichtlichen Verlauf der Bewegung überblicken, ist eine Vorfrage über ihre zeitliche Abgrenzung zu erledigen. Während die meisten protestantischen Darsteller der Geschichte des Rationalismus, dessen Anfänge von der Mitte des 18. Jahrhunderts an datieren, vertritt G. Frank in seiner Geschichte der protestantischen Theologie die Ansicht, erst die kritische Philosophie habe durch ihr Prinzip der Vernunftautonomie den eigentlichen Rationalismus begründet (III, 264). Die auf Erweiterung oder Beseitigung des kirchlichen Dogmas gerichteten Bestrebungen vor Kant bezeichnet er gemäß dem Sprachgebrauch jener Zeit als Neologie. Nun kann darüber kein Zweifel sein, daß das Auftreten Kants in dieser ganzen Bewegung eine einschneidende Epoche bildet. Seine Erkenntnistheorie, Moral und Religionslehre hat dem ganzen Streit um die vernunftgemäße Gestaltung der Glaubenswahrheit eine neue Wendung gegeben. Sie hat die Streitkräfte neu gruppiert, von ziellosen Wegen zurückgerufen, neue Richtlinien vorgezeichnet und vor allem das kritische Selbstbewußtsein gefestigt und erhöht. Aber es fragt sich doch, ob der Unterschied des kritischen Rationalismus von den vorkritischen Bestrebungen ähnlicher Art groß genug ist, um die letzteren durch eine gänzlich andere Benennung von jenem abzutrennen. An einem einigenden philosophischen Kern hat es auch den vorkritischen Neuerungstendenzen in der deutschen Theologie nicht gefehlt. Zwar gehören ihre Vertreter nicht in demselben Maße zu einer geschlossenen philosophischen Schule wie die Rationalisten Kantscher Abkunft; aber sie sind doch alle an den Gedanken genährt, welche, von Leibniz und Wolff ausgehend, zahlreiche Stufen der Popularisierung und Abschwächung durchlaufen haben, um ein Gemeingut des deutschen Bildungslebens zu werden. Und sie unterscheiden sich eben durch dieses Merkmal einer Schulphilosophie von den tastenden und unmethodischen Bestrebungen der bloßen deistischen Aufklärung. „Vernünftige Gedanken“ über Gott, Welt und Menschheit an die Stelle des bloß Überlieferten zu setzen, ist gerade in diesem Zeitraum ein überaus beliebtes Thema und zum Erweis ihrer Vernünftigkeit dient teils die von Wolff erlernte Methode der Demonstration, teils die auf Leibniz zurückweisende optimistische Färbung der Welt-

ansicht, welcher nichts ferner liegt, als mit den Begriffen Sünde und Gnade entschiedenen Ernst zu machen.

Man ist darum berechtigt, von einem um die Mitte des 18. Jahrhunderts einsetzenden, von Wolff und der Popularphilosophie angeregten, aber auch aus zahlreichen anderen Quellen gespeisten vorkritischen Rationalismus zu reden. Seinem Charakter nach ist er intellektualistisch, optimistisch und eudämonistisch. Die von Kant inaugurierte zweite Periode des Rationalismus kann man die kritische nennen, nicht im Sinn eines verschärften Gegensatzes gegen die Kirchenlehre, wohl aber im Sinn einer genaueren Abgrenzung der eigenen Position und einer schärferen Accentuierung der Frage: Offenbarungsautorität oder Vernunftautonomie? Ihrem Charakter nach ist diese zweite Periode praktisch-moralisch, antimetaphysisch und antieudämonistisch, — wenigstens so lange Kants Gedanken herrschend bleiben. J. A. Dorner fügt den beiden genannten Phasen noch eine dritte, den ästhetischen Rationalismus hinzu, dessen Begründer er in Jacobi sieht und dem er u. a. Hase, de Wette und L. J. Rückert zuweist. Allein für diese Erweiterung des Schemas läßt sich kaum ein anderer Grund geltend machen als die Vorliebe für die bekannte psychologische Trias. Denn, genauer zugesehen, ist weder der Begriff eines ästhetischen Rationalismus einleuchtend, noch die Stellung, welche Jacobi als Schulhaupt und den genannten Theologen als seinen Schülern zugewiesen wird, einwandfrei. Viel eher kann man von einer dritten, spekulativen Form des Rationalismus reden, die von Hegel ausgeht und an D. Fr. Strauß, Biedermann u. a. ihre theologischen Vertreter hat. Allein Hegels idealistische Spekulation ist doch, obwohl rationalistisch im echtesten Sinn des Wortes, nach Stil und Gehalt, nach Voraussetzungen und Wirkungen von den früheren Phasen des Rationalismus so verschieden, daß sie nur gewaltsam und unter Ignorierung viel engerer Zusammenhänge, in denen sie steht, in diesen Rahmen einbezogen werden kann. Man wird deshalb besser daran thun, es bei den zwei bereits bezeichneten Perioden des Rationalismus zu belassen und das Ende derselben da anzusetzen, wo mit dem Durchdringen einer lebendigeren Religionsauffassung und eines unbefangeneren geschichtlichen Sinnes die frühere Fragestellung wenigstens aus der wissenschaftlichen Theologie verschwindet. Dieselbe Periodisierung muß aber dann auch für den Supranaturalismus gelten. Denn seine dem kirchlichen Glaubenssystem dienende Apologetik mußte sich naturgemäß in ihrer Richtung wie in ihren Mitteln der Natur des rationalistischen Angriffs anpassen.

3. Wie jede ausgebreitete geschichtliche Strömung hat auch der Rationalismus ein umfassendes Quellgebiet. Theologische und philosophische, kirchliche und kulturelle, deutsche und außerdeutsche Bewegungen haben zu seiner Entstehung und Ausbreitung beigetragen. Eine wichtige Bedingung seines Emporkommens bildet 1. die abnehmende Lebenskraft des orthodoxen theologischen Schulbetriebs. Bald nach dem Beginn des 18. Jahrhunderts beginnt sich diese bemerklich zu machen. Zwar faßt Hollaz 1767 das orthodoxe System noch einmal in seinem unverkürzten Gehalt zusammen; aber die Lehre, die er darstellt, steht bereits nicht mehr in unangefochtener Geltung. Man beginnt da und dort ihre Spitzen abzubrechen, ihre Härten zu mildern und auf Verschiedenheiten zwischen den dogmatischen Begriffen und den biblischen Aussagen aufmerksam zu werden. Mit Val. Ernst Löscher (gest. 1749) geht der letzte gelehrte Vertreter der Orthodoxie zu Grabe, dem ihre Aufrechterhaltung gegen den Pietismus Gewissenssache gewesen war. Die Aufgabe, den festen Rahmen des gegebenen Lehrbegriffs mit dem Stoff der secundum analogiam fidei, d. h. gleichfalls schon dogmatisch ausgelegten Schrift zu erfüllen, ließ auch keine wesentlich neue Lösung mehr zu. Nur durch eine Veränderung der Aufgabe selbst konnte der Dogmatik neues Leben zugeführt werden. Zu einer solchen veränderten Arbeitsweise drängte aber 2. die durch den Pietismus neu belebte Frömmigkeit. Zwar lag dem Pietismus die Absicht fern, das orthodoxe Lehrsystem materiell zu bestreiten. Spener hat zeitlebens seine „herzliche Übereinstimmung mit der Kirchenlehre" betont (Grünberg, Spener I, S. 385) und Joh. Franz Buddeus (gest. 1729) zweifelte nicht an der Vereinbarkeit orthodoxer Lehre und pietistischer Frömmigkeit. Entwicklungen wie die von Konr. Dippel (gest. 1734) und Joh. Chr. Edelmann (gest. 1767), die vom Pietismus zu Kirchenfeindschaft und Naturalismus führen, bilden doch nur vereinzelte Ausnahmen. Der schroffe Gegensatz, den der Pietismus zwischen der sündigen Natur und dem neuen Leben in der Gnade statuierte, mußte zunächst eher dazu dienen, die autoritativen Grundlagen der Kirchenlehre zu stärken, indem er Notwendigkeit und Wert einer übernatürlichen Offenbarung kräftig hervortreten ließ. Aber mit dem Pietismus zog doch ein neuer Geist in das alte Lehrgebäude ein. Indem er sich vorzugsweise in den Lehrstücken heimisch machte, die sich für Herz und Leben fruchtbar erwiesen, zog er sich sachte von den äußersten Konsequenzen des Systems

als von wertlosen dogmatischen Subtilitäten zurück und bahnte, ohne es zu wollen, einer subjektiven Kritik der Überlieferung den Weg. Man ist zwar nicht dazu berechtigt, den Pietismus geradezu für den Vater des Rationalismus zu erklären — auf diesen Titel hat der Orthodoxismus ziemlich ebenso viel Anspruch —; aber es läßt sich nicht bestreiten, daß er die Richtung wenigstens vorbreitet hat, welche eine biblische Vereinfachung des Dogmas anstrebte und dessen Bestandteile auf ihre Nutzbarkeit abschätzte. Es bedurfte nur einer Erschütterung der Autorität, welche die Bewegung des religiösen Subjekts in Schranken hielt, um die im Pietismus aufgespeicherten Kräfte der Subjektivität frei zu machen. An diesem Punkt greift nun 3. die Wolffsche Philosophie ein. Ihr sind Vernunft und Offenbarung keine Gegensätze. Ihre Gebiete sind so eng benachbart, daß die Grenze nur schwer zu bestimmen ist. Auch die Vernunft wird mit Notwendigkeit auf das Dasein eines vollkommensten Wesens geführt und vermag eine Reihe von Erkenntnissen über dasselbe zu gewinnen, die den Vorzug haben, demonstrierbar zu sein. So entsteht eine rationale Theologie, die zwar nicht das Ganze der Gotteserkenntnis umfaßt, aber ihrer wissenschaftlichen Herkunft wegen um so mehr apologetische Brauchbarkeit verspricht. Ihr tritt dann die Offenbarung ergänzend und abschließend zur Seite. Ein Konflikt beider ist dadurch ausgeschlossen, daß der Inhalt der Offenbarung zwar über die Vernunft hinausgehen, aber ihr nicht widersprechen kann. Auch das Übervernünftige, das die Offenbarung giebt, ist darum im Grunde der Vernunft verwandt und eine ungebrochene Linie führt von dieser zu jener hinüber. Es ist begreiflich, daß der Pietismus, der in dieser Denkweise ein ernstliches Rechnen mit dem menschlichen Sündenverderben vermißte, gegen diesen Friedensvertrag mißtrauisch war. Daher die Gegnerschaft, die Wolff in Halle erwuchs. Aber ebenso begreiflich ist, daß die einleuchtende Sicherheit ihrer demonstrativen Methode und der Zusammenhang, den diese Philosophie zwischen der Theologie und den wissenschaftlichen Gesamtinteressen stiftete, sie für den dogmatischen Gebrauch empfahl. Sie kommt darum seit 1730 stark in Aufnahme, auch bei solchen, die nicht daran denken, die christliche Glaubenswahrheit preiszugeben. Allein mochte man auch den redlichen Willen haben, auf Wolffschem Boden die Sache der Offenbarung zu vertreten; die Methode selbst führte unvermeidlich zur Vorherrschaft des rationalen Elements. Der ganze Geist des Systems konnte der geoffenbarten Wahrheit nicht mehr als eine jederzeit widerrufliche Duldung gewähren. In die breiteren Schichten der Gebildeten wurden diese Gedanken durch die Popularphilosophie übergeleitet (J. J. Engel, gest. 1802, J. G. Sulzer, gest. 1779, Chr. Garve, gest. 1798, M. Mendelssohn, gest. 1786, J. A. Eberhard, gest. 1809 u. a.). Vorwiegend den praktischen Fragen zugewandt, weckte sie die Lust und das Vertrauen zum Selbstdenken und befestigte die Ueberzeugung, daß in der Aufklärung des Verstandes jeder Fortschritt zum Besseren beschlossen sei. Dieser Stimmung kam nun 4. der Einfluß der deistischen Litteratur entgegen, die aus England und Frankreich herüberwirkte, wo sich die Emanzipation von der kirchlichen und theologischen Autorität früher und zum Teil stürmischer vollzogen hatte (vgl. die Artt. Aufklärung Bd II S. 225ff. und Deismus Bd IV S. 532ff.). Ihre Wirkung war um so stärker, als Friedrich II. diesen Gedanken seinen Schutz und zugleich den Glanz seiner Genialität lieh. Deistische Schriften wurden übersetzt und ihre Argumente gegen die Notwendigkeit einer besondern Offenbarung, gegen die ausschließliche Wahrheit des Christentums und gegen die Inspiration und Glaubwürdigkeit der Bibel hafteten in vielen. Selbst die Widerlegungen, welche die Altgläubigen dagegen setzten, dienten mit zur Verbreitung dieser Einwürfe. Einer umfassenderen Wirkung der Gedanken Spinozas dagegen stand in Deutschland das Ansehen der Leibniz-Wolffschen Lehre im Wege (vgl. Erdmann a. a. O. § 272, 13). Es entstand aber auch eine deutsche Litteratur deistischer Richtung. H. S. Reimarus (gest. 1768), dessen „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“ Lessing nach dem Tod ihres Autors zu litterarischer Wirkung verholfen hat, wendet die natürliche Theologie kritisch gegen die geoffenbarte. Er findet es undenkbar, daß Gott seine Erkenntnis dem kleinen Judenvolk und der doch nur eine Minderheit des Menschengeschlechts bildenden Christenheit vorbehalten hätte. Gegen die Wunderberichte der Bibel macht er die fortgeschrittene Naturerkenntnis und gegen die sittlichen Anschauungen einzelner alttestamentlichen Erzähler die Forderungen einer aufgeklärten Moral geltend. Er rät darum die Preisgebung der übernatürlichen Offenbarung, um desto sicherer die natürliche Religion und die Sittlichkeit zu retten. Fr. Nicolais Allg. deutsche Bibliothek und später die Berliner Monatsschrift bilden die publizistischen Organe dieser Aufklärung, die bald auch ihren Weg auf die Kanzeln findet, wenn schon in mannigfacher Mischung mit orthodoxen Elementen. Ein letztes Moment in dieser Reihe bildet 5. der veränderte wissenschaftliche

Geist und litterarische Geschmack. Dabei kommen weniger die Naturwissenschaften in Betracht, als die Ausbildung einer von theokratischen Ideen losgelösten Rechts- und Staatslehre, die den Bau der Gesellschaft auf natürliche Interessen und absichtsvolle Überlegung zurückführt und bezüglich der Religion weitgehende Toleranz fordert. Diese Entwicklung mußte auch den Begriff der Kirche berühren und sie des Charakters einer göttlichen Stiftung entkleiden, den man bisher beigelegt hatte, mochte man sie nun dem Staatszweck unterordnen (Chr. Thomasius, gest. 1728) oder als von Menschen gebildete freie Genossenschaft betrachten (Chr. Matth. Pfaff, gest. 1760). Derselbe Zug zu einer von theologischen Maßstäben unabhängigen Kultur und Lebensanschauung fand gleichzeitig in der Litteratur seinen Ausdruck. Sind auch die Begründer der deutschen klassischen Litteratur, vor allen Lessing und Goethe, weit entfernt, der landläufigen Aufklärung zu huldigen, so haben sie doch mit dem — von jener meist bloß beanspruchten — Selbstdenken auch gegenüber den religiösen Problemen Ernst gemacht.

4. Die eigentliche Geschichte des vorkantischen Rationalismus pflegt man mit Joh. Sal. Semler (gest. 1791) zu eröffnen. Er hat jedoch zu einem veränderten Betrieb der theologischen Wissenschaft mehr das Signal gegeben als das Programm geliefert. Durch den Pietismus hindurchgegangen und in der Wolffschen Philosophie geschult, hat er die kritische Auseinandersetzung mit der Überlieferung gefordert, das Dogma in historische Beleuchtung gerückt und an dem Maßstab seiner moralischen Nutzbarkeit gemessen, namentlich aber eine weitgehende Unabhängigkeit der persönlichen Frömmigkeit von dessen Formeln verfochten. Die „freiere theologische Lehrart", für die er eintritt, bedeutet mehr das Recht individueller Abstriche vom hergebrachten Lehrbegriff als ein festes, allgemein giltiges Prinzip für seine Neugestaltung. Worin der Kern des Christentums bestand, den er gewahrt wissen wollte, blieb völlig unbestimmt. Darum hat auch sein Auftreten gegen den Fragmentisten und gegen Bahrdt mehr Befremden erregt als überzeugt. Was von seiner Arbeit weiter gewirkt hat, sind nur allgemeine Anregungen, insbesondere die Forderung kritischer Schriftforschung und die praktisch-moralische Beurteilung der Religion. Gleichzeitig hatte sich jedoch ein methodischer Fortschritt vollzogen, der um so wirksamer war, als seine Urheber nicht von heterodoxen Tendenzen ausgingen, die Befreiung der Exegese von der Herrschaft des Dogmas. Joh. Aug. Ernesti in Leipzig (gest. 1781), in der Dogmatik im ganzen konservativ, zum mindesten zurückhaltend und in seiner Anschauung von der Offenbarung mit den supranaturalistischen Wolffianern einig, forderte die grammatische Schriftauslegung unter Fernhaltung aller dem Text fremden Gedanken. Seine zahlreichen Schüler, Sam. Fr. Nath. Morus (gest. 1792), Joh. Gottlieb Dathe (gest. 1791), Joh. Christoph Döderlein (gest. 1792), J. G. Rosenmüller (gest. 1815) u. a. waren für die Ausbreitung der neuen exegetischen Methode thätig. Der eigentliche Rationalismus kommt erst in der dritten Generation der Schule zur Geltung in K. Aug. Gottl. Keil (gest. 1818), Chr. Gottl. Kühnöl (1841), Joh. Fr. Schleusner (gest. 1831). Fast noch schonender gegenüber der Orthodoxie wirkt in Göttingen Joh. Dav. Michaelis (gest. 1791) im gleichen Sinn. Nur wo kein unmittelbares dogmatisches Interesse in Frage kommt, tritt seine Neigung zu rationalistischer Deutung hervor. Die siegreich vordringende historische Betrachtung der Schrift konsolidiert sich durch die Ausbildung der litterargeschichtlichen Methode in der biblischen Einleitungswissenschaft (Joh. Gottfr. Eichhorn, gest. 1827) und der neutestamentlichen Textkritik (Joh. Jak. Griesbach, gest. 1812). Ihre bedeutsamste Frucht war die Begründung der Biblischen Theologie, die nicht bloß den Schriftbeweis für das Dogma umgestaltete, sondern auch den auf biblische Reduktion desselben gerichteten Bestrebungen eine feste Unterlage zu schaffen suchte. Ihre Anfänge (A. F. Büsching, Gedanken von der Beschaffenheit und dem Vorzug der biblisch-dogmatischen Theologie vor der scholastischen 1758 und Gotth. Traug. Zachariä, Bibl. Theologie oder Untersuchung der vornehmsten theologischen Lehren 1772) tragen den Charakter einer Zensur der Kirchenlehre. Der Urheber ihres wissenschaftlichen Programms Joh. Phil. Gabler (De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus 1787) gehört dem Rationalismus an und auch die nachfolgenden Bearbeiter der Disziplin, Georg Lorenz Bauer (gest. 1806) und Gottl. Phil. Chr. Kaiser (gest. 1848) sind von dem Interesse der Kritik am Dogma geleitet. Erst mit W. M. L. de Wette (gest. 1849) gelangt die Biblische Theologie in ein mehr historisches Fahrwasser.

In der Dogmatik entzog man sich nicht so leicht der durch die Symbole geschützten Überlieferung. Es entstand darum zunächst ein Übergangsstil, der sich dadurch charakterisiert, daß man einzelne Schroffheiten mildert oder auch neben der traditionellen Lehrweise eine einfachere zur Wahl stellt. In diesem Sinne arbeitete Ernst Jak. Danovius (gest. 1782)

und schrieb Joh. Christoph Döderlein (gest. 1792) seine **Institutio theologi christiani nostris temporibus accomodata,** 1780. Aber auch Sam. Fr. Nath. Morus (gest. 1792), „der Melanchthon seiner Zeit", gehört mit in diese Reihe, sofern ihm doch die biblische Lehre nicht mehr mit dem Dogma identisch ist. Wichtiger als die Genannten ist für die Geschichte der Dogmatik Joh. Gottlieb Töllner (gest. 1774), der in seinem „System der dogmatischen Theologie" zwar die kirchliche Lehre nach Wolffschem Schema reproduziert, aber in seiner Untersuchung über den thätigen Gehorsam Christi (1768) eine scharfsinnige Kritik an einem einzelnen Lehrpunkt übt. Umfassender gestaltet sich diese bei Joh. Fr. Gruner (gest. 1778), der im ganzen christlichen Dogma entstellende Einflüsse des Platonismus und Aristotelismus wahrnimmt und sich unumwunden zu den leitenden Interessen des theologischen Fortschritts, historisch-grammatischer Auslegung und maßvollem Gebrauch der Vernunft, bekennt.

Einen Schritt weiter in der Anpassung des dogmatischen Stoffs an das rationale Verfahren gehen die Theologen, welche an die Stelle des übernatürlichen Heilszwecks das Prinzip der Glückseligkeit setzen. War man einmal überzeugt, daß die religiöse Wahrheit in weitem Umfang der Vernunft zugänglich sei und daß diese Vernunfterkenntnis durch die Offenbarung nur unwesentlich ergänzt werde, so mußte wohl auch die Bestimmung des Menschen in diesem der Vernunft zugänglichen Gebiet gesucht werden. Unter der Vernunft aber dachte man sich nicht eben ein sehr ideales Prinzip, sondern den gewöhnlichen gesunden Menschenverstand. Daß dieser nicht im Wissen selbst, sondern in der praktischen Förderung der menschlichen Glückseligkeit seinen Zweck habe, galt als ein Axiom. Der Eudämonismus bildet so das dem Formalprinzip des Rationalismus korrespondierende Materialprinzip der Dogmatik. Auch wo man im Anschluß an Leibniz lieber den Ausdruck Vollkommenheit gebraucht, denkt man im Grunde doch an nichts wesentlich anderes als an Glückseligkeit. Wir sehen darum den Eudämonismus in mancherlei Spielarten vertreten, edler durch Gotth. Sam. Steinbart (gest. 1809) und Joh. Joach. Spalding (gest. 1804), gröber durch den bekannten K. Fr. Bahrdt (gest. 1792). Damit glaubte die vernunftgemäße Religionslehre auch die Popularität erreicht zu haben, die sie zur Vertretung auf der Kanzel geeignet machte. Der Prediger mutete der Gemeinde nicht mehr zu, sich zu einer höheren Lebensauffassung zu erheben; er stieg getrost zu ihren sehr naheliegenden Interessen herab. Daß sich damit immer noch Vornehmheit der Gesinnung und der Sprache verbinden konnte, soll nicht bestritten werden. An gefeierten „Kanzelrednern" hat es dem vorkritischen Rationalismus nicht gefehlt; ich erwähne nur Joh. Fr. Wilh. Jerusalem (gest. 1789), Aug. Fr. Wilh. Sack (gest. 1786), den schon genannten Johann Joachim Spalding, Georg Joachim Zollikofer (gest. 1788), Wilhelm Abr. Teller (gest. 1804). Aber auch die trivialsten Prediger, die es nicht für einen Mißbrauch der Kanzel hielten, über den Nutzen der Pockenimpfung und der Stallfütterung oder über die Wege zur Erlangung eines ruhigen Schlafs zu predigen (vgl. die von Frank III, 86 ff. angeführten Beispiele), gehören dieser eudämonistischen Schule an. Die ihr entsprechende pädagogische Theorie ist der Philanthropismus, der auf dem Weg natürlicher Entwicklung der menschlichen Anlagen die Glückseligkeit des Menschengeschlechts zu fördern strebt. Er hängt auch durch die Person seiner Vertreter vielfach mit dem theol. Rationalismus zusammen (Basedow gest. 1790, Salzmann gest. 1811, K. F. Bahrdt). Dagegen darf man für die Abgeschmacktheit und Frivolität einzelner extremer Geister, die bis zur Herabwürdigung des Christentums und zur Verunglimpfung der biblischen Offenbarungsträger fortgingen, nicht das System, sondern bloß ihre eigene Zuchtlosigkeit verantwortlich machen. Das Stärkste in dieser Beziehung haben neben anonymen Pamphletisten K. Fr. Bahrdt („Briefe über die Bibel im Volkston" 1782 f und „Ausführung des Plans Jesu" 1784 ff.), K. Venturini („Natürliche Geschichte des großen Propheten von Nazareth" 1800 ff.), Andreas Riem (1807), J. H. Schulz, der „Zopfprediger", der Jurist Chr. Ludw. Paalzow (gest. 1824), sowie der Frankfurter Professor Chr. E. Wünsch (gest. 1828) geleistet. (Weitere Litteratur verzeichnet Bretschneider a. a. O. § 45.)

3. Versuchen wir, uns, soweit dies möglich ist, ein Durchschnittsbild der rationalistischen Dogmatik in diesem Zeitraum zu verschaffen. Die Religion wird wesentlich als eine Angelegenheit des Verstandes betrachtet. Ihr Kern ist die Anleitung zu einem vernunftgemäßen, darum sittlichen und glücklichen Leben. Die Offenbarung wird durchweg als übernatürliche Belehrung verstanden, die darum ihren Zweck verfehlt, sobald sie Geheimnisse enthält. Sie muß sich den Kriterien der Wahrheit unterwerfen, welche die Vernunft handhabt, und darf sich bloß als eine gleichartige Erweiterung der natürlichen Erkenntnis darstellen. Das Christentum gilt den einen als die Verkörperung der ver-

nünftigen Religion, freilich nicht in seiner dogmatischen Gestalt, eher in seiner biblischen Einfachheit. Auch diese ist aber einer weiteren Reduktion bedürftig und findet sie meist nach dem Grundsatz der Ausscheidung individueller, lokaler und temporaler Beimischungen oder durch die Annahme einer Akkommodation der biblischen Schriftsteller an das Verständnis der Zeitgenossen. Andere, welche sich zu einer so weitgehenden Umdeutung der biblischen Religion nicht verstehen wollen, vertreten die Perfektibilität des Christentums. Dieser außer Semler und W. A. Teller auch von Lessing vertretene Standpunkt bezeichnet darum, so wenig er religiös befriedigen kann, doch ein höheres Maß von geschichtlichem Sinn, als dem Rationalismus im Durchschnitt eigen ist. Er erlaubt, das Bild vom Christentum im wesentlichen aus den Quellen zu schöpfen und benützt die Vorstellung von der Vernunftreligion als kritischen Maßstab. Später ist dieser Gedanke von Wilh. Traug. Krug (Briefe über die Perfektibilität der geoffenbarten Religion 1795) und mit gewissen Einschränkungen von Ch. Fr. Ammon (Die Fortbildung des Christentums zur Weltreligion 1833) vertreten worden. (Vgl. E. Zeller, Die Annahme einer Perfektibilität des Christentums. Tüb. Theol. Jahrb. 1842). Der Zusammenhang des AT mit dem Neuen wird gelockert, da man das erstere mehr im Rahmen seiner Zeit und Umgebung zu verstehen bestrebt ist und in der jüdischen Religion die Hauptquelle der weniger vernunftgemäßen Elemente des neutestamentlichen Vorstellungskreises sieht. Die Lehre von der Schriftinspiration wird abgeschwächt, indem man teils die bloß historischen Angaben von ihr ausnimmt (so schon J. D. Michaelis), teils sie selbst auf eine bloße Assistenz des göttlichen Geistes beschränkt. Die Wunder werden meist nicht prinzipiell bestritten, aber nach Möglichkeit durch natürliche Erklärung beseitigt, indem man Donner und Blitz oder auch besondere physikalische, chemische, selbst pyrotechnische Kenntnisse der Wunder bewirkenden Männer zu Hilfe nimmt. Das Prinzip der Sparsamkeit der Wunder, von Michaelis ausgesprochen, erfreute sich weiter Zustimmung. Eine besonders lebhafte Abneigung brachte der Rationalismus der Lehre von der Erbsünde entgegen. Man bestritt ihre Schuld (Danovius), sah in ihr eine bloße Schranke der Natur (Töllner), eine physische Verderbnis, die man aus dem Essen einer giftigen Frucht erklärte (Michaelis, Gottfr. Leß — selbst Reinhard, Dogmatik 4. Aufl. § 76). Man schrieb darum dem Menschen auch unbedenklich die Fähigkeit zur Lösung seiner sittlichen Aufgabe zu, wobei der Gnade nur die Funktion der Unterstützung und Anerkennung der menschlichen Tugend blieb. Die Prädestination wird mit Entrüstung abgelehnt oder (wie bei Danovius) mit der Rechtfertigung identifiziert. In der Christologie lassen selbst konservative Theologen wie Chr. Wilh. Franz Walch (gest. 1784) den Ersatz der Zwei-Naturen-Lehre durch die Annahme einer besonderen Geistesausrüstung Jesu zu. Die eigentlichen Rationalisten behalten nur eine mehr oder weniger unbedingte sittliche Vortrefflichkeit Jesu übrig. Entsprechende Reduktionen erfährt die Versöhnungslehre. Ernesti sieht in der Unterscheidung eines dreifachen Amtes Christi eine Zersplitterung der einfachen biblischen Anschauung, Töllner bestreitet den aktiven Gehorsam; auch die verhältnismäßig konservativen Dogmatiker bleiben bei einer arminianischen Theorie stehen, während die radikaleren jeden Gedanken an Genugthuung und Sündenvergebung als unmöglich verwerfen (Steinbart, Bahrdt). Eberhard tritt in der „Neuen Apologie des Sokrates" (1772) für die Seligkeit rechtschaffener Heiden ein. In der Rechtfertigungslehre nähert man sich dem tridentinischen Standpunkt; in der Sakramentslehre herrscht die reformierte Auffassung. Von der Eschatologie bleiben nur die Gedanken der Unsterblichkeit und der Vergeltung übrig. (Vgl. Erzählung und Beurteilung der wichtigsten Veränderungen in der gelehrten Darstellung des dogmatischen Lehrbegriffs der Protestanten, Halle 1790). — Daß diese Bemühung um die Milderung des Dogmas fast regelmäßig seinen religiösen Kern verfehlt, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Ihre Grundzüge sind Intellektualismus und Pelagianismus; wenn man auch gerne anerkennen mag, daß manche rationalistischen Theologen von der guten Absicht geleitet waren, das Christentum dadurch annehmbarer und moralisch fruchtbarer zu machen.

6. Die Gegenwehr gegen den Rationalismus ging in diesem Zeitraum nicht von einem einheitlichen Mittelpunkt aus. Es gab 1. mehr oder weniger entschiedene und konsequente Verteidiger der orthodoxen Tradition als der für die Kirche unerläßlichen Autorität. Dahin gehören J. B. Carpzov in Helmstedt (gest. 1803), Christoph Fr. Sartorius in Tübingen (gest. 1785) und — nicht ohne Milderungen in einzelnen Lehrpunkten — Joh. Dav. Heilmann (gest. 1764) und Chr. W. Fr. Walch (gest. 1784) in Göttingen, sowie Georg Fr. Seiler in Erlangen (gest. 1807). Neben ihnen stehen 2. die Supranaturalisten Wolffscher Schule, welche die von dieser an die Offenbarung gemachten Kon-

zessionen für die Rekonstruktion des Dogmas ausnützten. Hierher sind zu rechnen: G. B. Bilfinger (gest. 1750), Isr. Gottlob Canz (gest. 1753), Jakob Carpov (gest. 1768), Joh. Peter Reusch (gest. 1758), H. G. Ribow (gest. 1774), Joh. Ernst Schubert (gest. 1774), auch Johann Georg Reinbeck (gest. 1741), namentlich aber Siegm. Jak. Baumgarten (gest. 1757). Allein diese in das Gewand des Wolffianismus gekleidete Dogmatik brachte es doch nur zu einer sehr bedingten Autorität der Offenbarung und ihre Schüler wuchsen meist schnell über den durch die Not der Zeit aufgedrängten Kompromiß hinaus. Einen nachhaltigeren Widerstand leistete dem rationalistischen Strom 3. der durch Joh. Albr. Bengel begründete biblische Supranaturalismus. In Bengel (gest. 1752) selbst verband sich eine mehr an der Schrift als am symbolischen Lehrbegriff orientierte Frömmigkeit, die darum auch den Chiliasmus nicht entbehren wollte, mit ausgeprägtem gelehrtem Interesse. (Vgl. Eb. Nestle, Bengel als Gelehrter 1893.) Auf seine Schüler ist das letztere nicht im gleichen Maße übergegangen. Ihre Auffassung der Schriftautorität machte sie zu Gegnern der kritischen Schriftforschung und ihre Ueberzeugung von dem systematischen Zusammenhang der biblischen Gedankenwelt ließ sie jede Einmischung philosophischer Ideen als entbehrlich und schädlich ablehnen. Darum hat Fr. Christoph Ötinger ebenso Semlers kritische Exegese wie Leibniz' spiritualistische Philosophie bekämpft und der Jurist J. J. Moser (gest. 1785) die Verbindung der Wolffschen Weltweisheit mit der Theologie für eines der größten Gottesgerichte erklärt. Schwäbische Anhänger dieses mit theosophischen Elementen verknüpften biblischen Supranaturalismus sind Johann Ludw. Fricker (gest. 1766), Ph. Matth. Hahn (gest. 1790) und M. Fr. Roos (gest. 1803). Der erste und lange Zeit einzige akademische Vertreter dieser Richtung ist Chr. Aug. Crusius in Leipzig (gest. 1775), der den Leibniz-Wolffschen Determinismus, Optimismus und Spiritualismus bestreitet und in seiner „prophetischen Theologie“ einen einheitlichen Plan der göttlichen Reichsgeschichte entwickelt. (Vgl. Fr. Delitzsch, Die biblisch-prophetische Theologie und ihre Fortbildung durch Chr. A. Crusius, 1845). Einen Absenker dieser biblizistisch-theosophischen Richtung auf reformiertem Boden bilden die Brüder Hasenkamp (Joh. Gerh. gest. 1777, Friedr. Arn. gest. 1795, Joh. Heinr. gest. 1811), sowie der Arzt Sam. Collenbusch gest. 1803. Zu den Gegnern des Rationalismus gehört 4. eine Gruppe von Apologeten, welche die besonders bedrohten Punkte der christlichen Religion und Weltanschauung gegen Deismus und Aufklärung verteidigten, was freilich nicht ohne mannigfache Konzessionen an den Standpunkt abging, den sie bestritten. Zum Teil folgen sie dabei dem Muster der englischen antideistischen Apologetik (Boyle, Lardner, Butler u. a.). Hierher gehören Gottfr. Leß (Beweis der Wahrheit der christlichen Religion 1768), Th. Christoph Lilienthal (Die gute Sache der göttlichen Offenbarung &c. 1750), J. Fr. Kleuker (Neue Prüfung und Erklärung der vorzüglichsten Beweise für die Wahrheit und den göttlichen Ursprung des Christentums wie der Offenbarung überhaupt, 1787 ff.), J. A. Nösselt (Verteidigung der Wahrheit und Göttlichkeit der christl. Religion, 1766), J. G. Rosenmüller (Historischer Beweis von der Wahrheit der christl. Religion, 1771) u. a. Eine viel beachtete Verteidigung des Wunders lieferte der Genfer Ch. Bonnet (Récherches philosophiques sur les preuves du Christianisme 1769, deutsch von J. C. Lavater), worin er den Offenbarungswert des Wunders nachdrücklich betont, es aber zugleich als eine von Gott präordinierte Modifikation der Naturgesetze dem einheitlichen Naturlauf einfügt. Auch der Mathematiker Leonh. Euler (Rettung der göttlichen Offenbarung, 1747) und der Arzt und Dichter Albr. v. Haller (Briefe über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung 1772) gehören in diese Reihe. Endlich ist J. C. Lavater (gest. 1801), obwohl mehr gefühlvoller Erbauungsschriftsteller als Vertreter eines geschlossenen Systems, hier zu nennen. Einen Sammelpunkt dieser apologetischen Arbeit bildete seit 1785 die Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion, während die von Joh. Aug. Urlsperger 1780 begründete deutsche Christentumsgesellschaft, der ursprünglich ähnliche Zwecke vorschwebten, sich mehr die praktische Pflege christlicher Frömmigkeit zur Aufgabe machte. Diese theologischen Bestrebungen fanden eine wichtige Stütze 5. in der auf geistige Vertiefung ausgehenden Strömung der allgemeinen Litteratur. Schon Lessing hat bei aller Abneigung gegen eine bequeme Apologetik doch der Geistesarbeit der Kirchenlehre Gerechtigkeit widerfahren lassen, dem Tiefsinn der Trinitätslehre ein spekulatives Interesse entgegengebracht und in dem Gedanken der Erziehung des Menschengeschlechts eine Formel geschaffen, in welcher auch die geschichtliche Offenbarung ihre Würdigung finden konnte. Als einsichtsvoller Menschenkenner hat Justus Möser (gest. 1791) die positive Religion gegen die blassen Abstraktionen der Aufklärer und Philosophen (speziell gegen Rousseau) in Schutz genommen (Schreiben an den Herrn Vikar in Savoyen abzugeben bei Herrn J. J. Rousseau,

1762. Sämtl. Werke V, 230—251). Viel persönlicher tritt J. G. Hamann (gest. 1788), vom Bewußtsein der Erlösung ausgehend für die Realität der göttlichen Offenbarung und die Geistesmacht der heiligen Schrift ein, indem er es liebt, aller Philosophie zum Trotz das Irrationale der religiösen Erlebnisse hervorzukehren. (Vgl. H. Stephan, Hamanns Theologie und Christentum, ZThK 1902). In seinen Spuren gehend, wenn auch vom Geist der Zeit tiefer beeinflußt, hat J. G. Herder einem weiteren Kreis den Sinn für die poetische Schönheit, Kraft und ahnungsreiche Tiefe der Schrift erschlossen. Auch der sinnige M. Claudius (gest. 1815) darf hier nicht vergessen werden. — Es sind recht verschiedenartige, z. Teil divergierende Bestrebungen, die wir hier unter dem Namen des vorkritischen Supranaturalismus zusammenfassen. Sie zeigen aber, wie der mächtige Strom des Rationalismus doch mancherlei Hemmungen auf seinem Weg findet. Es sind dies nicht bloß die Überreste eines in der Auflösung begriffenen Baues von Menschenhand, sondern zum Teil auch tiefere Gegenströmungen sowie die Felsen harter Thatsachen und unaufgebbarer Gemütsinteressen. Zunächst aber sollte dem Strom noch eine veränderte Richtung gegeben und seine Kraft für den Augenblick eher verstärkt als gebrochen werden.

7. Kants kritische Philosophie leitet eine neue Phase in der Auseinandersetzung des Rationalismus und des Supranaturalismus ein. Die Autoritäten, auf welche sich ebenso die Kritik wie die Apologie des Dogmas berufen hatten, wurden gestürzt. Es kann keine natürliche Theologie im Sinne Wolffs und der Popularphilosophie geben. Vor dem Richterstuhl der reinen theoretischen Vernunft wird ebenso der Beweisanspruch des dogmatischen Theismus wie der des dogmatischen Atheismus abgewiesen. Die Gottesidee bleibt für die theoretische Vernunft ein bloßes, wenngleich fehlerfreies Ideal, ein problematischer Begriff, über dessen Existenz sich mit ihren Mitteln nichts ausmachen läßt. Nur in der Unterwerfung unter das Sittengesetz wächst der Mensch über die Erscheinungswelt empor und wird sich seiner Würde als autonomes Vernunftwesen sowie der intelligiblen Ordnung, die ihn umfaßt, bewußt. Im sittlichen Handeln werden darum die Vernunftideen praktisch, welche der theoretischen Erforschung unzugänglich blieben, die Freiheit als Voraussetzung der sittlichen Selbstbestimmung, die Unsterblichkeit als Bedingung der vollendeten Uebereinstimmung mit dem Sittengesetz und die Gottesidee als die Bedingung der Einheit der natürlichen und der sittlichen Welt. Die Religion kann darum nur auf die Sittlichkeit gegründet werden. Die Umkehrung dieses Verhältnisses zieht eine Verderbnis beider nach sich, weil sie dem sittlichen Handeln die Autonomie, dem religiösen Glauben den inneren Gehalt und die Reinheit raubt. Nun ist die positive Religion allerdings nicht aus der reinen Moral entsprungen, sie hat vielmehr, an geschichtliche Erscheinungen angeknüpft, gewisse moralische Grundbegriffe in Kurs gesetzt. Darum gilt es, die geschichtliche Religion zur reinen Vernunftreligion fortzubilden. Die von Christus gestiftete Religion kommt dem reinen Vernunftglauben so nahe, als irgend ein Kirchenglaube dies vermag. Man darf ihren Lehren von Sünde, Genugthuung, Wiedergeburt, Gerechtigkeit nur die historische Hülle abstreifen, um Ideen zu gewinnen, zu denen jeder moralische Glaube sich bekennen muß. Insofern kann gesagt werden, daß hier die Offenbarung der Vernunft den Weg gezeigt hat, den sie nach ihren eigenen inneren Gesetzen gehen muß. Ist dies aber erkannt, so verliert die Offenbarung ihre fernere Bedeutung. Ihre Wunder können dahingestellt bleiben, da die Vernunftreligion keiner sinnlichen Beglaubigung bedarf. Ihre geschichtlichen Mittler treten zurück hinter der ideellen Wahrheit, die sie bezeugt haben, und die nunmehr jeder Mensch in sich selbst finden kann. Die geoffenbarte Religion ist materiell identisch mit der natürlichen d. h. rein moralischen Religion. Der Kirchenglaube kann darum nur den Zweck haben, dem reinen Religionsglauben als Vehikel zu dienen. Seine Urkunden müssen im Sinne des letzteren ausgelegt werden, auch wenn „diese Auslegung in Ansehung des Textes oft gezwungen scheinen, oft es auch wirklich sein mag" (Religion innerh. d. Grenzen d. bloßen Vernunft, 2. A. S. 158).

Damit war der bisherige Betrieb der rationalen Theologie gründlich verurteilt. Ihr Verstandesräsonnement wird als Anmaßung zurückgewiesen, ihr Optimismus der Oberflächlichkeit beschuldigt, ihr Eudämonismus als unmoralisch bloßgestellt. Allein ebenso deutlich ist, daß die Religion nur einer anders orientierten Zensur der Vernunft unterstellt wird. Den biblischen Urkunden wird ein moralischer Sinn aufgedrängt, das Historische für gleichgiltig erklärt, die Offenbarung, nachdem sie ihren Dienst gethan hat, zur Seite geschoben. Ja auch die eigentliche Substanz des Christentums wird verändert. An die Stelle seiner Erlösungslehre tritt eine an das Sittengesetz angelehnte idealistische Weltanschauung, die zwar von einem ethischen Gemeinwesen, aber nichts von einem Reich der

Erlösung weiß. Das Christentum wird so in eine Gesetzesreligion zurückverwandelt, in welcher der Weg nicht von der Begnadigung zur Tugend, sondern nur von der Tugend zur Begnadigung geht. Es ist darum wohl begreiflich, daß sich an Kants Vorgang eine neue, verschärfte Form des Rationalismus anlehnen konnte, die den Gedanken der Vernunftautonomie, der gegenüber jeder weltlichen Gebundenheit sein gutes Recht hatte, gegen die Religion selbst kehrte. (Vgl. auch E. Tröltsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie, 1904.)

Einen ebenso lehrreichen wie einflußreichen Kommentar zu Kants Religionslehre bildet J. G. Fichtes Erstlingsschrift, die „Kritik aller Offenbarung" 1792. Unbedingt notwendig ist nach ihr nur das sittliche Verhalten des Menschen, während seine Begründung auf Religion nur bedingt notwendig ist, sofern das Sittengesetz für sich allein zur Bestimmung des menschlichen Willens nicht hinreicht. Die Religion ist also bloße Hilfsmacht der Moral. Auch als solche kann sie auf das Sittengesetz gegründet und so natürliche Religion sein. Eine geoffenbarte Religion wird nur dann vor der Vernunft gerechtfertigt erscheinen, wenn die Wirksamkeit des Sittengesetzes so sehr unterdrückt ist, daß bloß sinnliche Ereignisse übernatürlicher Art seine Macht wiederherstellen können, indem sie nämlich die Autorität des Gesetzes durch die Autorität Gottes verstärken. Für unmöglich kann eine Offenbarung dieser Art nicht gehalten werden, da die natürliche Weltordnung der moralischen dienstbar ist. Sie wird aber ungeachtet ihrer sinnlichen Form immer einen moralischen Inhalt haben müssen und zwar einen solchen, der ihren Empfängern weder bekannt noch aus sich selbst erreichbar ist. Ihre Stätte wird sie nur in Zeiten haben, in denen das Licht der Vernunft noch wenig Kraft hat oder wieder verdunkelt ist. Ist demnach die natürliche Religion schon eine Krücke für die sittliche Schwäche des Menschen, so ist es die geoffenbarte Religion zweimal und darum nur für weniger erleuchtete Zeitalter ein Bedürfnis. Damit war der schon von Lessing ausgesprochene Gedanke noch schärfer zugespitzt, daß die Offenbarung zwar als zeitweiliges Introduktionsmittel der reinen moralischen Vernunftwahrheit betrachtet werden könne, aber keine bleibende Bedeutung beanspruchen dürfe. Daß Fichtes spätere Lehre eine tiefere Würdigung der Religion und namentlich des johanneischen Typus des Christentums vertritt, kann hier nur beiläufig erwähnt werden.

8. Aus Kants Äußerungen über das Verhältnis des Christentums zur Vernunftreligion ließ sich, je nach dem Interesse, das man mitbrachte, eine doppelte Anschauung herauslesen. Man konnte darin die Einräumung finden, das historische Christentum habe die reine Vernunftreligion verwirklicht. Man konnte aber auch die andere Formel daraus gewinnen, die reine Vernunftreligion mache alle Offenbarungsreligion entbehrlich. Beide Auffassungen sind mit Kants Worten vereinbar, da er den Offenbarungsanspruch des Christentums weder unbedingt verneint noch unbedingt bejaht hatte. Es entstanden so zwei theologische Richtungen, die sich beide auf Kant beriefen. Die erste ließ den Offenbarungscharakter des Christentums bestehen und gebrauchte die Grundsätze der Vernunft als Mittel für seine Rechtfertigung, aber auch zugleich für seine kritische Vereinfachung. Die zweite sah in der Vernunft nicht bloß die unbedingte kritische Norm, sondern auch die hinreichende Quelle der religiösen Erkenntnis selbst. Man kann darum die erste als kritischen Supranaturalismus bezeichnen, während die zweite als kritischer Rationalismus beginnt, um mehr und mehr in dogmatischen Rationalismus überzugehen.

Eine kleine Gruppe von Theologen folgte der ersteren Auffassung und benützte die dem Christentum verwandten Elemente der Kantschen Philosophie zur philosophischen Rechtfertigung des kirchlichen Glaubens. Dem Vorgang ihres Meisters folgend entnahmen sie ihr Bild vom eigentlichen Christentum vorzugsweise der synoptischen Verkündigung Jesu. Unter ihnen ragt durch religiösen Ernst und systematisches Talent Joh. Heinr. Tieftrunk (gest. 1837) hervor, der die christliche Offenbarung zwar nach moralischen Postulaten deutet, ohne sie aber darum in bloße moralische Wahrheiten aufzulösen. Insbesondere sucht er der Erlösung ihre Stelle als Voraussetzung der christlichen Sittlichkeit zu wahren. Christus ermöglicht durch die Darstellung des sittlichen Ideals in seiner Person die Durchführung des Endzwecks der Welt und ist so der Grund der Begnadigung, ohne welche eine freudige Beobachtung des Sittengesetzes nicht möglich ist. (Vgl. A. Ritschl, Rechtf. und Vers. I³, § 59). Von verwandtem Standpunkt aus hat K. L. Nitzsch (gest. 1831) die supranaturalistische Form des Christentums vertreten, während er seinen Inhalt rein moralisch und darum zwar nicht der empirischen, aber der wahren Vernunft gemäß dachte. Andere Theologen, die erst ähnliche Wege gingen, wie K. Fr. Stäudlin (gest. 1826) und Chr. Fr. v. Ammon (gest. 1849), haben sich später von Kant weiter

entfernt. Am unmittelbarsten ist die von Kant ausgehende Anregung naturgemäß der Ethik zu gute gekommen und hat hier in weitem Umfang klärend und vertiefend gewirkt.

Auf der anderen Seite schließt sich an Kant aber auch die unbedingteste und schulmäßigste Gestalt des Rationalismus an. Bei den Anfängern dieser Richtung überwiegt noch die Auffassung der Vernunft als eines kritischen Vermögens zur Beurteilung der geschichtlich gegebenen religiösen Wahrheit. Im Geiste Lessings und Semlers bemühen sie sich um die Ermittelung des ursprünglichen und einfachen Christentums, wie es in Jesu Verkündigung und Beispiel enthalten ist. Aber immer deutlicher tritt die andere Anschauung an die Stelle, daß die Vernunft als produktive Kraft die religiöse Wahrheit erzeuge und von jeher erzeugt habe. Damit wird aber die allein noch festgehaltene natürliche Offenbarung zu einem bloßen Namen für einen der menschlichen Vernunft jederzeit erreichbaren Erkenntnisinhalt. Die von Kant ererbte Überzeugung, daß es sich bei dieser Geltendmachung der Vernunft ja nur um die moralische Reinigung der Religion handle, giebt dieser neuen rationalistischen Schule das Bewußtsein einer nicht bloß intellektuellen, sondern auch moralischen Überlegenheit gegenüber dem bisherigen Betrieb der Theologie.

Als Vertreter des kritischen Rationalismus ist vor allem Heinr. Phil. Konr. Henke (gest. 1809) zu nennen. Als das Ziel, dem er nachstrebt, bezeichnet er im Vorwort seiner **Lineamenta institutionum fidei christianae historico-criticarum** 1793 das Licht der Gelehrsamkeit und der Philosophie, welches den Ruhm des Jahrhunderts ausmache, auch der christlichen Lehre zu gute kommen zu lassen und sie dadurch den anderen Wissensgebieten ebenbürtiger zu machen. Dazu gehört ihm vor allem die Bekämpfung eines dreifachen Aberglaubens, der Christolatrie, Bibliolatrie und Onomatolatrie, d. h. der Anhänglichkeit an eine veraltete Terminologie und Lehrform. Er selbst befleißigt sich einer ebenso klaren wie knappen Darstellung. Die bisherige Dogmatik hat, wie er überzeugt ist, viel zu viel Umschweife gemacht, indem sie sich mit jüdischer Messiaslehre, nebensächlichen Gedankenbildungen neutestamentlicher Autoren, eingetragenen platonischen Vorstellungen u. s. w. belastete. In Wahrheit handelt es sich um eine einfache Sache, nämlich Christi Lehre und Beispiel zur Geltung zu bringen (§ 10. 63. 116). Die Überzeugung von dem göttlichen Ursprung dieser Lehre gründet sich auf ihre Übereinstimmung mit den Vorschriften der Vernunft und die Erfahrung von ihrer Wahrheit und Vortrefflichkeit (§ 8). So dient die kritische Vereinfachung zugleich dem notwendigen Gang aller religiösen Entwickelung, die geoffenbarte Religion allmählich in rationale überzuführen (§ 2). Einen ähnlichen Standpunkt vertritt unter schonender Rücksicht auf die „öffentliche Religion" Jak. Chr. Rud. Eckermann (gest. 1837). Der reine Religionsglaube beruht allein auf praktischer Vernunft. Aber Eckermann bezweifelt, ob auch die öffentliche Religion der Autorität gottgesandter Offenbarungsträger entbehren könne. In der Person Christi ist er bereit, ein Geheimnis anzuerkennen, seine „nie ganz ergründliche Verbindung mit Gott" Er nähert sich durch diese Würdigung des Geschichtlichen dem kritischen Supranaturalismus; aber er bleibt von ihm dadurch unterschieden, daß ihm der Glaube an Offenbarung doch mehr für die populäre Verkündigung als für die Theologie selbst von Bedeutung ist.

Vollkommen dogmatisch wird dagegen der Rationalismus bei Joh. Aug. Ludw. Wegscheider (gest. 1849). Der Supranaturalismus ist nach ihm durch die Fortschritte der Geschichts- und Naturwissenschaft wie der Philosophie überholt. Seitdem die kritische Philosophie den „Prinzipat der Vernunft" verkündigt hat, kann sich keine Offenbarung mehr ohne deren Zustimmung behaupten (**Institutiones theologiae dogmaticae** 1815, § 10. 12). Die Vernunft läßt aber nur natürliche Offenbarung zu, d. h. eine solche, die durch den regelmäßigen Weltlauf und seine Wirkung auf die menschliche Erkenntnis vermittelt ist. Dennoch glaubt Wegscheider auf die Unterscheidung des Rationalismus vom Naturalismus dringen zu dürfen, da letzterer alle, auch die natürliche Offenbarung, leugne (§ 12 g). Der Glaube an übernatürliche Offenbarung gehört aber überhaupt einer **aetas incultior** an. Ohne Kenntnis von der wirklichen Tragweite menschlicher Geisteskraft hat man in dieser ungebildeteren Zeit die vom Menschen selbst produzierte Wahrheitserkenntnis für eine göttlich gewirkte genommen. Später hat man diesen Glauben dann politisch und moralisch nützlich gefunden. Daraus folgt aber keineswegs die absolute Notwendigkeit einer solchen Offenbarung (§ 9—12). Die Vernunft, in deren Namen hier gesprochen wird, ist offenbar nicht die kritische im Sinne Kants, die nur im Sittengesetz den Weg zur Religion findet, sondern eine durchaus dogmatische. Neben dem moralischen Argument für das Dasein Gottes stehen denn auch das kosmologische und physikotheologische in unverkürzter Geltung und selbst das ontologische wird wenigstens in Schutz

genommen (§ 51–56). An die Stelle des radikalen Bösen tritt eine moralische Schwäche, aus welcher der Mensch sich zur wahren Tugend erheben soll und kann (§ 118). Dem entsprechend ist auch Christus nur der Herold der Vernunft und als solcher plenus numine, non sine Deo nobis propositus, und von uns tanquam legatus vere divinus et tanquam prototypus hominum vera religione et virtute imbuendorum zu verehren (§ 128). Indessen verdient bemerkt zu werden, daß Wegscheider, wenn auch nicht ohne Mühe, dem Begriff der Sündenvergebung einen mit der Vernunft verträglichen Sinn abzugewinnen sucht (§ 140). Andere Vertreter seines Standpunkts sind darin weiter gegangen. So hat J. Fr. Chr. Löffler (gest. 1816) die Sündenvergebung als eine moralische Unmöglichkeit verworfen und den Gebrauch dieser Vorstellung innerhalb der christlichen Gemeinde bestritten. (F. Chr. Baur, Die christl. Lehre von der Versöhnung S. 515 ff.). Indem dieser dogmatische Rationalismus die von Kant herstammenden tieferen Gedanken preisgiebt und sich der Leitung des gesunden Menschenverstandes überläßt, sinkt er zum Rationalismus vulgaris herab, ein Name, der ihm zuerst in Rheinwalds Repertorium beigelegt wird (Gaß IV, S. 475). Sein klassisches Denkmal sind Joh. Fr. Röhrs Briefe über den Rationalismus 1813, welche die Geltung des Christentums als Universalreligion mit seiner Selbstverständlichkeit für die allgemeine Menschenvernunft begründen und die Christologie aus dem religiösen System ausschließen.

Greller als in der Dogmatik tritt das Unhistorische und Gewaltsame der rationalistischen Umdeutung des Christentums in der Exegese hervor. Hatte Kant die Auslegung darauf verpflichtet, unter allen Umständen die a priori feststehende moralische Wahrheit in der hl. Schrift zu finden, so war es den rationalistischen Auslegern mindestens ebensosehr darum zu thun, sie mit einer aufgeklärten Naturauffassung in Einklang zu bringen. Die Wundererzählungen werden darum nach Möglichkeit in das Licht natürlicher Begebenheiten gerückt, wobei neben den schon bewährten Mitteln elektrischer Vorgänge auch magnetische Kräfte aushelfen müssen. Was für den erzählenden Inhalt der Offenbarung diese natürliche Wundererklärung leistete, das sollte dem Lehrgehalt gegenüber die Accomodationshypothese ausrichten. Durch die Annahme, daß Jesus und seine Apostel sich, um leichteren Eingang zu finden, an jüdische Vorstellungen und allgemeine Zeitmeinungen angeschlossen hätten, schuf man sich das Recht, die Grenze zwischen Kern und Schale nach Belieben zu ziehen. Im Grunde trug man damit nur die eigene Theorie von der Offenbarung als dem Introduktionsmittel der reinen Vernunftwahrheit in das Bewußtsein der Offenbarungsträger selbst zurück. Als alttestamentliche Exegeten dieser Richtung sind K. Dav. Ilgen (gest. 1834), W. Fr. Hufnagel (gest. 1830), Joh. Sev. Vater (gest. 1826) und H. Fr. W. Gesenius (gest. 1842) zu nennen. Auf dem neutestamentlichen Gebiet hat sich namentlich Heinr. Eberh. Gottl. Paulus (gest. 1851) als der Exeget des Rationalismus bekannt gemacht. Wie sich unter dem Einfluß dieser Exegese die Auffassung der evangelischen Geschichte gestaltete, hat D. Fr. Strauß in seinem Leben Jesu an zahlreichen Beispielen gezeigt. Nicht minder befremdlich sind aber auch die moralischen Korrekturen, welche sich der paulinische Lehrbegriff gefallen lassen mußte, damit aus dem Glauben die Überzeugungstreue und aus der Rechtfertigung die Geistesrechtschaffenheit werden konnte (so H. E. G. Paulus). Übrigens haben auch schon einzelne Rationalisten (Gabler und Wegscheider) von der mythischen Erklärung Gebrauch gemacht. Rationalistische Prediger dieser 2. Periode sind neben Löffler und Röhr Chr. Fr. Sintenis (gest. 1820), J. G. Marezoll (gest. 1828), Val. K. Veillodter (gest. 1828), Georg Jonath. Schuderoff (gest. 1843). H. Zschokke (gest. 1848) hat in seinen „Stunden der Andacht" ein vielgebrauchtes rationalistisches Erbauungsbuch geliefert, während G. Fr. Dinter (gest. 1831) die rationalistische Exegese popularisierte und für Unterrichtszwecke zubereitete.

9. Während der Rationalismus weithin die theologischen Fakultäten und die wissenschaftliche Litteratur beherrschte, gab es nicht nur da und dort praktische Geistliche, die ein schlicht biblisches Christentum pflegten; es fehlte auch nicht ganz an wissenschaftlichen Versuchen zur Verteidigung der biblischen Offenbarung und ihres übernatürlichen Charakters. In gewissem Sinne erkannte einen solchen auch der an Kant sich anlehnende kritische Supranaturalismus an; nur daß er die Anerkennung dieser Offenbarung von der Nachprüfung ihrer Vernunftgemäßheit abhängig machte. Unumwundener macht auch jetzt ein mit der Bengelschen Schule zusammenhängender biblischer Supranaturalismus die Autorität der Offenbarung geltend. Sein Interesse gilt auch in dieser neuen Gestalt nicht eigentlich der Verteidigung der symbolischen Lehre, die vielfach gemildert wird; sein Ziel ist, die Glaubwürdigkeit der hl. Schrift darzuthun und so eine formale Gewähr für den positiven Religionsinhalt zu gewinnen. Der Weg, auf dem er dieses Ziel verfolgt,

ist großenteils durch den rationalistischen Gegensatz bestimmt und trägt darum auch den allgemeinen Charakter der Zeit an sich. Dies gilt nicht nur von der Auffassung der Offenbarung als einer göttlich beglaubigten Lehre, sondern auch von der Art, wie die Überzeugung von ihrer Wahrheit begründet wird. Man gibt Verstandesargumente für die Glaubwürdigkeit der hl. Schrift und leitet dann aus deren eigenem Offenbarungsanspruch die Wahrheit ihres Inhaltes ab. Daraus entsteht eine eigentümliche Mischung von rationalen und autoritativen Sätzen, während es doch immer nur die letzteren sind, die zum Inhalt der Glaubenswahrheit weiter leiten. Der namhafteste Vertreter dieser Richtung ist Gottlob Christian Storr (gest. 1805), der Begründer der älteren Tübinger Schule. In seinem dogmatischen Lehrbuch (**Theologiae christianae pars theoretica ed. alt.** 1807) wird zuerst der historische Beweis angetreten, daß wir im NT zuverlässige Berichte über Jesus haben. Jesus selbst aber hat seine Lehre auf göttlichen Ursprung zurückgeführt und dies durch seinen sittlichen Charakter und seine Wunder bestätigt. Seinen Jüngern hat er die Fortsetzung seines Lehramts befohlen und die Erleuchtung durch den Geist zugesagt. Paulus hat nach seinem eigenen und anderer Apostel Zeugnis den gleichen Rang. Darum eignet den neutestamentlichen Schriften göttliche Autorität. Da das NT aber widerum für den Inhalt und das kanonische Ansehen des Alten zeugt, so ist die ganze Bibel für ein Buch von göttlicher Autorität zu halten, dessen Forderungen göttliche Gebote und dessen Erzählungen und Lehrsätze wahr sind (§ 1—15). Die eigene religiöse Erfahrung, die sich bei der Befolgung dieser Lehre einstellt, wird nur als ein unterstützendes Moment gewürdigt, begreiflicherweise, da sie in den autoritativen Charakter der Anschauung zu wenig paßt (§ 16). Nachdem so von der menschlichen Glaubwürdigkeit der biblischen Autoren der Sprung zur göttlichen Wahrheit des Schriftinhalts gemacht ist, verwandelt sich die Dogmatik in Biblische Theologie, in der freilich immer dogmatische Interessen mitsprechen. Hatte schon Storr selbst das Bedürfnis gehabt, die Ergebnisse der Kantschen Philosophie in apologetischem Interesse zu verwerten (**Annotationes theologicae ad Kantii philosophicam de religione doctrinam** 1793), so tritt bei seinen Gesinnungsgenossen und Schülern Joh. Fr. Flatt (gest. 1821), Fr. Gottlob Süskind (gest. 1829), K. Chr. Flatt (gest. 1843) und E. G. Bengel (gest. 1826) dem formalen Supranaturalismus in steigendem Maße ein an Kant orientierter praktischer Moralismus an die Seite. Zuletzt hat Joh. Chr. Fr. Steudel (gest. 1837) das Programm dieses biblischen Supranaturalismus ernst aber unlebendig gegen Schleiermacher und Hegel vertreten, freilich nicht ganz ohne Konzessionen an die indessen durch Jacobi und Schleiermacher veränderte Auffassung der Religion.

Eine weniger geschlossene Gruppe bilden die gleichzeitigen außerschwäbischen Vertreter des Supranaturalismus. Franz Volkmar Reinhard (gest. 1812), der gefeierte Dresdener Prediger und vormalige Wittenberger Professor, sah in dem Anschluß an die Schrift die Rettung aus dem philosophischen Skeptizismus, während er zugleich durch die Unbestimmtheit seiner Dogmatik und die nüchterne Verständigkeit seiner Moral der Zeitrichtung seinen Tribut zahlte. Einen ähnlichen Standpunkt vertritt Joh. Aug. Heinr. Tittmann in Leipzig (gest. 1831). Unter dem Einfluß des Spenerschen Pietismus ist Georg Christian Knapp in Halle (gest. 1825) zu einem milden, praktisch erbaulichen Supranaturalismus geführt worden. Einen Weckruf im Sinne eines kirchlichen Supranaturalismus bezeichnen die 95 Thesen, die Klaus Harms 1817 aus Anlaß des Reformationsjubiläums veröffentlicht hat. Sie sind aber mehr eine geharnischte Absage an die blassen Abstraktionen der Vernunftreligion als ein geklärtes theologisches Programm. Verwandte Töne schlug 10 Jahre später (1827) August Hahn in seiner Habilitationsabhandlung **De rationalismi qui dicitur vera indole et qua cum naturalismo contineatur ratione** an. Er behauptet darin den durchaus naturalistischen Charakter des Rationalismus und machte in der nachfolgenden Disputation dessen Anhängern das Ausscheiden aus der Kirche zur Pflicht. (Vgl. gegen ihn K. v. Hase, Die Leipziger Disputation Ges. W. **VIII**, 1 ff.). Den dadurch erregten Erwartungen von seiner eigenen dogmatischen Strenge hat jedoch sein Lehrbuch des christlichen Glaubens wenigstens in seiner ersten Gestalt (1828) nicht ganz entsprochen.

Zur Bildung einer dauernden Schule hat es in dem von uns hier betrachteten Zeitraum nur der biblische Supranaturalismus gebracht. Dies erklärt sich zum Teil auch daraus, daß eine philosophische Gesamtanschauung fehlte, an welche sich eine über Kants Moralismus hinausstrebende Theologie hätte anlehnen können. Die Glaubensphilosophie Fr. H. Jacobis (gest. 1819) konnte ihr diesen Dienst nicht leisten. Sie giebt zwar neben dem verstandesmäßigen Welterkennen der religiösen Überzeugung ihr selbstständiges Recht.

Aber indem sie diese auf Vernunftgefühle gründet, in denen Gottes Offenbarung unmittelbar erlebt wird, verhält sie sich gegen äußere, geschichtliche Offenbarung ebenso ablehnend, wie der von Kant ausgehende moralische Idealismus. Ja für eine solche Offenbarung besteht auf Jacobis Standpunkt noch weniger eine Notwendigkeit, da ihm Kants Ernst in der Beurteilung des Bösen ferne liegt. Immerhin haben Jacobi und der ihm vielfach verwandte Jak. Fr. Fries (gest. 1843) dazu beigetragen, die Religion aus der Vormundschaft der Moral zu befreien.

10. Hatte es schon immer Theologen gegeben, die sich nicht nach dem Gegensatz: rationalistisch oder supranaturalistisch klassifizieren ließen, so mehrten sich bald nach dem Beginn des 19. Jahrhunderts die Versuche, beide Standpunkte zu vermitteln. Es entstanden die gemischten Formen des supranaturalen Rationalismus und des rationalen Supranaturalismus. Soweit sich beide überhaupt auseinanderhalten lassen, kann man sagen, daß dabei immer das Hauptwort die Denkweise bezeichnet, deren Anziehung die stärkere ist. Nach Bretschneider (System. Entw. § 31) liegt der Unterschied darin, daß der supranaturale Rationalismus nur eine historische Beglaubigung der reinen Vernunftreligion gelten läßt, also der Offenbarung keinen Einfluß auf den Religionsinhalt zugesteht, während der rationale Supranaturalismus auch eine Erweiterung der Vernunfterkenntnis durch Offenbarung gelten läßt, so lange sie nicht mit der Vernunft in Widerspruch gerät. Man darf aber in diesen Mischformen ein Zeichen sehen, daß der in den betreffenden Namen ursprünglich ausgeprägte Gegensatz für die wirkliche theologische Stellung nicht mehr bezeichnend ist. Dies hat H. G. Tzschirner (gest. 1828) in seinen „Briefen veranlaßt durch Reinhards Geständnisse“ auch selbst ausgesprochen. Er rechnet sich dem supranaturalen Rationalismus zu und bethätigt seinen vermittelnden Standpunkt darin, daß er in seinen Vorlesungen über Dogmatik (herausgegeben von K. Hase 1829) die supranaturalistische und die rationalistische Ansicht ohne eigene Entscheidung neben einander stellt. Bei dem länger lebenden K. G. Bretschneider (gest. 1848), der auf dieselbe Bezeichnung Anspruch erhebt, fällt die Entscheidung zuletzt bestimmter auf die rationalistische Seite. Dem rationalen Supranaturalismus wollen K. F. Stäudlin (gest. 1826), der in seinem Standpunkt eklektische Geschichtschreiber des Rationalismus, und Chr. Fr. v. Ammon (gest. 1850) zugezählt werden. Dem letzteren hat freilich Schleiermacher auf das Bekenntnis zu dieser Richtung mit der Erklärung geantwortet, daß sich dabei niemand „etwas gehörig Bestimmtes zu denken wisse“ und den ironischen Vorschlag hinzugefügt, auch einen irrationalen Supranaturalismus oder supranaturalen Irrationalismus, sowie einen naturalistischen und innaturalistischen Suprarationalismus zu unterscheiden; dann werde das Konzert erst vollstimmig sein (Zugabe zu dessen Sendschreiben an Ammon. S. W. I 5 S. 417 f.). In die Nähe der genannten vermittelnden Theologen ist endlich auch H. A. Schott (1835) zu stellen, der vom Rationalismus unbefriedigt ist, ohne doch einen festen Standpunkt über ihm zu gewinnen.

11. Der Fortschritt, der die Theologie weiterführte, ging nicht aus diesen Kompromissen hervor. Die ganze Streitfrage wurde auf einen anderen Boden gestellt, sobald die intellektualistische Auffassung der Religion und folgeweise auch der Offenbarung als unzutreffend erkannt wurde. Für die Rationalisten wie für ihre Gegner galt es als ausgemacht, daß die Religion aus der Annahme einer bestimmten Summe von Vorschriften und Lehren entstehe. Unter dieser Voraussetzung war es eine klare Alternative, ob diese Theologie die natürliche oder eine geoffenbarte sei, d. h. der menschlichen Vernunft von innen stamme oder von außen zukomme. Mit dem Wegfall der zu Grunde gelegten Annahme mußte auch die darauf gebaute Kontroverse, wenn nicht gegenstandslos werden, so doch ihre bisherige Gestalt verlieren. War die Religion eine eigentümliche Funktion des persönlichen Geisteslebens, wesentlich verschieden von Metaphysik und Moral, dann wurde auch die Bahn frei, die Offenbarung in einer freieren, unmittelbareren und persönlicheren Gestalt zu erblicken, so daß sie weder in moralischen Vernunftprinzipien aufging, noch mit einem autoritativen Lehrganzen zusammenfiel. Seit Schleiermachers Reden über die Religion (1799) war deshalb im Grund eine neue Betrachtung der ganzen Streitfrage angebahnt, die freilich erst nach dem Erscheinen seines Christlichen Glaubens (1821) zu umfassenderem Einfluß kam. Die im Gefühl sich vollziehende unmittelbare Einigung des Menschen mit der Gottheit trat selbstständig neben die Funktionen der Erkenntnis und des praktischen Wirkens. Und die Offenbarung, von der sie lebte, brauchte sie nicht in Form einer fertigen Lehre, sei es natürlichen oder übernatürlichen Ursprungs zu empfangen. Sie konnte diese, von der innerlich erfahrenen Anziehungskraft des Göttlichen geleitet, unmittelbar aus der ihr gegenwärtigen oder auf geschichtlichem Weg zu-

gänglichen Wirklichkeit schöpfen. So war durch Schleiermachers Religionsbegriff und die ihm gemäße Auffassung der Offenbarung die doktrinäre Betrachtungsweise überwunden, welche Rationalismus und Supranaturalismus mit einander gemein gehabt hatten und unter deren Voraussetzung ihr Streit geführt worden war. Diese veränderte Anfassung des Problems wirkte aber um so stärker, als gleichzeitig die Romantik für das Recht des Unmittelbaren und Ursprünglichen eintrat und auf die bloß verstandesmäßige Analyse als auf eine Beschränktheit herabsah.

Es ist jedoch fraglich, ob Schleiermachers Religionstheorie für sich allein eine gründliche Reform der theologischen Arbeitsweise bewirkt hätte, wenn nicht neben ihm — und nur zum Teil durch ihn mit vertreten — ein anderer Umschwung sich vollzogen hätte, das Erwachen eines historischen Sinnes, der die Schätze der Vergangenheit wieder ans Licht zog und die Leistungen der Gegenwart bescheidener einschätzte. Je dogmatischer zuletzt der Rationalismus aufgetreten war, und je bestimmter er das augenblickliche Stadium der Erkenntnis für die Vernunft an sich ausgegeben hatte, desto verhängnisvoller wurde für ihn die Einsicht in die historische Bedingtheit des Vernunftinhalts, die sich nunmehr aufdrängte. Tiefer blickende Geister wie Lessing und Herder hatten darauf schon früher hingedeutet; aber der dogmatische und vulgäre Rationalismus hatte dafür kein Ohr gehabt, bis das historisch gewordene Zeitalter ihn selbst der Geschichte übergab. Dem Supranaturalismus konnte es freilich ebensowenig erspart werden, sein dogmatisches Verfahren einer gründlichen Revision zu unterziehen. Die historische Schriftforschung erlaubte ihm nicht mehr, sein System so einfach mit dem Schild der formalen Schriftautorität zu decken. Auch er mußte es lernen, die Offenbarung im Gang der Geschichte zu suchen und ihre Kriterien nicht in einer äußeren Beglaubigung, sondern in ihrer inneren Lebenswirkung zu erkennen.

Endlich hat auch der Entwicklungsgang der nachkantischen idealistischen Philosophie das Seinige dazu beigetragen, die nüchterne und nichts weniger als spekulative Denkweise des Rationalismus in tieferen Schatten zu stellen, indem größere Maßstäbe in die Gedankenarbeit eingeführt und umfassendere Probleme in den Gesichtskreis gerückt wurden. (Vgl. hierüber den Art. Idealismus, deutscher Bd VIII S. 612 ff.)

Die geschichtlichen Einzelkämpfe, welche den Niedergang des Rationalismus begleiten: der durch Harms' Thesen angefachte Streit, die Hahnsche Disputation von 1827, Röhrs Angriff auf Hases Hutterus redivivus 1833 und die gründliche Abfertigung des Gegners durch den Angegriffenen 1834 und 1837 im „Anti-Röhr" (vgl. Gesammelte Werke VIII, S. 35 ff. 261 ff.) haben nur symptomatische Bedeutung. Der Rationalismus ist nicht den Streichen eines einzelnen Kämpfers erlegen; er ist durch eine veränderte Richtung des wissenschaftlichen und geistigen Lebens verdrängt worden. Mit ihm ist aber zugleich der Supranaturalismus im historischen Sinn des Wortes verschwunden, dessen Aufgabe die Verteidigung des christlichen Religionsinhalts mit Beziehung auf diesen Gegner gewesen war.

12. Geht man von der geschichtlichen Gestalt der behandelten Kontroverse auf die allgemeinere Differenz zurück, in der sie wurzelt, den Gegensatz einer autoritativen und einer kritischen Auffassung des Christentums, so muß man sagen, daß sie im Grunde immer bestanden hat und in veränderten Formen auch in die Gegenwart herabreicht. Was sich geändert hat, ist meist nur der Schauplatz des Kampfes und darum auch die Weise des Angriffs wie der Verteidigung. Als Hegel und seine Schule den Gehalt der Religion auf spekulativem Weg zu ermitteln suchte und den Anspruch erhob, von hier aus die überlieferten Glaubensvorstellungen zu beurteilen und zu berichtigen, sahen sich deren Verteidiger darauf hingewiesen, dieser idealen Konstruktion die Thatsachen der Geschichte entgegenzustellen. So trat der spekulativen Idee die geschichtliche Offenbarung gegenüber, der als solcher zugleich historische Thatsächlichkeit und übernatürlicher Charakter zugeschrieben wurde. Aber auch auf diesem neuen Boden folgte der Apologetik die kritische Betrachtung, indem sie die als Offenbarung gewerteten Thatsachen dem Kanon ihrer kritischen Forschungsgrundsätze unterwarf und sie damit ihrer übernatürlichen Form entkleidete. Je mehr dabei die kritisch-rationale Auffassung das Prinzip der historischen Analogie in Anwendung brachte und nur das in allen Religionen Wiederkehrende als wahr und wesentlich anerkannte, wurde die Apologetik dazu geführt, die Eigenart und Unvergleichlichkeit des Christentums zu betonen und als Erweis seines absoluten Charakters zu benützen. So hat der Gegensatz von Vernunfterkenntnis und übernatürlicher Lehrmitteilung in den Gegensätzen: Idee und Geschichte, historische Kritik und Schriftautorität, allgemein-religiöse Wahrheit und Absolutheit des Christentums seine geschichtliche Fortsetzung ge-

funden. Die Unmöglichkeit, diese weitere Entwicklung in das Schema der Begriffe Rationalismus und Supranaturalismus einzustellen, erhellt aber schon daraus, daß dabei weder der Begriff der Vernunft noch der des Übernatürlichen die maßgebende Kategorie geblieben ist. Der Gedanke eines immanenten Vernunftmaßstabs ist vielmehr durch den einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen verdrängt und der des Übernatürlichen mit der Betonung der Neuheit und Ursprünglichkeit der in der Geschichte auftretenden, in Personen verkörperten Lebensinhalte vertauscht worden. Auch machte man sich klar, daß in diesen nicht die Geschichtsforschung als solche, wohl aber der Glaube die Offenbarung der Gottheit erkennt. Es kann darum auch nur der Ausblick auf diesen weiteren Verlauf der Diskussion an diese Stelle gehören.

Was schließlich die Frage nach der Berechtigung dieser doppelten, im Rationalismus und Supranaturalismus vertretenen Betrachtung des Christentums betrifft, so kann sie weder zu Gunsten der einen noch der anderen ausschließlich entschieden werden. Im christlichen Glauben ist jederzeit ein autoritatives und ein kritisch-rationales Element untrennbar geeint. Er weiß sich durch eine schöpferische, autoritative Macht bestimmt und kann doch zur überzeugten Bejahung ihres Rechts und ihrer Wahrheit nicht ohne kritische Prüfung ihres Inhalts gelangen. Dazu ist aber immer eine Vergleichung desselben mit dem Inhalt unseres eigenen geistigen Lebens, also eine rationale Erwägung erforderlich. Die einseitige Hervorkehrung des autoritativen Moments wird darum immer auch die des rationalen hervorrufen und umgekehrt. Unberechtigt und unfruchtbar wird jeder dieser Standpunkte nur dann, wenn er sich für die ganze Wahrheit ausgiebt und damit die dem Glauben gemäße lebendige Synthese beider Momente ausschließt. Das hat uns auch der geschichtliche Gang der Entwicklung gezeigt. Indem der dogmatische Rationalismus zu dem Ergebnis kam, daß die Vernunft alle Wahrheit in sich selbst trage und darum einer Offenbarung gar nicht bedürfe, schied er aus der Zahl der lebendigen Faktoren der theologischen Gedankenbewegung aus. Und indem der Supranaturalismus die Frage nach dem inhaltlichen Recht der Offenbarung abzuschneiden versuchte, indem er den historischen Autoritätsbeweis für genügend ausgab, verlor er ebenso die Fühlung mit dem lebendigen religiösen Denken, weil er jetzt nicht mehr zu zeigen wußte, wie die geoffenbarte Wahrheit zu persönlicher Überzeugung werden kann.

Beide Richtungen sind denn auch materiell für die Theologie nicht ohne Frucht gewesen. Der Rationalismus hat den inneren Zusammenhang der christlichen Offenbarung mit den praktisch-sittlichen Anliegen des menschlichen Geisteslebens in ein helleres Licht gerückt. Insbesondere hat die Kantsche Form desselben die sittliche Größe Jesu und seiner Verkündigung nicht bloß mit ehrlicher Begeisterung anerkannt, sondern auch in unvergeßlichen, markigen Zügen zum Verständnis gebracht. Der Supranaturalismus aber hat gegenüber der kahlen Verständigkeit und oberflächlichen Selbstgenügsamkeit des Zeitalters die erneuernde und befreiende Macht der historisch bestimmten christlichen Offenbarung bezeugt und den Gebrauch ihrer Quellen in Uebung erhalten. **O. Kirn.**

Ratramnus, gest. nach 868. — Des Ratramnus Werke, vorher meist vereinzelt herausgegeben, finden sich, soweit sie vorhanden sind, vollständig MSL Bd 121, S. 1—346 und 1153—1156, die Briefe MG EE VI, S. 149 ff. Man vergleiche über ihn, außer der Abhandlung von Rückert über die Freunde und Gegner der paschasischen Vorstellung vom Abendmahle, ZwTh 1858, S. 524, Mabillon im 2. u. 3. Teile seiner Benediktinerannalen; Histoire littéraire de la France V, 332—351; Ebert, Gesch. d. Lit. d. MA II, S. 244; Bach, Dogmengesch. des MA I, S. 193; Schwane, Dogmengesch. der mittleren Zeit, S. 631; Harnack, Lehrbuch d. DG, III, S. 283; Loofs, Leitfaden d. DG, 3. Aufl., S. 256; Seeberg, Lehrb. d. DG, II, S. 24; Schnitzer, Berengar v. Tours, S. 150—174; Ernst, Die Lehre des Paschasius Radbert von der Eucharistie, S. 99; Naegle, Ratramnus und die hl. Eucharistie, 1903; Traube, MG PL III, S. 709 ff.

Ratramnus, auch Rathramnus und vielleicht Rotramnus (s. Lup. Ferr. ep. 79, S. 71), Mönch zu Corbie und Zeitgenosse des Paschasius Radbert, ist einer der bedeutendsten, kirchlichen Schriftsteller des 9. Jahrhunderts. Aber über sein Leben ist nur Weniges auf unsere Zeit gekommen und auch seine Schriften sind so frei von persönlichen Beziehungen, daß sie keine Nachricht darüber gewähren. Die Zeit seiner Geburt, wie seines Eintritts in die Abtei Corbie ist nicht zu ermitteln; zu bemerken ist nur, daß sein Name in dem Verzeichnis der Mönche von Corbie, das in dem Liber confrat. Augiens. S. 289 enthalten ist, fehlt. Er hat also frühestens in der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre das Gelübde abgelegt. Der wissenschaftliche Geist, der damals in Corbie herrschte, fand bei ihm offene Empfänglichkeit; eingehende Schriftkenntnis und

Vertrautheit mit der patristischen Litteratur hatte er mit den besten seiner Zeitgenossen gemein; Augustin ward der Gegenstand seiner Verehrung und der gewaltige Geist des großen Nordafrikaners bestimmte seine theologische Richtung und Denkweise; Klarheit des Denkens, heller Blick und lebhaftes Gefühl waren hervorstechende Züge seiner Persönlichkeit und fesseln in seinen Schriften das Interesse des Lesers; zur kritischen Thätigkeit neigte er nach seiner besonderen Befähigung mit entschiedener Vorliebe. Als Hinkmar von Rheims die apokryphische Erzählung de ortu Mariae et infantia salvatoris (Tischendorf, Evangelia apocrypha S. 51) und die Homilie des Pseudohieronymus de assumptione Virginis (Opp. ed. Vallarsi XI, S. 151) abschreiben und kostbar binden ließ, bestritt Ratramnus die Authentie dieser Schriften (Flod. Hist. Rem. eccl. III, 5 S. 479 und 23 S. 530. Übrigens ist Ratramnus nicht genannt, doch entbehrt die Vermutung, er sei der quidam monachus Corbeiensis monasterii, nicht der Wahrscheinlichkeit vgl. ZwTh 1858, S. 525). An allen theologischen Kontroversen seiner Zeit hat er sich beteiligt. Das Gewicht seines Urteils war so anerkannt, daß Karl der Kahle in mehreren dieser Streitigkeiten von ihm ein Gutachten forderte, und daß der Episkopat seiner Provinz ihn mit der Widerlegung der Vorwürfe des Patriarchen Photius gegen die römische Kirche beauftragte. Wir besitzen noch eine poetische Epistel, worin ihn der unglückliche Gottschalk feiert (MG PL III, S. 733 ff., MSL 121, S. 367 f.) und ihn Freund, Herr, Vater und Lehrer nennt, Ausdrücke, die den Schluß auf ein engeres Zusammenleben beider notwendig machen. Bis zum Jahre 868 können wir seine litterarische Wirksamkeit verfolgen; wie lange er diesen Zeitpunkt überlebt hat, ist nicht zu bestimmen.

Seine wichtigste Schrift ist die über das Abendmahl: de corpore et sanguine Domini liber. Er hat sie im Auftrage Karls des Kahlen geschrieben, ohne Zweifel als diesem Radbert sein Werk über denselben Gegenstand zugesandt hatte (vgl. oben S. 396, 57). Die Frage, welche der König dem Ratramnus zur Beantwortung vorlegte, lautete: Quod in ecclesia ore fidelium sumitur, corpus et sanguis Christi in mysterio fiat an in veritate? und bezieht sich offenbar auf das 1. Kapitel der Schrift des Radbert: utrum sub figura an in veritate hoc mysticum calicis fiat mysterium? Diese Frage zerlegt Ratramnus sofort in zwei andere: 1. utrum aliquid secreti contineat, quod oculis solummodo fidei pateat, an sine cuiuscunque velatione mysterii hoc aspectus intueatur corporis exterius, quod mentis visus aspiciat interius? und 2. utrum ipsum corpus, quod de Maria natum est et passum, mortuum et sepultum, quodque resurgens et coelos ascendens ad dexteram Patris consideat? (cap. 5). Die Beantwortung dieser beiden Fragen bildet die beiden Abteilungen, in welche die Schrift des Ratramnus zerfällt. Die zweite Frage verneint er auf das bestimmteste: Christi geschichtlicher Leib ist nicht im Abendmahle gegenwärtig, sondern im Himmel (c. 71 f. c. 30). Was auf dem Altare liegt, das konsekrierte Brot und Wein, ist nicht der Leib des Herrn, in welchem er als Kind gesäugt, gestorben, begraben, auferstanden und zum Himmel gefahren ist, in welchem er zur Rechten Gottes sitzt und einst wiederkommen wird zum Gericht, sondern das Mysterium dieses Leibes, in demselben Sinne, in welchen es auch das Mysterium und das Bild der an Christum glaubenden, in ihm wiedergeborenen und aus dem Tode lebendig gewordenen Gemeinde ist: Utriusque corporis, i. e. et Christi, quod passum est et resurrexit, et populi in Christo per baptismum renati atque de mortuis vivificati, figuram gestat, c. 101; es ist secundum quendam modum corpus Christi, et modus iste in figura est et imagine, ut veritas res ipsa sentiatur, c. 84. Es ist klar, daß für das Verständnis der Anschauung Ratramns die Deutung des Terminus figura entscheidend ist. Er definiert c. 7: Figura est obumbratio quaedam quibusdam velaminibus, quod intendit, ostendens, verbi gratia: Verbum volentes dicere panem nuncupamus, sicut in oratione dominica panem quotidianum dari nobis expostulamus, vel cum Christus in evangelio loquitur: Ego sum panis vivens. Aber die Definition| ist nicht glücklich; denn sie giebt nur die Vorstellung des bildlichen Ausdrucks an die Hand, während es sich doch um eine Sache — Brot und Wein des AM. — handelte. Klarer ist, wenn er ein anderesmal sagt: Iste panis et calix memoriam repraesentat dominicae passionis sive mortis, Lc 22, 19; 1 Ko 11, 26. Iste panis et iste sanguis (? calix), qui super altare ponitur in figuram sive memoriam dominicae mortis ponatur, ut quod gestum est in praeterito praesenti revocet memoriae, ut illius passionis memores effecti per eam efficiamur divini muneris consortes, c. 101. Hiernach sind Brot und Kelch Bild, Erinnerungs-

zeichen. Man kann deshalb sagen: der Standpunkt des Ratramnus ist symbolisch, er sieht in dem Abendmahl eine Gedächtnisfeier, deren Wirkung auf der Lebendigkeit und Innigkeit beruht, womit das gläubige Subjekt sich das erlösende Leiden Christi vergegenwärtigt. Exterius quod apparet, non est ipsa res sed imago rei, mente vero quod sentitur et intelligitur, veritas rei (c. 72). Aber damit ist seine Ansicht noch keineswegs abgeschlossen, besonders auch die Frage, was die Eucharistie ist, noch nicht beantwortet. Ratramnus fügt denn auch den eben angeführten Worten hinzu: Nec ideo, quoniam ista dicimus, putetur in mysterio sacramenti corpus Domini vel sanguinem ipsius non a fidelibus sumi, quando fides, non quod oculis videt, sed quod credit, accipit: quoniam spiritualis est esca et spiritualis potus, spiritualiter animam pascens et aeternae satietatis vitam tribuens, sicut ipse salvator mysterium hoc commendans loquitur: Spiritus est, qui vivificat, nam caro nihil prodest (Jo 6, 64). Er sagt nicht nur: Panis et calix corpus et sanguis Christi nominatur, sondern: et existit, c. 101; er erklärt, es sei Frevel, zu behaupten, ja auch nur zu denken, daß das Sakrament nicht Leib und Blut Christi sei (c. 15); secundum invisibilem substantiam i. e. divini potentiam Verbi corpus et sanguis vere Christi existunt (c. 49). Diese Worte beweisen, daß Ratramnus nicht nur Symboliker war, daß er einen realen, durch den Geist Gottes vermittelten Genuß der Gläubigen im Abendmahle gedacht hat; da ihm aber der geschichtliche Leib nicht darin real gegenwärtg war, so fragt sich, was nach seiner Ansicht das Objekt dieses realen Empfanges gewesen sein kann. Die Antwort darauf haben wir im ersten Teile seiner Abhandlung zu suchen.

Er selbst erläutert seine Ansicht über das Abendmahl durch die Hinweisung auf die Taufe. Das Taufwasser, sagt er, wird mit Recht der Lebensquell genannt, weil es die Hineinsteigenden zu einem besseren Leben erneuert und die aus dem Tode der Sünde Erweckten in den Stand der Gerechtigkeit versetzt; aber diese Kraft der Heiligung (vim sanctificationis) hat nicht das Taufwasser an sich, das nur ein vergängliches Element ist und allein den Leib zu reinigen vermag, sondern accessit S. Sp. per sacerdotis consecrationem virtus et efficax facta est non solum corpora, verum etiam animas diluere et spirituales sordes spirituali potentia dimovere (cap. 17). So sind in dem einen Elemente des Taufwassers zwei entgegengesetzte Dinge zu unterscheiden, ein sinnlich Wahrnehmbares, Veränderliches und Vergängliches und ein nur dem Glauben Erfaßbares, Unvergängliches, welche für Ratramnus als Mittel und Zweck sich so unmittelbar aufeinander beziehen, so ineinander sind und wirken, daß er geradezu sagt: das Vergängliche giebt die Unvergänglichkeit, das Leblose das Leben. Wie mit der Taufe, so verhält es sich mit dem Abendmahle. Das Brot, welches der Priester mittels seines Dienstes zum Leibe Christi macht, zeigt äußerlich ein anderes den Sinnen und ruft innerlich ein anderes dem Herzen der Gläubigen zu. Denn äußerlich bleibt es Brot nach Gestalt Farbe, Geschmack, innerlich aber wird durch dasselbe etwas weit Höheres und Köstlicheres angekündigt (intimatur), nämlich Christi Leib, der nicht von den fleischlichen Sinnen, sondern mit den Augen (contuitu) des gläubigen Herzens geschaut, empfangen, genossen (cap. 9). Dieser Unterschied des Inneren und Äußeren, welche trotz des kontradiktorischen Gegensatzes, in welchem sie zueinander stehen, dennoch zusammen sind und in ihrem Zusammensein das Mysterium ausmachen, geht durch die ganze Darstellung des Ratramnus hindurch, doch bleibt er sich darin nicht gleich, daß er bald den Inhalt des Sakramentes im Unterschiede von den Zeichen (wie cap. 9), bald diese letzteren selbst (cap. 99, vgl. 17) Leib Christi nennt, bald auch wieder sagt, Brot und Wein werden durch die Konsekration Leib und Blut des Herrn (er gebraucht die Ausdrücke fit, conficitur, facta sunt cf. cap. 13, c. 49); ferner behauptet er das einemal, es seien nicht zwei verschiedene Substanzen, eine materielle und geistige (non duarum existentiae rerum inter se diversarum, corporis videlicet et spiritus), sondern ein und dieselbe Sache (verum una eademque res) stelle sich nach der einen Seite als materielle Erscheinung des Brotes und Weines dar (secundum aliud species panis et vini consistit), nach der anderen Seite als Leib und Blut Christi (secundum aliud autem corpus et sanguis Christi cap. 16); dann aber unterscheidet er wieder zwischen der sichtbaren Gestalt der Stoffe und der unsichtbaren Substanz, vermöge deren sie Leib und Blut Christi sind (cap. 49, s. unten). Sehen wir ab von diesen Schwankungen, die nur beweisen, daß Ratramnus sich auf der schmalen Grenzlinie bewegt, an welcher der subjektive und der objektive Standpunkt in der Betrachtung des Sakramentes sich trennen und daß er beiden Auffassungen ihr Recht in seiner Darstellung wahren möchte, so drängt sich die

Frage auf: Was giebt dem Brot und Wein diese neue, von ihrem natürlichen Wesen verschiedene Dignität und Wirksamkeit, kraft deren sie Leib und Blut Christi für den Glauben sind und als solche wirken? Es ist offenbar im Sinne des Ratramnus eine Kraft hinzugetreten, wie bei der Taufe; was in dieser äußerlich reinigt, ist das Element; was dagegen innerlich reinigt, virtus vitalis est, virtus sanctificationis, virtus immortalitatis (cap. 18). So ist auch oberflächlich betrachtet Christi Leib und Blut (d. h. Brot und Wein) eine veränderliche, der Vergänglichkeit unterworfene Kreatur; si mysterii vero perpendas virtutem, vita est participantibus se tribuens immortalitatem (cap. 19). Diese Kraft, dieses Leben, welches ebensowohl und unter den gleichen Bedingungen in den alttestamentlichen Sakramenten auf die Gläubigen wirkte, wie es in den neutestamentlichen wirkt, bestimmt er näher: 1. als die in den Sakramenten unsichtbar enthaltene Heiligung des heiligen Geistes (igitur et mare et nubes non secundum hoc, quod corpus exstiterant, sanctificationis munditiem praebuere, vero secundum quod invisibiliter sancti spiritus sanctificationem continebant — interius spiritualis potentia refulgebat, quae non carnis oculis, sed mentis luminibus appareret, cap. 21), oder 2. als die den materiellen Substanzen immanente geistige Kraft des Wortes (quoniam inerat corporeis illis substantiis spiritualis Verbi potestas, quae mentes potius, quam corpora credentium pasceret atque potaret, cap. 22. In sacramento corporis et sanguinis Domini, quidquid exterius sumitur ad refectionem corporis aptatur, verbum autem Dei, qui est panis invisibiliter in illo existens sacramento, invisibiliter participatione sui fidelium mentes vivificando pascit, cap. 44. Corpus et sanguis Christi, quae fidelium ore in ecclesia percipiuntur, figurae sunt secundum speciem visibilem, at vero secundum invisibilem substantiam i. e. divini potentiam Verbi corpus et sanguis Christi existunt, cap. 49. Non enim anima — vel esca corporea vel potu corporeo pascitur, sed verbo Dei nutritur ac vegetatur, cap. 66). Hier nun können wir zweifelhaft sein, ob unter dem Worte Gottes im Sakrament das Schriftwort überhaupt (Rückert, S. 546), oder ob das in göttlicher Allmacht wirkende Einsetzungswort, wie es in der Konsekrationsformel des Priesters enthalten ist, oder ob endlich das substantiale Wort, Christus selbst, gemeint ist. Die beiden letzteren Ansichten lassen sich leicht kombinieren und man darf annehmen, daß Ratramnus das Leben des in der Macht des Einsetzungswortes wirkenden Christus wirklich als den Inhalt und als den Segen des Sakramentes sich gedacht hat. Dafür sprechen mehrere Stellen (unus idemque Christus est, qui et populum in deserto in nube et in mari baptisatum sua carne pavit, suo sanguine tunc potavit et in ecclesia nunc credentium populum sui corporis pane, sui sanguinis unda pascit et potat, cap. 23. Ut intelligeremus Christum in petra constitisse et sui sanguinis undam populo praebuisse, qui postea corpus de Virgine sumptum et pro salute credentium in cruce suspensum nostris saeculis exhibuit et ex eo sanguinis undam effudit, quo non solum redimeremur, verum etiam potaremur, cap. 24. In utroque [nämlich quod patres in illo manna perceperunt et quod fideles in mysterio corporis credere debent] Christus innuitur, qui et credentium animas pascit et angelorum cibus existit, utrumque hoc non corporis gustu, nec corporali sagina sed spiritualis virtute Verbi, cap. 26. Per mysterium panem et vinum in corporis et sanguinis mei conversa substantiam a credentibus sumenda c. 30. Weiter haben wir zu fragen: in welcher Beziehung stand ihm das, was er als den Inhalt des Sakramentes sich dachte, und was er bald als eine Geisteswirkung, bald als die Lebenskraft Christi selbst bestimmt, zu den äußeren Zeichen? Es ist hier nur ein zweifaches möglich; entweder meint er, daß der Glaube das, was das Wort der Einsetzung aussagt, in den sakramentlichen Zeichen als gegenwärtig schaut und darum empfängt (in welchem Falle ihm der ganze Sakramentsgenuß wie später dem Berengar, vgl. Diekhoff, Abendmahlslehre, S. 64 f., nur auf der subjektiven Vergegenwärtigung des Glaubens beruht haben würde), oder er denkt sich das Verhältnis so, daß vermöge des Einsetzungswortes die Zeichen durch das Hinzutreten einer geistigen Kraft einen neuen Inhalt gewinnen, der zwar nur vom Glauben erkannt und angeeignet werden kann, aber objektiv und realiter in ihnen existiert. Die Konsequenz seiner Ansicht hätte ihn auf jene Seite führen müssen; beachten wir aber die von ihm in den oben mitgeteilten Stellen gebrauchten Ausdrücke (continere, existere in sacramento etc.), so kann er nur das andere gemeint haben: er sah in dem Sakramente gleichsam das die unsichtbare Gnade enthaltende sichtbare Gefäß, wie er sich denn auch ausdrücklich auf

den Ausspruch des Isidorus von Sevilla (Orig. VI, 19) beruft (cap. 46), daß in dem Sakramente die göttliche Kraft unter der Hülle der körperlichen Stoffe insgeheim das durch das Sakrament bezeugte Heil wirke. In diesen Beziehungen berührt sich Ratramnus nahe mit Radbert nach der einen Seite von dessen Abendmahlstheorie, und die Differenz in beider Sätzen liegt nur in dem scheinbar verschiedenen Ausdruck; wenn der letztere die Frage: utrum sub figura an in veritate hoc mysticum calicis fiat sacramentum? nach den beiden Seiten der Alternative hin, Ratramnus dagegen sie nur nach der ersten bejaht, nach der zweiten dagegen sie verneint, so erklärt sich dies aus dem verschiedenen Begriff, den jeder mit veritas verbindet. Bei Radbert nämlich bezeichnet dies Wort Realität überhaupt (sed si veraciter inspicimus, iure simul veritas et figura dicitur: ut sit figura vel character veritatis, quod exterius sentitur, veritas vero quidquid de hoc mysterio interius recte intelligitur aut creditur; non enim omnis figura umbra vel falsitas etc. cap. IV, § 2), bei Ratramnus dagegen unverhülltes, den Sinnen wahrnehmbares und erfaßbares Sein (veritas est rei manifestae demonstratio nullis umbrarum imaginibus obvelatae, sed puris et apertis, utque planius eloquamur, naturalibus significationibus insinuatae, cap. 8). In diesem Sinne bekämpft er in dem ersten Teile seines Werkes solche, welche behaupten, daß der Leib und das Blut Christi unverhüllt und den Sinnen wahrnehmbar im Abendmahl empfangen werde, daher es denn auch nicht wohl denkbar erscheint, daß dieser Teil gegen Radbert gerichtet sei. Somit gewinnen nach Ratramnus die Elemente durch die priesterliche Konsekration (cap. 10) nicht bloß eine neue Beziehung oder Bedeutung (significatio cap. 69 in fine), sondern sie nehmen eine neue, wirkende, übersinnliche Kraft in sich auf (cap. 17), und werden dadurch selbst etwas Neues, was sie vorher noch nicht waren, zwar nicht für die Sinne, wohl aber für den Glauben. Es ist angesichts dessen verständlich, daß er in Beziehung auf das Abendmahl den Ausdruck Verwandeln vielfach gebraucht: er sagt, Brot und Wein würden in den Leib und das Blut Christi, oder in die Substanz (cap. 30) derselben verwandelt, nicht als ob äußerlich für die Sinne an ihnen eine Veränderung vorginge, wie bei den werdenden, vergehenden oder ihre Qualität wechselnden Dingen (cap. 12. 13), sondern es sei innerlich, geistlich an ihnen eine Umwandlung vollzogen (cap. 16), durch das, was der hl. Geist unsichtbar an ihnen gewirkt hat (cap. 42. 54); durch das, was sie nun selbst wirken, sind sie Leib und Blut Christi geworden (intellege quod non in specie, sed in virtute corpus et sanguis Christi existant, quae cernuntur, cap. 56), haben sie die Kraft empfangen, die Seele zu nähren und ihr die Substanz des ewigen Lebens zu bieten (aeternae vitae substantiam subministrat, cap. 54).

Die Schrift des Ratramnus hat ihre eigene Litteraturgeschichte. Der anonyme Verf. des Traktats de corpore et sang. domini, der dem 10. Jahrhundert angehörte (s. über ihn KG Deutschlands III, S. 320 f.), kannte sie noch mit dem richtigen Verfassernamen; aber er wußte von dem Verfasser nichts. Er ist ihm Ratramnus quidam, c. 1 MSL 139 S. 171. Dagegen wurde sie auf der Synode zu Vercelli 1050 als ein Werk, das Johannes Scotus Erigena im Auftrage Karls d. Gr. verfaßt habe, verdammt und verbrannt (Bereng. ep. ad Rich. bei d'Achery, spicileg. III p. 400, vgl. ThStK 1828, S. 755). Im MA. scheint sie seitdem ziemlich in Vergessenheit gekommen zu sein, da sie außer Sigibert von Gembloux (de script. eccl. 95 MSL 160 S. 569, in einem Teil der Hdschr. mit dem entstellten Verfassernamen Bertramnus) nur von dem Anonymus von Melk im 12. Jahrh. angeführt wird, der sie aber nicht kannte (Ausg. von Ettlinger c. 47 S. 72). Später kennt sie Joh. Thrithemius und 1526 berief sich Joh. Fisher, Bischof von Rochester, gegen Oekolampad darauf, als auf ein Zeugnis zu Gunsten des katholischen Dogma (Praefatio in libros de Verit. corp. et sang. Christi contra Oecolampad. Col. 1527). Dadurch wurde man darauf aufmerksam und 1532 erschien das Buch zu Köln bei Joh. Praël unter dem Titel: Bertrami presbyteri ad Carolum Magnum imperatorem; in demselben Jahre in deutscher Übersetzung mit Vorrede von Leo Judä in Zürich, seitdem viele Ausgaben sowohl im lateinischen Grundtexte, als in neueren, besonders französischen und englischen Übertragungen. Da die Protestanten und namentlich die Reformierten darin den Ausdruck ihres dogmatischen Bewußtseins wiederzufinden glaubten, wurde es den Katholiken verdächtig; die von dem Konzile zu Trient bestellten Zensoren setzten es 1559 unbedenklich auf das Verzeichnis der verbotenen Bücher; sie hielten es für ein von den Protestanten untergeschobenes Machwerk. Ähnlich urteilten die bedeutendsten katholischen Theologen jener Zeit, Sixtus Sennensis, Claudius d'Espence, Sanctesius, Bischof von Evreux, Clemens VIII., Bellarmin, Quiroga, Sandoval, Alanus.

Dieser Auffassung sollte sich indessen bald eine andere echt katholische gegenüberstellen: nachdem schon die Theologen von Löwen (oder von Douay) sich um 1571 dahin ausgesprochen, das Buch enthalte, abgesehen von manchen dunkeln und übelgewählten Ausdrücken, im ganzen nichts Verwerfliches, unternahm es 1655 de Sainte Boeuve, Doktor der Sorbonne, die Rechtgläubigkeit des Ratramnus förmlich zu rechtfertigen, d'Achery I, 61; Mabillon (Annales Benedict. III, 68sq.), besonders aber der Pariser Theologe Jakob Boileau (in seiner gegen den Jesuiten Harduin gerichteten Abhandlung: Ratramni Corbeiensis Monachi de corpore et sanguine Domini liber ab omni novitatis aut haeresis Calvinianae intentione aut suspicione vindicatus ad amicam, honestam et litterariam confutationem Dissertationis R. P. Joannis Harduini s. J. — auctore Jacobo Boileau, Parisiis 1712, wie auch in der dem Abdruck des Textes vorausgeschickten Praefatio historica und den demselben unterlegten Anmerkungen; neu ediert MSL 121, S. 103f.) folgten unbedenklich dieser Bahn; sie suchten — zumal es Mabillon gelungen war, zwei sehr alte Handschriften des Buches aufzuspüren, welche den Einwand der Unechtheit fernerhin unmöglich machten — zu erweisen, Ratramnus vertrete im ersten Teile seines Werkes nur den Satz, daß der Leib und das Blut Christi im Sakramente nicht sichtbar, sondern mystisch verhüllt gegenwärtig seien; dagegen enthalte der zweite Teil nur die unverfängliche Behauptung, daß der eucharistische Leib nicht dieselbe materielle Beschaffenheit in Hinsicht auf Ausdehnung, Bau und Massenhaftigkeit der Glieder habe, wie der von der Jungfrau geborene, eine Ansicht, die neuerdings Bach, Dogmengesch. des MA. I S. 191ff. mehr überzeugt als überzeugend wiederholt hat; ebenso Ernst S. 100ff. u. a. In der Ausgabe des Index von 1881 stand das Buch noch; in der von 1900 ist es weggelassen, s. Naegle S. 197.

Über die anderen Schriften des Ratramnus dürfen wir uns kürzer fassen. De eo, quod Christus ex virgine natus est, liber gilt als seine erste noch im jugendlichen Alter verfaßte Schrift, da er sie mit den von frischem Selbstvertrauen zeugenden Worten schließt: Lusimus haec de more studentium: quae si quis contemnat, exercitia nobis nostra complacebunt. Man hat angenommen, daß er sie Radbert gewidmet habe, da er in der Vorrede den Mann, an welchen sie gerichtet ist, mit dignitas und reverentia tua anredet, allein mit Recht wurde dagegen geltend gemacht, daß er nach seiner eigenen Erklärung diesem nicht persönlich bekannt gewesen sei (facies invisa). Ueber den Inhalt der Schrift selbst und über ihr Verhältnis zu Radberts Schrift de partu virginis vgl. den A. „Radbert", oben S. 402,23.

An dem Gottschalkischen Streite hat sich Ratramnus lebhaft beteiligt. Das ist verständlich, da der Mönch von Fulda ihm persönlich nahe stand, s. o. S. 464, 17. Nachdem Hinkmar seine epist. ad simplices veröffentlicht hatte, richtete er einen Brief an Gottschalk, in dem er auf Irrtümer des EB. in der Auslegung patristischer Stellen hinwies, Hrab. ep. 4, ad Hincm. MSL 112 S. 1522, vgl. Traube S. 716; derselbe zeigte, S. 717, daß R. auch Gedichte an Gottschalk gesandt haben muß. Dessen Antwort ist carm. 7 S. 733). Im Jahre 850 verfaßte er einer Aufforderung Karls d. Kahlen folgend, die zwei Bücher de praedestinatione Dei. Der darin durchgeführte und verteidigte Gedanke ist die zwiefache Prädestination. In dem ersten Buche weist er die Vorherbestimmung der Erwählten zur Gnade und zur Seligkeit durch eine Reihe von Aussprüchen der Kirchenväter, namentlich Augustins, des Verfassers der vocatio gentium, für den er Prosper hält, Gregors des Großen und Salvians nach. Im zweiten Buche begründet er durch die Zeugnisse der Schrift und der Väter, nämlich des Augustin, Fulgentius, Isidor von Sevilla und Cassiodorius die zweite Thesis, daß Gott die Gottlosen zur ewigen Strafe bestimmt habe. Eine Prädestination zur Sünde giebt er nicht zu: die Gottlosen gehen durch ihre eigene Schuld verloren; denn in Voraussicht ihrer selbstverschuldeten, hartnäckigen Bosheit entziehe Gott ihnen den Beistand der Gnade, so daß sie der Sünde erliegen müßten, zu deren Erkenntnis und Überwindung dem Menschen ebenso die Einsicht als die Kraft mangle. Obgleich diese Schrift sich mehr mit der Wiedergabe der patristischen Zeugnisse, als mit eigenen Reflexionen beschäftigt, so zeigt sie doch in diesen ungleich mehr Präzision des Ausdrucks, Klarheit und Folgerichtigkeit des Gedankens, als die beiden vorhergegangenen. Auch als Gottschalk im Gefängnis die Änderung tadelte, die Hinkmar an dem Hymnus Sanctorum meritis inclyta gaudia (Wackernagel, Kirchenlied I S. 85 Nr. 125) vorgenommen hatte, indem er den Text: „Te, trina Deitas unaque, poscimus, der ihn sabellianisch dünkte, in: Te, summa Deitas poscimus, änderte, nahm sich Ratramnus in einer verloren gegangenen umfänglichen Apologie der trina Deitas an. Sie war dem B. Hil-

degar von Meaux gewidmet und 853—855 verfaßt, s. Hincm. de una deit. Migne 125 S. 475, 500, 512 und vgl. Schrörs, Hincmar S. 152.

Den größten Ruhm hat sich Ratramnus mit seinen vier Büchern contra Graecorum opposita erworben. Als im Jahre 867 Photius in seiner Encyklica gegen die römische Kirche wegen des Zusatzes filioque und verschiedener Abweichungen in kirchlichen Gebräuchen die bittersten Vorwürfe schleuderte und die Kaiser Michael und Basilius ein mit derselben übereinstimmendes Schreiben an den König der Bulgaren richteten, machte dies Nikolaus I. im Oktober 867 in einem Briefe den Bischöfen des fränkischen Reichs bekannt und forderte zur Widerlegung der gegnerischen Behauptungen auf (Jaffé 2879, vgl. Ann. Bertin. z. 867 S. 89). Im EB. Sens wurde Äneas, Bischof von Paris (vgl. dessen liber adversus Graecos bei d'Achery, Spicileg. I und MSL 121 S. 685 ff.), im EB. Rheims Odo von Beauvais damit beauftragt (Flodo. Hist. Rem. eccl. III, 23 S. 529 f.; Hincm. ep. 14 MSL 126 S. 94. Seine Schrift ist nicht erhalten). Die gleiche Aufforderung erging an Ratramnus. So entstand um 868 sein Werk gegen die Griechen, das bei seinen Zeitgenossen ungeteilte Bewunderung erntete. Im ersten Buche erweist er das Ausgehen des Geistes vom Vater und Sohne mit Zeugnissen der Schrift, in den beiden folgenden mit der Autorität der Konzilien und der lateinischen und griechischen Väter. Mit besonderem Nachdruck hebt er unter den letzteren Athanasius, Gregor von Nazianz und Didymus hervor; daß er das Symbolum Quicunque für ein Werk des großen Alexandriners hält und die Schrift de dogmatibus ecclesiae dem konstantinopolitanischen Bischof Gennadius statt dem gleichnamigen Massiliensischen Presbyter (s. Bd VI S. 514, 12 ff.) beilegt, beweist zwar, daß der Kritiker des neunten Jahrhunderts dem unkritischen Geiste seiner Zeit seinen Zoll entrichtete, konnte aber den Eindruck seiner Polemik bei seinen abendländischen Lesern nur vermehren, da infolge seines Irrtums die angesehensten Morgenländer als Verfechter der abendländischen Meinung erschienen. Von besonderem Interesse ist das erste Kapitel des vierten Buches, weil darin Ratramnus einen der wesentlichen Unterschiede in der Anschauung der abend- und morgenländischen Kirche bespricht und durchführt. Während die Orientalen gewohnt waren, nicht bloß das Dogma, sondern auch die Observanzen und Gewohnheiten im kirchlichen Leben und Kultus auf apostolische Überlieferung zurückzuführen und jede Abweichung davon mit gleicher Strenge zu beurteilen, war es im Abendland, besonders seit Augustin, allgemein anerkannter Grundsatz geworden, daß nur dem Dogma dieser Charakter der Notwendigkeit zukomme, daß dagegen die kirchlichen Observanzen in verschiedenen Ländern und in verschiedenen Zeiten verschiedene sein könnten. Von diesem Standpunkte aus fixiert er zunächst, ausgehend von Eph 4, 5 u. 6, in einer Umschreibung und Erweiterung des apostolischen Symbolums den allenthalben und immer sich selbst gleichen Glauben der Kirche, dann weist er die örtliche Verschiedenheit und Wandelbarkeit der Gebräuche nach und rügt die Absurdität der griechischen Vorwürfe, die Dogma und Herkommen konfundierten; im einzelnen rechtfertigt er die Quadragesimalfasten, das Samstagsfasten, das Scheren des Bartes, die Tonsur, den Cölibat, die ausschließliche Befugnis des Episkopates zur Erteilung der Konfirmation und den Primat des römischen Bischofs, mit exegetischen und historischen Gründen (cap. 2—8). Er schließt mit den Worten: Egimus velut potuimus, respondentes ad ea, quae nobis scripta misistis. Quae si placuerint, Deo gratias agimus: sin vero displicuerint, vestrae correctionis censuram praestolamur.

Noch besitzen wir von Ratramnus eine kleine Kuriosität nämlich die epistola de cynocephalis ad Rimbertum Presbyterum scripta, welche aus einer Handschrift der Pauliner Bibliothek zu Leipzig Gabriel Dumont in seiner Abhandlung de cynocephalis zuerst im J. 1714 ediert hat (VI. tom. de l'histoire critique de la république des lettres p. S. Masson). Daß der Rimbert des Briefs mit dem Biographen und Nachfolger Anskars als EB. von Hamburg identisch ist, hat alle Wahrscheinlichkeit für sich. An diesen wandte sich Ratramnus und bat ihn um Auskunft über die Hundsköpfe (vgl. Isid. Etymol. XI, 3, 15). Rimbert erteilte ihm dieselbe mit der Gegenbitte, ihm zu sagen, ob man dieselben für Adamiten halten dürfe. Ratramnus beeilt sich sofort, dieses Auftrages sich zu entledigen. Da er nach der Schilderung seines Freundes doch in der Art ihres Lebens manche menschliche Züge zu entdecken glaubt, die auf den Gebrauch der Vernunft schließen lassen, so nimmt er keinen Anstand, sie für Abkömmlinge Adams zu halten, wenn auch die kirchlichen Autoritäten eher geneigt seien, sie den Tieren zuzuzählen, als den Menschen. Am Schlusse beantwortet er seinem Freund die Frage über das Buch des hl. Clemens (wahrscheinlich die Clementinischen Rekognitionen)

dahin, daß dasselbe nicht volle kirchliche Autorität habe, weil manches darin dem kirchlichen Dogma nicht genau entspreche. Dagegen nimmt er die durch die Ps. Clem. bezeugte Petruslegende in Schutz: Quae de gestis Petri ap. scribuntur in illo, recipiuntur, utpote nichil quod doctrinae christianae vel contradicat vel repugnet, continentia.

In seinem Buche de anima weist R. gegen einen ungenannten Mönch nach, daß nicht, wie ein gewisser Macarius Scotus aus einer mißverstandenen Stelle in Augustins Schrift de quantitate animae gefolgert habe, sämtliche Menschen nur eine gemeinsame Seele haben. Das Buch ist ungedruckt. Mabillon, der es aus einer, wie es scheint, verlorenen Handschrift des Eligiusklosters zu Noyon kannte, berichtet über seinen Inhalt Annal. ord. s. Bened. III S. 140 und AS IV, 2 S. 76. Ein Bruchstück der Widmung an Odo von Beauvais und andere Fragmente danach auch MG EE VI S. 153.

Über eine zweite ungedruckte Schrift verwandten Inhalts berichtet Traube S. 715. Karl d. K. legte R. die Frage vor Sitne anima circumscripta s. localis. Ratramnus verneint sie auf Grund der Lehre Augustins, Claudians, Cassiodors u. a.

Endlich ist ein Brief an Rimbert als EB. und den Abt Adalgar von Korvey über die Unzulässigkeit der Ehe zwischen Verwandten erhalten, MG EE VI S. 157 Nr. 13.

Ratramnus ist wie Radbert und fast alle kirchlichen Schriftsteller des karolingischen Zeitalters und der nächsten Jahrhunderte Traditionarier, er sammelt, ordnet und verwendet den reichen Stoff der produktiven patristischen Periode, freilich nicht sowohl zu systematischen, als zu polemischen Zwecken — aber er benützt das ihm zu Gebote stehende reiche Material meist zur Begründung seiner scharf ausgeprägten augustinischen Gedanken. In seinen meisten Streitschriften spricht sich nicht bloß ein ritterlicher, kampflustiger Sinn aus, sondern auch eine Beweglichkeit und Überlegenheit des Geistes, die den Stoff in leichtem Spiele beherrscht, und ein kecker, frischer Mut, der im Bewußtsein seiner Kraft sich durch den Widerspruch der Gegner nicht beirren läßt. Die Art, wie er sein Thema begrenzt, den Streitpunkt fixiert, in seine Momente zerlegt und dialektisch erörtert, erinnert entfernt an Lessings Weise. Aber immer ist es das sachliche Interesse, das er verfolgt, seine Gegner nennt er so wenig mit Namen, als seine Klienten. Auch das ist nicht zu verkennen, daß er, obgleich wurzelnd in einer großen Vergangenheit, zugleich für die Zukunft der Kirche eine große Bedeutung hat. Haben auch die Magdeburger Centurien und überhaupt das ältere Luthertum seinen Wert nicht erkannt, so gelangte er doch in der reformierten Kirche und noch mehr in der rationalistischen Periode zur großen Anerkennung, wenn auch meist auf Kosten Radberts, den man nur nach seinen Schriften über das Abendmahl und über die Geburt der Maria beurteilte, ohne selbst die Bedeutung der ersten Schrift für ihre Zeit unbefangen zu würdigen. **Steitz † (Hauck).**

Ratz, Jakob, theologischer Schriftsteller, gest. 1561. — Litteratur: Veesenmeyer, Gesammelte Nachrichten von Jak. Ratz, Lit. Blätter 2, 3—15, Nürnberg 1803; Bossert, Jak. Ratz, sein Leben und seine Schriften, Bl. f. w. KG. 1893, 33 ff.; Ein Brief von Ratz, W. Vierteljahrshefte NF. 1, 421 ff; Theol. Stud. aus Württb. IX, 82.

Jakob Ratz von Saulheim bei Mainz, ein echter Rheinländer, wurde auf der Hochschule zu Mainz in der Realistenburse wahrscheinlich als Schüler von Ad. Weiß gebildet, diente als erasmisch gesinnter Priester der alten Kirche, wurde wahrscheinlich Mönch, ging aber später nach Wittenberg, um Luther und Melanchthon zu hören. Er kam erst nach Dinkelsbühl und war 1534 Diakonus in Crailsheim, bis 1540 Pfarrer in Neckarbischofsheim, bis 1552 in Neuenstadt an der Linde, dann in Pforzheim und wurde 1559 Nov. als Nachfolger Molthers Prediger und Leiter der Kirche in Heilbronn. Dort ist er 1564 gestorben.

Als begeisterter Lutheraner kam er in Neckarbischofsheim in heftigen Streit mit dem Führer der Butzerfreunde im Kraichgau, dem ehemaligen Mainzer Karthäuser Melch. Ambach von Meiningen, 1522 Pfarrer in Bingen am Rhein, dann in Baden, 1529 in Neckarsteinach, 1541 in Frankfurt, über das Tanzen. Ratz, ein sprach- und federgewandter Dialektiker, vertrat gegenüber dem ernsten, aber beschränkten Eiferer Ambach, der gegen die Schäden des deutschen Volkslebens und der Großstadt insbesondere einen gewaltigen Kampf führte, mit Überlegenheit die Sache der christlichen Freiheit im Streit über die sittliche Berechtigung des Tanzes. Ratz behandelte noch weitere Probleme der jungen evangelischen Dogmatik und Ethik, z. B. 1536 die heimliche Ehe katholischer Priester, 1538 die Schriftauslegung nach der Analogie des Glaubens und den Wert rabbinischer

Exegese, 1545 ein noch unbebautes Lehrstück der Novissima „von der Hellen“, 1553 die durch das Interim nahegelegte Frage vom sittlichen Wert des Fastens. 1546 5. Sept. schrieb Ratz einen Brief an den Landgrafen Philipp von Hessen ins Feldlager, um ihn zu energischem Draufgehen zu bewegen. Die Nonnen zu Pforzheim suchte er 1555 ff. mit starkem, wohl unzartem Eifer zum Uebertritt zu bewegen. Ratz, ein ziemlich selbstbewußter, aber begabter Mann voll Witz, verdient mit seinen Schriften Beachtung. Sein Sohn Israel, bis 1562 Pfarrer in Pfeddersheim, dann bis 1579 in Worms, war ein Schwager von David Chyträus. **G. Bossert.**

Ratzeberger, Matthäus, gest. 1559. — Litteratur: Andreas Poach, Vom christlichen Abschied aus diesem sterblichen [Leben] des theuern Matthei Ratzebergers 2c., Jena 1559; Matthäi Razebergers Geschichte von den Chur- und Sächsischen und den Religionsstreitigkeiten seiner Zeit 2c., von G. Th. Strobel, Altdorf 1775; Ch. G. Neudecker, Die handschriftliche Geschichte Ratzenbergers über Luther und seine Zeit mit litterarischen, kritischen und historischen Anmerkungen zum ersten Male herausgegeben Jena 1850; Brecher, DAB.

Matthäus Ratzeberger oder Ratzenberger, geb. 1501 in dem heute württembergischen Städtchen Wangen, bezog im Sommer 1516 (Alb. Viteb. ed. Förstemann S. 61: Matheus ratzenberger de Wangen Constan. dio.) die Universität Wittenberg, wurde schon am 13. Oktober 1517 Bakkalaureus (Köstlin, Die Baccalaurei I, 20) und widmete sich dann dem Studium der Medizin. Am 4. Oktober 1528 erwarb er sich den Grad eines Lizentiaten und sehr viel später, 12. Januar 1536, den eines Dr. med. (Sennert, Athenae itemque inscript. Witteb. ed. II, 1678, p. 113 und 115 und Mt von Dr. Nik. Müller). Durch seinen Landsmann, den Thomisten Mag. Joh. Gunkel wurde er (nach Poach) früh mit Luther bekannt, für den er dann sein Leben lang eine unbegrenzte Verehrung zeigte. Etwa 1525 verließ er Wittenberg, um Stadtphysikus in Brandenburg zu werden. Von da aus kam er (als Leibarzt?) in Beziehungen zu der Kurfürstin Elisabeth von Brandenburg. Ob er es war, der, wie die ältere Tradition behauptet, die Fürstin mit Luthers Schriften bekannt machte und sie allmählich in der evangelischen Erkenntnis befestigte, läßt sich bis jetzt nicht feststellen, doch berichtet Poach: „von dannen (Brandenburg) ist er etlich mal von des Churfürsten von Brandenburg Gemahl zu Doctore Martino Luthero, in umb rat zu fragen verschicket worden“, und soviel scheint richtig zu sein, daß seine Stellung in Brandenburg mit der Flucht der Kurfürstin nach Sachsen ein Ende hatte. Angeblich auf Luthers Empfehlung wurde er bald darauf Leibarzt des Grafen Albrecht von Mansfeld und trat 1538 in gleicher Eigenschaft in die Dienste des sächsischen Kurfürsten Johann Friedrich, dessen Vertrauen er in hohem Maße erwarb, und der sich auch in kirchlichen Fragen von ihm beraten ließ und ihn mehrfach auch auf Tagungen in allgemeinen Angelegenheiten verwendete. Mit Luther, mit dem er durch seine Frau, eine geborene Brückner, die dieser einmal affinis und Landsmännin nennt (De Wette V, 754), verwandt gewesen zu sein scheint, stand er auch von Torgau aus in Verkehr und beriet ihn ärztlich, und er war es, der sich rühmen konnte, durch Offenhalten von Luthers Schenkelwunde sein schweres Kopfleiden gemildert zu haben. Als Luther im August 1545 Wittenberg im Zorn über die losen Sitten der Bürger verlassen wollte, entsandte der Kurfürst Ratzeberger, um ihn zu besänftigen (Burkhardt, Luthers Briefwechsel S. 475, dazu ZKG XXII, 624). Nach Luthers Tode wurde er zu einem der Vormünder seiner Kinder bestellt. Wie hoch man den angesehenen Arzt, für den die Beschäftigung mit der Bibel und Luthers Schriften eine tägliche Gewohnheit war und der alles, was auf kirchlichem Gebiete vorging, mit scharfen Augen beobachtete, als Kirchenmann einschätzte, zeigt, daß Mykonius von Gotha ihn Anfang 1546 als Kolloquenten für das Religionsgespräch in Regensburg vorschlagen konnte (Seckendorf III, 621). Früh scheint aber eine gewisse *πυλυπραγμοσύνη* und seine Neigung, in kirchlichen Fragen und andern Dingen, die eigentlich nicht seines Amtes waren, ein gewichtiges Wort mitreden zu wollen, das Mißfallen der kurfürstlichen Räte und der Hofleute erregt zu haben. Der allmählich entstandene Gegensatz steigerte sich, als er unter Hinweis auf Luthers ursprüngliche Meinung in der Frage von dem Rechte der Gegenwehr gegen Melanchthon (vgl. C. Christmann, Melanchthons Haltung im schmalkald. Kriege, Berlin 1902, S. 97 ff.) und andere auch den Verteidigungskrieg gegen den Kaiser als sündlich verwarf. Als er damit nicht durchdrang und Joh. Friedrich ins Feld begleiten mußte, hielt er, alles in der Meinung, seine Christenpflicht zu thun, es für seine Aufgabe, sich sogar gelegentlich in die Kriegführung einzumischen, was ihm eine zeitweilige Ausweisung aus dem Feldlager durch den Landgrafen eintrug, den er seitdem des heimlichen Einverständnisses mit dem

Kaiser bezichtigte. Und je weniger glücklich der Feldzug verlief, um so mehr fing er an, in den Bundesgenossen des Kurfürsten, den militärischen Führern und Beratern nur Verräter zu sehen und gab dem auch in seiner geraden Weise Ausdruck. Schließlich wurde seine Stellung auch beim Kurfürsten, den er mit seinen Warnungen bestürmte, unhaltbar. Im Feldlager zu Altenburg nahm er seine Entlassung und wanderte zu Fuß nach Nordhausen, wo er sich als Arzt niederließ. Obwohl er auch jetzt noch seine Warnungen an den Kurfürsten sandte (Neudecker S. 252), kam er nie wieder in ein näheres Verhältnis zu ihm, doch zogen ihn seine Söhne bei der Errichtung der Universität Jena zu Rate. Als seine Verhandlungen mit Melanchthon über dessen Übersiedelung nach Jena gegen die anfänglichen Erwartungen sich zerschlugen, da kam es auch mit diesem und den Wittenbergern zu dem schon lange (vgl. ZKG II, 173 f. XXII, 622) drohenden Bruch. Sie galten ihm seitdem ebenfalls als Verräter an dem Kurfürsten und nach ihrer zweifelhaften Haltung im Interim auch als Verfälscher der reinen Lehre. Von Erfurt aus, wo er 1550 seinen Wohnsitz nahm, beobachtete er mit wachsendem Ingrimm die Zunahme des Philippismus und die verschiedenen theologischen Streitigkeiten, aber der ihm (noch von Neudecker S. 28) zugeschriebene „Dialog vom Interim" rührt vielmehr von Erasmus Alberus her (Schnorr v. Carolsfeld, Arch. f. Litteraturgeschichte II, 177 und W. Kawerau in Geschichtsbl. d. Stadt Magdeburg XXVIII, 25 ff.). Im Jahre 1552, als Kurfürst Moritz sich gegen den Kaiser wandte, schrieb er seine „Warnung vor den unrechten Wegen, die Sach der Offenbarung des Antichrists zu führen, samt gründlichen Beweis und Ausführung, daß D. Martin Luther nie gebilligt, viel weniger geraten, sich in Glaubenssachen wider der hohen Obrigkeit Gewalt zu wehren. Auch wie Lutheri Lehr und Bücher in dem Punkt durch Melanchthonem, Bugenhagium oder Pomeranum, Ge. Majorem und andere verlassen, verleugnet, verworfen und verfälscht worden" (Abgedr. bei Hortleder, Ausschreiben &c., Frankfurt 1618, 1. Buch c. 13. S. 39 ff. (Frankf. 1665 und 1690). Mit Rat und That unterstützte er das seit dem Jahre 1555 in Angriff genommene Unternehmen, gegenüber der Wittenberger Ausgabe von Luthers Werken in der Jenaer der evangelischen Christenheit das unverfälschte Lutherwort darzubieten (vgl. Unsch. Nachr. 1726 S. 735. 740. 753; Neudecker S. 216; Haußleiter ZKG XV S. 423 Anm.). Auf derselben Linie wie die „Warnung" wird sich eine „Symphonia" genannte, wie es scheint nie gedruckte Schrift bewegt haben, die er mit einem von scharfen Ausfällen gegen Melanchthon, den Verfälscher des Evangeliums, den „neuen Papst Deutschlands" strotzenden Briefe an C. Aquila am 26. April 1566 sandte (vgl. ZKG XV, 421 f.). Größere Bedeutung gewann eine bereits von Seckendorf (I, 20. 160, III, 581) benützte, handschriftlich in Gotha und in Dresden (G. Kawerau, Agrikola, Berlin 1881, S. 173 Anm.) erhaltene „**Historia Lutheri**", von der zuerst ein von unbekannter Hand (Wilhelm von Reifenstein?) sehr willkürlich behandelter Auszug durch Gottfried Arnold (Kirchen- und Ketzergeschichte IV Teil, S. 82 ff. und durch G. Th. Strobel (a. a. O.) herausgegeben wurde und die vollständig erst Neudecker veröffentlichte. Sie umfaßt zwei bezw. drei Teile, erstens eine Art Vita Lutheri, deren dürftiger, anekdotenhafter Inhalt bei einem Manne, der solange und soviel mit Luther verkehrt hat, überrascht; zweitens einen Bericht zur Geschichte des schmalkaldischen Krieges, Gefangennahme des Kurfürsten und des Landgrafen &c. Diese Erzählung, deren Parteilichkeit, ja Haß gegen die kurfürstlichen Räte, dann die Wittenberger Theologen und besonders Melanchthon allenthalben hervorleuchtet, ist, obwohl der Verfasser vielfach als Augenzeuge berichtet, historisch belanglos und kann in sehr wichtigen Punkten widerlegt werden, aber sie ist wertvoll als Niederschlag der Anschauung der Gnesiolutheraner und dafür, wie man sich in diesen Kreisen den Verlauf der Dinge zurecht legte. Besser unterrichtet zeigt sich der Verf. in der Darstellung der interimistischen Streitigkeiten, obwohl auch da die schroffe Parteistellung ihm den richtigen Einblick in den wahren Gang der Ereignisse stark getrübt hat. Daran schließt sich drittens völlig unvermittelt (bei Neudecker S. 219) eine kurze Übersicht der weiteren theologischen Kämpfe, die von einem Flazianer geschrieben sein muß. Der charaktervollen Energie, mit der R. überall rücksichtslos seine Meinung vertrat, wird man die Achtung nicht versagen können, aber ein kleiner Geist, engherzig und argwöhnisch, der Typus der theologisierenden Laien in Luthers Umgebung, die an dem Worte des „Propheten", des „Elias", des „Wundermannes" (vgl. ZKG XXII, 622 ff.) hingen und unfähig, andere Gedankengänge zu würdigen, auf jede Abweichung lauerten, gehört er zu denen, die bei aller persönlichen Frömmigkeit jenen Fanatismus der reinen Lehre Luthers zeitigen halfen, die den Protestantismus dem Untergange nahe brachten. Am 3. Januar 1559 ist er gestorben. Theodor Kolde.

Rațeburg, Bistum. — Meklenburgisches Urkundenbuch, herausg. v. d. Verein f. Meklenb. Geschichte, 12 Bde, Schwerin 1863 ff.; Schleswig-Holstein-Lauenburg. Regesten und Urkunden, bearb. v. P. Hasse, Hamb. 1886 ff., 3 Bde; Masch, Gesch. des Bistums Rațeburg, Lübeck 1835; Rudloff, Gesch. Mecklenburgs, Berlin 1901; Dehio, Geschichte des EB. Hamburg-Bremen, 2 Bde, Berlin 1878; Hauck, KG. Deutschlands, Bd III und IV, Leipz. 1896 und 1903.

Nach Adam von Bremen war Rațeburg, Razispurg, der Hauptort des wendischen Stammes der Polabingi, Gesta Hamab. eccl. pont. II, 18 S. 53. Es lag im Missionsgebiet Hamburgs. Den Plan, ein Bistum daselbst zu errichten, faßte zuerst der EB. Adalbert; er ordinierte einen Griechen, namens Aristo, zum ersten Bischof Rațeburgs (zwischen 1062 und 1066, f. Adam III, 20 S. 110). Auch ein Kloster entstand schon in dieser Zeit daselbst, III, 19 S. 110. Allein die Erhebung der Wenden gegen Gottschalk machte dem Christentum in den Slavenlanden wieder ein Ende. Erst ihre Wiederunterwerfung durch Heinrich d. L. schuf die Möglichkeit zur Erneuerung des Bistums. Im J. 1151 erteilte Friedrich I. Heinrich dem L. den Auftrag, im Lande jenseits der Elbe Bistümer zu errichten und aus Reichsgut auszustatten, indem er ihm zugleich das Recht, an Stelle des Königs die Bischöfe zu investieren, übertrug, MG CI I, S. 206, Nr. 147. Daraufhin erhob Heinrich den Propst Evermod von St. Marien in Magdeburg zum Bischof von Rațeburg, Helm. Chr. Slav. I, 77 S. 149. Er gehörte dem Prämonstratenserorden an. Demgemäß wurde das Rațeburger Domstift mit Gliedern dieses Ordens besetzt, Mklb. UB. I, S. 52, Nr. 62. Die Grenzen der Diöcese bildete südlich die Elbe, westlich die Bille, nördlich das Meer, östlich die Elde, f. Mklb. UB. I, S. 71, Nr. 75 und S. 82, Nr. 88. Im Osten wurde die Grenze 1167 durch die Abtretung Schwerins an Mecklenburg etwas zurückgeschoben, f. die Urk. Nr. 88.

Bischöfe: Aristo f. o.; Evermod 1154—1178; Isfrid 1179 oder 1180—1204, Philipp 1204—1215; Heinrich 1215—1228; Lambert 1228; Gottschalk 1228—1235; Peter 1236; Ludolf 1236, letzte Nachricht 1249; Friedrich, erste Erwähnung 1252, gest. 1257; Ulrich v. Blücher 1257—1284; Konrad gest. 1291; Hermann v. Blücher 1291 bis 1309; Markward gest. 1335; Volrad von Dorne 1335—1355; Otto v. Gronau 1356; Wibert v. Blücher 1357—1367; Heinrich v. Wittorp 1368—1388; Gerhard Holtorp 1388—1395; Detlev v. Parkentin 1395—1418; Johann Trempe 1418—1431; Pardam 1432—1440; Johann Pröhl 1440—1454; Johann Prem 1454—1461; Ludolf 1461—1466; Johann Stalkoper 1466—1479; Johann Parkentin 1479—1511; Heinrich Bergmeyer 1511—1524; Georg v. Blumenthal 1524—1550. **Hauck.**

Rautenberg, Johann Wilhelm, gest. 1865. — Litteratur: H. Sengelmann, Zum Gedächtnis Johann Wilhelm Rautenbergs, Hamburg (1865); F. A. Löwe, Denkwürdigkeiten aus dem Leben und Wirken des Johann Wilhelm Rautenberg, Hamburg (1866); Koch, Geschichte des Kirchenlieds u. f. f., 3. Aufl., Bd 7, S. 292 f.; Lexikon der hamburgischen Schriftsteller, Bd 6, S. 168 ff.; AdB, Bd 27, S. 457 ff.; J. H. Höck, Bilder aus der Geschichte der hamburgischen Kirche seit der Reformation, Hamburg 1900, S. 323 ff.

Rautenberg, einer der bedeutendsten, wenn nicht der bedeutendste Prediger in Hamburg und Umgegend zur Zeit der Erneuerung des kirchlichen Lebens nach dem Drucke der Franzosenzeit im Anfang des 19. Jahrhunderts, ist in dem zum hamburgischen Gebiet gehörigen Dorfe Moorfleth am 1. März 1791 geboren. Sein Vater war Bäcker und stammte aus der Altmark; seine Mutter war eine Vierländerin. Schon als Knabe that er sich hervor, namentlich auch durch musikalische Begabung; da es unmöglich schien, daß er es zum Pastor brächte, wollte er Lehrer oder Organist werden. So arbeitete er denn nach seiner Konfirmation einige Jahre als Lehrling und Schulgehilfe in Privatschulen; aber so deutlich es auch wurde, daß er eine besondere Gabe zum Unterrichten hatte, so befriedigte ihn diese Thätigkeit doch nicht; auf den Rat eines Freundes nahm er den Gedanken, Geistlicher zu werden, wieder auf. Mit Einwilligung seiner schon verwitweten Mutter ließ er sich kurz vor Weihnachten 1810 fast zwanzigjährig in die Quarta des Johanneums aufnehmen; der Direktor Johannes Gurlitt half ihm in freundlichster und uneigennützigster Weise weiter, so daß er die Klassen schnell durchlief. Im Frühjahr 1813 nahm er unter Mettlerkamp an der Erhebung gegen die Franzosen teil, so daß er, als die Franzosen Ende Mai 1813 Hamburg wieder besetzten, fliehen mußte. Er war damals schon beinahe ein Jahr Primaner gewesen und ging nun über Altona nach Kiel, um hier Theologie zu studieren. Hier hatte er anfänglich eine Zeit innerer und äußerer Nöte durchzumachen. Wegen der politischen Verhältnisse kamen keine Nachrichten und Hilfsmittel aus der Heimat; und die Öde des herrschenden Rationalismus verleidete

ihm das Studium. Daß er in den Jahren 1814 und 1815 einige Sommermonate bei der Familie Schleiden als Hauslehrer auf dem Gute Ascheberg am Plöner See zubringen durfte, brachte ihm geistliche und leibliche Erquickung; von entscheidender Bedeutung aber für ihn war, daß um Michaelis 1814 August Twesten als Professor der Theologie und der Philosophie nach Kiel kam. Twesten brachte ihm zuerst das biblische Christentum in wissenschaftlicher Form nahe, und R. hat später oft gesagt, daß er ihm seinen Glauben verdanke. Um Ostern 1816 ging er darauf nach Berlin, wo er noch drei Semester studierte und ein begeisterter Schüler von Schleiermacher und Neander ward. Um Ostern 1817 kam auch Gustav Sieveking, der Bruder von Amalie Sieveking, von Leipzig nach Berlin; eine innige Freundschaft, gegründet auf denselben Glauben, verband beide; aber Sieveking erkrankte nach wenigen Wochen heftig und starb schon am 1. Mai; R. hatte ihn treu gepflegt und war dadurch zunächst brieflich in Verbindung mit der Schwester getreten, deren Freund und Seelsorger er hernach bis zu ihrem Tode wurde. Voll Eifer, das Wort von der Versöhnung zu predigen und die Himmelskraft, die in ihm wohnt, mitzuteilen, kehrte R. im Herbst 1817 in seine Vaterstadt zurück. Er wußte, daß er dort vielen mit seiner Glaubensüberzeugung nicht willkommen sein würde; als er sich aber im Dezember bei dem alten Senior Rambach (s. d. A. oben S. 425, 30) zum Examen meldete und von diesem tentiert wurde, brachte sein Bekenntnis zum Heilande als dem Sohne Gottes dem Greise Thränen in die Augen; er faltete die Hände und sprach: „Herr, nun läßest du deinen Diener in Frieden fahren, denn du willst in meinem Hamburg noch wieder das Licht deines Evangelii leuchten lassen!“ Nach wohl bestandenem Examen suchte R. zunächst Stunden zu geben. Eine Kollaboratur am Johanneum schlug ihm Gurlitt jetzt ab, „weil ich Christum höher halte, als Sokrates“, wie er seiner Mutter schreibt. So war er auf Privatstunden angewiesen; außerdem predigte er oft, und seine Predigten erregten schon jetzt Aufsehen. Nachdem er mehrere Male in andern Gemeinden vergeblich zur Wahl gepredigt hatte, ward er am 3. September 1820 zum Pastor in der damaligen Vorstadt St. Georg (jetzt zur Stadt gezogen) gewählt und am 12. Oktober eingeführt. Und nun begann die Zeit seiner fast 45jährigen außerordentlich gesegneten amtlichen Thätigkeit, in der er auf der Kanzel und als Seelsorger seine starke Kraft und seine reichen Gaben in den Dienst seiner Gemeinde stellte. Diese Gemeinde umfaßte damals mit den eingepfarrten Dörfern und Teilen der Elbinseln etwa 7000 Seelen; bei R.s Tode waren es 30 000 geworden. R. war unermüdlich thätig; sein Haus ward von Hilfe und Trost Suchenden nicht leer; er selbst verwandte an jedem Tage mehrere Stunden auf seelsorgerliche Besuche, namentlich bei Kranken; die Schulen seiner Gemeinde visitierte er gründlich und eingehend; er war ein großer Kinderfreund. Die wichtigste Arbeit war ihm die sonntägliche Predigt. Von 1821 bis 1833 ließ er sog. „Denkblätter“ drucken, d. h. wöchentlich erscheinende Auszüge aus seinen Predigten, die dann jahrgangsweise einen Band bildeten. Mit dem Jahre 1833 gab er diese Herausgabe auf, weil er seine Zeit zu wichtigeren Aufgaben seines Amtes nötig hatte. Besonders segensvoll ward die von ihm am 9. Januar 1825 eröffnete „St. Georger Sonntagsschule“ Den Anlaß zu ihrer Einrichtung gab Johann Gerhard Oncken, der als Agent der englischen Kontinentalgesellschaft im Sommer 1824 nach Hamburg kam. Die Sonntagsschule sollte zunächst den Kindern der Armen, die in der Woche keine Schule besuchten, den notwendigsten Unterricht in den elementarsten Schulwissenschaften geben, aber die Hauptsache war von Anfang an, „den Kindern zur Erkenntnis Gottes und des Heilandes zu verhelfen, Ehrfurcht und Liebe zu Gottes Wort ihnen ins Herz zu legen und ihnen den Sonntag zu einem Tage des Herrn zu machen“ Diese Arbeit verband mit R. einen Kreis von freiwilligen Mitarbeitern, die bald auch in noch anderer Weise das leibliche und geistliche Elend der Armen zu bekämpfen suchten. Es bildete sich ein „männlicher Besuchsverein“ R. gewann im Jahre 1832 Johann Heinrich Wichern als Oberlehrer für die Sonntagsschule, und Wichern wurde dann auch Mitglied des Besuchsvereins. In einer Versammlung dieses Vereins, die am 8. Oktober 1832 stattfand, wurde die Frage aufgeworfen, ob man nicht für solche Kinder gottloser Eltern, die sichtlich dem Verderben entgegengingen, ein Rettungshaus gründen könne; die Antwort war die Gründung des Rauhen Hauses (vgl. Oldenberg, Wicherns Leben, Bd I, 1884, S. 280 ff.). Fand überhaupt die Thätigkeit R.s bei den Freunden des alten Rationalismus viel Feindschaft, so richteten sie ihre Angriffe besonders gegen die Sonntagsschule. Ein Pastor Müller zu St. Katharinen wies in einer 1827 erschienenen Schrift nach, daß Sonntagsschulen überflüssig und schädlich seien. R. konnte seine noch heute als ein Zeichen jener Zeit lesenswerte Antwort: „Beruhigende Nachrichten über die Hamburgische Sonntagsschule“ nicht in Hamburg drucken

lassen, weil der Zensor das Imprimatur verweigerte; sie erschien in Lübeck. Es würde zu weit führen, die Geschichte der St. Georger Sonntagsschule hier weiter zu verfolgen; es genüge die Angabe, daß aus ihr eine Wochenschule und später die Stiftskirche in St. Georg sich entwickelt haben; außerdem ward sie selbst, wie die meisten Sonntagsschulen es allmählich wurden, in einen Kindesgottesdienst umgestaltet. R. hat für seinen Glauben noch weiter leiden und kämpfen müssen; er hat es fröhlich und mutig gethan; das Einzelne könnte hier nur erzählt werden, wenn wir eine Kirchengeschichte Hamburgs für seine Zeit schreiben wollten. Er blieb bis ins Alter frisch und thätig. Ein besonderer Schmerz war es ihm, daß er es noch erleben mußte, daß sich in seiner eigenen Gemeinde eine Partei bildete, der er in seinem Bekenntnis nicht entschieden genug war. Er starb, nachdem er einige Tage vorher in der Kirche beim Kirchengebet einen Schlaganfall gehabt hatte, am 1. März 1865, seinem 74. Geburtstage. — Aus den schon erwähnten Denkzetteln und aus seinem ungedruckten Nachlaß gab Heinrich Sengelmann zwei Sammlungen geistlicher Lieder von R. heraus, „Festliche Nachklänge" 1865 und „Hirtenstimmen" 1866, beide im Verlage der Alsterdorfer Anstalten; diese Sammlungen erschienen dann ebenda auch in einem Bande vereinigt als „Geistliche Lieder" von J. W. Rautenberg, 1866. Auch zwei Bände Predigten von R. ließ Sengelmann noch erscheinen, Hamburg 1866 und 1867. **Carl Bertheau.**

Rautenstrauch, Franz Stephan, gest. 1785. — Wurzbach, Biograph. Lexikon, Bd 25, S. 67ff.; Schröckh, KG, Bd 42; v. Schulte, AdB Bd 27, S. 459.

F. St. Rautenstrauch, ein aufgeklärter österreichischer Theologe des 18. Jahrhunderts, geboren 26. Juli 1734 zu Platten in Böhmen, trat in den Benediktinerorden zu Brewnow, lehrte daselbst Philosophie, kanonisches Recht und Theologie, und erwarb sich besonders in den beiden letzten Fächern ziemlich umfassende Kenntnisse, die er zur Verbesserung des theologischen Studiums, dessen Mängel sein heller Geist erkannt hatte, sowie später zur Rechtfertigung der Reformen Josephs II. verwendete. Nachdem er durch Maria Theresia 1773 zum Prälaten der verbundenen Klöster zu Braunau und Brewnow, 1774 zum Direktor der theologischen Fakultät in Prag, dann auch in Wien erhoben worden war, brachte er das angefangene Werk seines Vorgängers, des Bischofs von Slock, zustande, den Entwurf einer neuen theologischen Lehrart; d. h. es erschien die „Neue allerhöchste Instruktion für alle theologischen Fakultäten in den kaiserl. königl. Erblanden" 1776 — besonders erschienen, auch zu finden in den Acta hist. eccles. nostri temporis, Bd 3, S. 743, 2. vermehrte Aufl., Wien 1784. Man sieht es dieser Instruktion an, daß der Verfasser protestantische Lehranstalten und Schriften kennen gelernt hatte. Er dringt auf das Studium der Grundsprachen der hl. Schrift, der Hermeneutik, der Kirchengeschichte, und will, daß die Studierenden erst im dritten Jahre Dogmatik hören, worauf nun die praktischen Disziplinen folgen, wobei er besonders die Katechetik hervorhebt, als „eine große Wissenschaft, die man bisher mit ihrem Gegenstande für klein gehalten und schändlich vernachlässigt hat" Ganz zuletzt wird von der Polemik gesprochen, die so behandelt werden solle, daß von jeder Sekte das ganze System besonders angeführt und seinem ganzen Umfange nach widerlegt werde. — Die Abzweckung der ganzen Instruktion geht dahin, der ganzen Theologie einen neuen Geist und die Richtung auf das thätige Christentum zu geben. R. nahm an den josephinischen Bestrebungen den regsten Anteil. In einer von ihm verfaßten Flugschrift, „Patriotische Betrachtung", beantwortete er die Frage, warum Pius VI. nach Wien komme, und zeigt dabei treffend, wie Pius nicht deshalb kommen könne, um des Kaisers Reformthätigkeit zu lähmen, da sie einesteils in sich selbst ihre Rechtfertigung finde, anderenteils der Kaiser dazu vollkommen berechtigt sei. Rautenstrauch ging auf die Grundsätze Hontheims völlig ein; er erlitt deswegen von den Jesuiten viele Anfeindungen. Er starb 1785 zu Erlau in Ungarn. Von ihm rühren noch her: Institutiones juris ecclesiastici, Prag 1769 und 1774; Synopsis juris ecclesiastici, Wien 1776, und andere Schriften. **Herzog †.**

Rauwenhoff, Lodewijk Willem Ernst, gest. 1889. — Rauwenhoff, Professor der Kirchengeschichte, später der Religionsphilosophie in Leiden, ist aus einem achtbaren amsterdamischen Geschlechte am 27 Juli 1828 geboren. Nach seines Vaters Tode kam er auf das Gymnasium zu Haarlem, schloß dort mit seinem nachherigen Kollegen Kuenen das innigste Freundschaftsverhältnis, welches bis zu seinem Ableben unerschüttert fortbestanden hat, und studierte zuerst in Amsterdam, besonders unter dem Kirchenhistoriker Moll, dann in Leiden, wohin ihn der Ruf Scholtens lockte, Theologie. Gerade damals (um 1850)

sah dieser seinen überwältigenden Einfluß in Holland von Jahr zu Jahr zusehends wachsen und verdiente er sich den Namen, unter welchem er später als **theologiae apud Batavos renovator** gefeiert worden ist. Auch R. wurde sein begeisterter, dazu vom Meister bald und immerfort herzlich geliebter Schüler. Davon legte die Arbeit Zeugnis ab, mit welcher R. sich 1852 den Grad eines Doktors der Theologie erwarb: **Disquisitio de loco Paulino, qui est de** *δικαιώσει*. Nachdem er sodann von 1852 an in Mijdrecht, Dordrecht, Leiden als Pfarrer thätig gewesen, ward ihm 1860 nach Kists Ableben und als Moll den Ruf abgelehnt hatte, der Lehrstuhl für Kirchengeschichte anvertraut, welchen er 1881 bei Scholtens Emeritierung mit demjenigen der Religionsphilosophie und Encyklopädie vertauschte. Am 26. Januar 1889 ist er in Meran, wo er Genesung suchte, gestorben.

Vom Anfange seines öffentlichen Auftretens an war R. einer der am meisten typischen, dazu geschmackvollsten und liebenswürdigsten Repräsentanten der **moderne theologie**, jener geistigen Strömung, welche, wenn man von ihrem holländischen Gepräge absieht, sich am besten mit der Richtung Heinrich Langs einerseits, Pfleiderers andererseits, sodann der Martineaus und der beiden Réville und der in Colanis **Nouvelle revue de théologie** vertretenen vergleichen läßt. Aber er war mehr: er war einer ihrer thätigsten Führer. Und dieses durch Predigten und Vorträge, durch akademische Reden und größere Schriften, vor allem aber durch den Platz, welchen er in der Redaktion der 1866 von ihm mit Loman, Kuenen, Hoekstra, van Bell und Tiele gegründeten **Theologisch Tijdschrift** inne hatte, welche Zeitschrift sich mit einem Schlage eine bedeutende Stellung eroberte und diese längere Zeit behauptet hat. In der **moderne theologie** verband R. wie Loman und Hugenholtz u. a. den entschiedensten Radikalismus mit dem kühnsten Optimismus, blieb aber dabei immer äußerst gemessen in der Form, war, wenn auch oft schwungvoll, nie überschwänglich und ließ es nie an der reinsten und klarsten Offenheit fehlen. Mit der größten Zuversicht hat er von der Bewegung die eingreifendste, nur der Reformation ebenbürtige Umwandlung im Christentum erwartet: zwar sei sie noch nicht selber die neue an Reichtum und Breite alle bisherigen überragende Evolution des Christentums, doch aber der unmittelbar vorhergehende Vorbote dieser neuen Phase, deren fruchtbarste Vorbereitung. Für diese habe sie, wie R. in seiner **Geschiedenis van het Protestantisme** betonte, etwa dieselbe Bedeutung, wie das rege Leben des 15. Jahrhunderts für die Reformation. — Dagegen ist R. nie der Sinn aufgegangen für die Orthodoxie und ihre Bedeutung. Er bekämpfte dieselbe nicht einmal. Dasjenige, was nicht vorwärts zu streben vermöge, nun, das dürfe man getrost zurückbleiben und dahinsiechen lassen. Auch dann hat er ihr kein Verständnis entgegengebracht, als in seinen letzten Jahren die **moderne theologie** seinen weitreichenden Erwartungen und seinem Enthusiasmus allmählich weniger entsprach. Viele Jahre hindurch hat er es verstanden, nicht so sehr das theologische, kirchliche, religiöse Denken innerhalb seiner Richtung in neue Bahnen zu leiten, als den in ihr nach Gestaltung ringenden, mehr oder weniger in der Schwebe befindlichen Tendenzen zum festen Ausdruck zu verhelfen, den in ihr sich geltend machenden Gedanken Form und Gestalt zu verleihen. Behufs dessen ergriff er oft in den Fragen, die die kirchlich und theologisch interessierten Kreise bewegten, oder bei Zeitereignissen, die für Kirche und geistiges Leben bedeutsam waren, das Wort, fand dann auch meist den gerade passenden Ausdruck und brachte so die Ideen in klarer Auseinandersetzung zu allgemeiner Geltung; nur selten andere bekämpfend, noch viel weniger zum Kampfe herausfordernd, vielmehr ihm widerstrebende Ansichten und Strebungen wie unvermerkt zurückdrängend. So schon in seiner Erstlingsschrift **De zelfstandigheid van den christen**, 1857, in seiner akademischen Antrittsrede **Christendom en menschheid**, 1860; **De faculteit der godgeleerdheid aan de ned. hoogescholen**, 1865; **De verhouding van de hoogeschool tot de maatschappij**, 1872. Nicht anders in **De Kerk**, dem damals viel besprochenen Artikel von R.s Hand, welchen die Redaktion 1867 an die Spitze der ersten Nummer der **Theologisch Tijdschrift** stellte, und welcher dem noch aus der supranaturalistischen Zeit überkommenen und leblos gewordenen Kirchenbegriff und den aus diesem herrührenden kirchlichen Sitten die von der Zeit geforderte individuelle, spontane, auf sich selbst gestellte Frömmigkeit entgegensetzte, dazu die Kirche durch einen Verband der den ethischen Idealismus fördernden Vereine Gleichgesinnter ersetzt wünschte. So auch in **Katholicisme en Ultramontanisme** 1870, veranlaßt durch die Eröffnung des vatikanischen Konzils; endlich, als der Philosoph Opzoomer im Jahre 1874 die Maigesetze auch für Holland befürwortete, in seinem **Staat en Kerk**, 1875, einer von R.s gediegendsten Arbeiten, welche wesentlich dazu gedient hat, jene Opzoomerschen Bel-

leitäten in Stillschweigen zu begraben. Noch später hat R. seinem Freunde Nippold gegenüber in **Kracht en zwakheid, Th. T.** 1878, die Angst vor dem vorwärts schreitenden Ultramontanismus als gegenstandslos zurückgewiesen. Als 1877 das neue Gesetz in Wirkung trat, welches den Universitätsunterricht regelte, den theologischen Fakultäten ausschließlich die rein wissenschaftlichen Gebiete zuwies, die kirchliche Wissenschaft, Dogmatik und praktische Theologie aber von ihnen ausschloß, hat R. in **Een nieuwe aanvang, Th. T.** 1878, die weittragende Bedeutung dieser Änderung hervorgehoben: die Theologie solle Religionswissenschaft werden. Das entsprach auch vollständig R.s stark humanistischem Zuge, seiner für Leben und Welt so offenen, immer in dieselben hinausschauenden Religiosität.

Über R.s kirchenhistorische Arbeit darf ich mich sehr kurz fassen. Um die seiner eigenen Richtung verwandten Erscheinungen und zwar in ihrem historischen Milieu, namentlich um die Philosophen der Aufklärung, hat er sich fleißig bemüht, dagegen um kirchengeschichtliche Untersuchungen in engerem Sinne sehr wenig; wie er sich auch nicht für berufen hielt, seine Schüler zu denselben hinzuleiten. Sie sollten Theologen werden, philosophisch durchgebildet, urteilsfähig in religiösen Fragen: für sie habe alle Geschichtskenntnis nur Wert, so weit dieselbe diesem Zwecke dienstbar sei. In der **Geschiedenis van het Protestantisme,** drei Quartbände, 1867—1871, beabsichtigte er den stufenweisen Übergang vom autoritativen Christentum zu individueller, autonomer, selbstständiger, mit Wissenschaft und weltlichem Leben in Einklang stehender Religion zur Anschauung zu bringen, freilich ohne tieferes Eingehen auf irgendwelche Besonderheiten. Die moderne Richtung stellte sich dann als das bis jetzt erreichte Ergebnis dieser Entwickelung heraus. Im weiteren hat R. sich namentlich um Lessing und dessen Spinozismus bemüht, **Th. T.** 1869; hat an die Herausgabe der **Historia Hungarorum** des Petrus Bod, welche 1½ Jahrhunderte in Groningen und Leiden handschriftlich verborgen gelegen hatte, die Hand gelegt; hat auch diesen und jenen interessanten Essay auf diesem Gebiete geschrieben, u. a. über die Kirche Schottlands, **Th. T.** 1872, und hat einmal in für ihn sehr bezeichnender Weise die relative Berechtigung des reformierten Dogmatismus im 17. Jahrhundert gegenüber **Dr.** Sepps **Het hooger onderwijs in de 16de en 17de eeuw** zu erweisen gesucht. Jedoch in fast allen diesen Arbeiten tritt hervor, wie alles Geschichtliche nur subsidiär, nur als Mittel zu anderem sein Interesse weckte; wie seine Befähigung und seine Liebe sich durchgehends einem ganz anderen Gebiete zuwandten, demjenigen, welches er von 1881 an auch offiziell vertrat, der von R. als die Krone der Religionswissenschaft gefeierten Religionsphilosophie.

Auch in seinen Studien und Tendenzen auf diesem Gebiet fiel bei R. beides vollständig in eins zusammen: einmal folgte er immerfort nur eigenem Antrieb, dem eigenen verschiedene Stadien durchlaufenden Geiste; sodann blieb er in jedem das vorhergehende ablösenden Stadium in völligem Einklange mit der das geistige Leben des liberalen Holland in allmählich sich ändernden Nüancierungen beherrschenden Strömung. Seit etwa 1865 lagen und liegen bis jetzt die dogmatischen Studien dort gänzlich darnieder, nicht weniger im orthodoxen als im freisinnigen Lager; nur die Ultrakonfessionellen haben viel später, im letzten Jahrzehnt, der allgemeinen Zerfahrenheit gegenüber wieder ein massives dogmatisches Gebäude aufgestellt. Je mehr aber das traditionelle Christentum und die Wissenschaft um dasselbe ins Schwanken gerieten, um so mehr wandten sich die bedeutendsten von Haus aus auf das Gebiet der Dogmatik angewiesenen Gelehrten, Hoekstra, Hugenholtz, de Bussy, Bruining, sich allgemeineren und wie es hieß grundlegenden Fragen zu, den Fragen nach Wesen, Ursprung, Berechtigung der Religion. Fleißig wurden psychologische Untersuchungen angestellt, welche neben Lipsius und Pfleiderer besonders auch die Engländer, Max Müller, Spencer, Mill berücksichtigten und nicht immer — auch bei R. nicht — der Gefahr entgingen, dasjenige, was sich dem Untersucher als die Genesis seiner Religion darthat, nun auch in die Geschichte der Urmenschheit hineinzuprojektieren. Bei diesen Studien blickte man am meisten nach links, nie nach rechts, woselbst freilich auch in Holland nicht sonderlich viel zu sehen war. In der Richtung hat auch R. seine Essays über Matthew Arnold und Mills **On religion** abgefaßt und Strauß' Alten und Neuen Glauben in einer auch deutsch erschienenen Schrift bekämpft. Überhaupt trug diese ganze religionsphilosophische Arbeit einen mehr oder weniger ausgesprochenen apologetischen Charakter. Derselbe verleugnet sich am wenigsten im Niederschlage dieser vieljährigen Arbeiten, R.s breit angelegter **Wijsbegeerte van den godsdienst,** welche 1887 erschien. Sie wurde von Hanne ins Deutsche übersetzt, Braunschweig, Schwetschke u. S. 1889. Die Vorarbeiten dazu, ausführliche Auseinandersetzungen mit den Fach-

genossen Biedermann, Pfleiderer, Lipsius, v. Hartmann, Bender, Holsten, Cannegieter, sind um dieselbe Zeit von R. in der Th. T. herausgegeben worden.

Das Buch bietet das Endergebnis der religionsphilosophischen Entwickelung R.s. Schüler des Intellektualisten (freilich mit starkem ethischen Zusatze) Scholten, hatte er selbst, wie der Zug der Zeit, welcher sich in der liberalen holländischen Theologie immer mehr in der Richtung zum ethischen Idealismus bewegte, schon im Jahre 1868 im Th. T., den Standpunkt Hoekstras ausführlich darlegend, dessen Theorien das Wort geredet und sich allmählich dem Kantianismus zugewandt. Unter Schleiermachers, Kants, Hoekstras Einfluß ist die Wijsbegeerte van den godsdienst gereift, in welcher er diesen Standpunkt konsequent durchführt und nach allen Seiten erörtert. Dieselbe wendet sich unumwunden von Hegel wie von Scholten und von Pfleiderer ab, und ist ein Absagebrief an jeden Intellektualismus, an jede Theorie, welche auch nur eine Spur des Glaubens an die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Begründung irgendwelcher religiösen Vorstellungen anerkennen möchte. Nur der erste Teil, freilich ein für sich abgeschlossenes Ganzes, das System R.s enthaltend, ist erschienen.

Derselbe handelt und zwar in behaglicher Breite auf 853 Seiten sowohl von den Fragen nach Ursprung und Entwickelung, Wesen und Berechtigung der Religion, als von den Vorstellungen, zu welchen dieselbe unumgänglich führt, den Vorstellungen von Gott, sowie von des Menschen Verhältnisse zu ihm, Vorsehungs-, Erlösungs-, Zukunftsglauben; endlich von ihrer Art und Weise sich darzustellen in Gebet, Kultus, religiöser Gemeinschaft. Bevor R. den zweiten Teil, in welchem er im Entwickelungsgange der neueren Philosophie den Beweis der Richtigkeit seines Standpunktes darzulegen beabsichtigte, fertig stellen konnte (nur Studien über Windelband erschienen, Th. T., 1889) überfiel ihn der Tod.

R. findet das Wesen der Religion im Glauben an eine sittliche, d. h. teleologisch auf Entwickelung und Vollendung des Sittlichen gerichtete Weltordnung. Grund und einzige Berechtigung dieses Glaubens liegt im „du sollst" des Gewissens. Involviert dieses doch das Postulat, daß die Welt mit demselben korrespondiere, d. h. auf das Sittliche angelegt sein müsse. Die Anfänge dieses Glaubens, also der (geschichtliche) Ursprung der Religion, liegen in der nicht näher zu begründenden, schon bei den Naturvölkern hervortretenden Ehrfurcht vor der übersinnlichen Macht, zu welcher der Mensch sich in einem persönlichen, Gebundenheit, Verpflichtung seinerseits in sich schließenden Verhältnis weiß. Das Bewußtsein dieser Gebundenheit ist im Anfange rein formal; dasselbe erhält seinen Inhalt anderswoher, aus zufälligen an sich sittlich indifferenten Bräuchen oder aus den auf eigenen Wegen unabhängig von ihr entstandenen sittlichen Verpflichtungen, welche aber erst dann, wenn dieselben in den Willen jener übersinnlichen Macht, welche der Mensch als seinen Gott verehrt, Aufnahme finden, zu Religion werden. Mit dem Gott, welcher durch vernünftige oder phantasierende Reflexion über Welt und Leben gewonnen wird, hat dies alles nicht viel zu thun. Denn — dies ist bei R. besonders auffällig — allem und jedem in der Religion eigne der persönlichste Charakter; so entstamme z. B. der Monotheismus nicht irgendwelcher Weltbetrachtung, sondern der Gemütserfahrung des betreffenden Subjekts vom absoluten Werte, welcher dem Sittlichen für ihn zukommt.

Alle religiösen Vorstellungen ohne jedwede Ausnahme sind Erzeugnisse der dichtenden, schöpferischen Phantasie, von dieser und nur von dieser erschaffen. Ihre Berechtigung aber finden dieselben eben darin, daß sie sich aus dem mit jener unabweisbaren und religiös gewordenen sittlichen Forderung in uns mitgesetzten Glauben an die sittliche Weltordnung mit Notwendigkeit ergeben; nur indem und soweit denselben diese Herkunft, also aus dem sittlichen Postulate, eignet, sodann soweit sie von unserer wissenschaftlichen Einsicht nicht abgelehnt werden, kommt ihnen Wert und Wahrheit zu. Jedoch unbedingt auch Wahrheit. Denn vom immer fortschreitenden Entwickelungsprozesse der sich uns aufdrängenden religiösen Vorstellungen können wir kraft der Einheit unseres Geistes nicht umhin, zu urteilen: es gebe sich in demselben eine der Selbstoffenbarungen des Wesens der Dinge zu erkennen. Überhaupt sollen wir sehr vorsichtig uns hüten, unser metaphysisches Verständnis als endgiltigen Maßstab zu verwenden bei der Frage nach der Erkennung religiöser Realitäten.

Freilich läßt der Glaube weder den Beweis seiner Berechtigung von der Seite der Wissenschaft oder der Spekulation zu, noch auch ist er dessen irgendwie bedürftig. Vielmehr hat umgekehrt die Spekulation die Aussagen des Glaubens in sich aufzunehmen. Aber die Einheit unseres geistigen Wesens nötigt uns für die indirekten Bestätigungen

seiner Richtigkeit auch in Wissenschaft und Spekulation, welche wir dort, u. a. in der Evolutionstheorie finden, den Blick immerfort geöffnet zu halten.

Die Wijsbegeerte van den godsdienst fand in Deutschland viel Anerkennung bei Pfleiderer (Jahrb. f. Prot. Theol., 1889), welcher aber zugleich R.s Bekämpfung seines Standpunktes energisch zurückwies und diesen von neuem betonte; bei Lüdemann (Schweiz. Ref.blätter 1889), bei Paulsen, vor allem aber bei Lipsius, welcher im Theol. Jahresbericht über 1887 das Werk lebhaft begrüßte, über Martineaus Study on religion stellte und überaus sympathisierend darüber referierte. Umgekehrt brach Kuttner in einem Gymnasialprogramm: Eine neue Rel. Phil. u. s. w., Gnesen 1891, darüber den Stab und entwickelte Rud. Schultze in seiner Dissertation: Kritik der Rel. Phil. R.s, Erlangen 1899, dagegen schwerwiegende Bedenken.

Auch in der Heimat fehlten bei aller Freude, daß wieder einmal eine bedeutende größere Arbeit abgeschlossen vorlag und bei aller Anerkennung des reichen, vielseitigen, anregenden Inhalts und der schönen Form, sowie mancher klar ausgeführten Partien die Bedenken nicht. Dieselben wurden erhoben von seiten des ethischen oder mystischen Pantheismus (Hugenholtz, Th. T., 1888); des Intellektualismus (Bruining im Bijblad van de Hervorming, 1888); des Ethikers und Religionsphilosophen de Bussy (in De Gids, 1888; sowie dessen Schrift De maatstaf van het zedelijk oordeel en het voorwerp van het godsdienstig geloof, Amsterdam, 1889): intellektuelle Weltansicht und die dem frommen Subjekte aufgehende klare Einsicht in höhere Realitäten seien bei R. noch allzusehr vermischt, die Receptivität sowie das Kontinuierliche, Traditionelle in der Religion ebenso bei ihm verkannt wie die Vielseitigkeit des inneren Lebens. Leider ist es R. nur noch vergönnt gewesen, auf Hugenholtz' Kritik einzugehen und ihr gegenüber die eigene Ansicht näher zu begründen, Th. T. 1888. Aber auch in ganz anderer Hinsicht als der auf R.s Lebensdauer war sein Buch zu spät erschienen. Ums Jahr 1887 wandte sich, wenn nicht die Arbeitskraft, so doch die Sehnsucht der freisinnigen Theologen schon mehr von all diesen allgemeinen Fragen ab und positiveren Gedankenreihen und Problemen zu. Dazu fing der Kreis derer sich zu lichten an, die sich mit den theologischen Problemen befaßten. Bei dem lebhaften Interesse an theologischer Lektüre, das bis vor 25 Jahren in den Niederlanden viele hervorragende Laien erfüllte, war an sich die Hoffnung nicht unbegründet, man würde auch aus weiteren Kreisen nach dem Werke greifen, wie vorher Juristen und Staatsmänner Scholtens Leer der Hervormde Kerk gelesen hatten; aber sie erwies sich als eitel.

Schließlich sei noch über R. bemerkt, daß er, der niederländisch-reformierten Kirche angehörig, öfters in seiner Stellung als Professor der Theologie beratendes Mitglied der diese Kirche leitenden „algemeene synode" war und viel dazu beigetragen hat, die unbedingte Lehrfreiheit in dieser Kirche aufrecht zu erhalten. Als aber um 1875 die Gefahr einer wenn auch sehr schwachen und allgemein gehaltenen Symbolverpflichtung drohte, trat er nicht aus der Kirche aus, so wenig wie sein Freund Kuenen, wie mancher es von ihnen gehofft — es mag dazu eben ihre Stellung als Professoren der Theologie, Universitätsprediger u. s. w. mitgewirkt haben — sondern schloß sich der wallonischen (französischen) Abteilung derselben an, welche sich derartigem Treiben gegenüber gänzlich ablehnend verhielt. Sodann stand er viele Jahre hindurch mit an der Spitze des dem deutschen Protestantenvereine nachgebildeten, in Holland immer noch blühenden Protestantenbonds. Endlich hat er sich bis zu seinem Ableben als langjähriger Vorsitzender und geistiger Führer des niederländischen Gustav-Adolph-Vereins verdient gemacht.

Prof. Dr. S. **Cramer**.

Raynald, Odericus, gest. 1671. — J. D. Mansi in seiner Ausgabe der Annales Baronii. Biogr. univ. 38. Nouvelle Biogr. générale t. 42, p. 299. Tiraboschi, Storia della lett. ital. t. VIII. Walch, Bibl. theol. III, 142. Weismann, Introd. in Mem. eccl. II, 1283. Stäudlin, Gesch. u. Litt. der KG, S. 201. Hurter, Nomenclator, II², 173—174. Zeck im KKL² X, 842. Vgl. Hugo Laemmer, De Caesaris Baronii literarum commercio, Freiburg 1903.

Oderich Raynald, einer der hervorragendsten Gelehrten des Oratorianerordens, wurde im Jahre 1595 in Treviso geboren und starb am 22. Januar 1671 zu Rom. — Aus vornehmer und reicher Familie abstammend, fand er seine erste Bildung in seiner Vaterstadt, trat dann in das Jesuitenkollegium zu Parma und vollendete seine akademischen Studien zu Padua. Im Jahre 1618 kam er nach Rom und wurde hier, besonders auf Zureden des Paters Julius Savioli, Mitglied der Kongregation des Oratoriums und

von dieser zweimal zum Generalsuperior gewählt. Er zeichnete sich aus durch Frömmigkeit und Wohlthätigkeit wie durch unermüdeten Eifer in gelehrten Studien. Sein Lieblingstheologe wurde Thomas von Aquin. Seine Gelehrsamkeit und wissenschaftliche Tüchtigkeit fand bei seinen Ordensgenossen solche Anerkennung, daß sie in ihm den geeigneten Mann erkannten, um die mit dem Jahre 1198 abschließenden kirchlichen Annalen des Cäsar Baronius (RE³ II, 416, 47 ff.), der ihrem Orden selbst angehört und diesem sterbend (gest. 1607) die Fortsetzung seines Werks dringend empfohlen hatte, in würdiger Weise weiter fortzuführen. Raynald unternahm die Arbeit auf Wunsch und Befehl seiner Oberen, mit Benutzung der nachgelassenen Papiere seines Vorgängers und der römischen Archive und Bibliotheken, und es ist keine Frage, daß seine Fortsetzung vermöge des reichen urkundlichen Stoffs, den er mitteilt, und wegen der hohen Wichtigkeit des von ihm behandelten Zeitraums von Innocenz III. bis zur Reformation als ein verdienstliches, obschon keineswegs durchweg zuverlässiges Werk bezeichnet werden muß (vgl. Mansis praefatio). Jedenfalls ist er von den Fortsetzern des Baronius (Bzovius, Spondanus, Laderchius ꝛc.) noch der beste, wenngleich es auch bei ihm weder an Irrtümern (besonders in chronologischer Hinsicht), noch an mancherlei tendenziösen Geschichtsfälschungen fehlt. Der erste Teil der Fortsetzung R.s, die Jahre 1198—1250 umfassend, erschien zu Rom 1646; später lieferte er noch sieben Teile, II. 1648, III. und IV. 1652, V und VI. 1659, VII. und VIII. 1663. Nach seinem Tode erschien noch aus seinem Nachlasse, von einem seiner Ordensgenossen redigiert und ergänzt, ein neunter Band in 2 Abteilungen, gedruckt zu Rom 1676—1677, aber von der römischen Zensur noch neun Jahre zurückgehalten und erst 1683—1686 approbiert und publiziert. Mit Einrechnung dieses Bandes bildet daher Raynalds Fortsetzung des Baronius den Bd XIII—XXI des Gesamtwerkes und umfaßt den Zeitraum von 1198—1565. Eine neue Ausgabe dieser Bände erschien Köln 1694. — Während R. an dem Hauptwerke arbeitete, beschäftigte er sich zugleich damit, Auszüge teils aus den Annalen des Baronius, teils aus seiner Fortsetzung in lateinischer sowohl als in italienischer Sprache zu verfassen; ein solcher erschien lateinisch Rom 1667 Fol., italienisch Rom 1670, 4°, in 3 Bänden. Ein Auszug aus Baronius und Raynald zusammen in italienischer Sprache trat Venedig 1683 in 4 Bänden Fol. ans Licht. — Sowohl der Oratorianerorden wie Papst Innocenz X. (1644—1655) wußten Raynalds Verdienste hoch zu schätzen. Innocenz trug ihm die Oberaufsicht über die vatikanische Bibliothek an, doch R. schlug die Stelle aus, um sich ganz seinen schriftstellerischen Arbeiten widmen zu können. Er starb am 22. Januar 1671; sein Denkstein in S. Trinità preist seine caritas in pauperes, pietas in sanctorum cineres, zelus in s. sedis ap. juribus tuendis, seinen labor et eruditio in compilandis et continuandis Baronii annalibus (bei Mansi S. V). Vom Jahre 1566—1571 setzte der Oratorianer Jakob de Laderchio die Annalen fort durch tom. XXII—XXIV, Rom 1728—1737: er ist weitschweifig und von schwacher Urteilskraft. Baronius selbst ist, wenigstens nach dem Urteil seiner Glaubensgenossen, von keinem seiner Fortsetzer erreicht worden. Eine Gesamtausgabe von Baronius und Raynald nebst der Critica Pagii mit eigenen Noten und Apparat haben J. D. und D. G. Mansi besorgt Lucca 1738—1759; eine neue Ausgabe von Baronius, Raynald, Laderchi mit beabsichtigter Fortsetzung ad nostra usque tempora Augustin Theiner, Bar-le-Duc 1864—1873 in 23 Bänden.

(Wagenmann †) Zöckler.

Realismus und Nominalismus s. Scholastik.

Rechabiter. — Litteratur: Kittel, Geschichte der Hebräer II, 240. 253; Kommentar zu 2 Kg 10, 15 f. und zu 1 Chr 2, 55. Dort auch weitere Litteratur.

Die Grundstelle für die Erkenntnis des Wesens der Rechabiten ist Jer 35, 1 ff. Dort wird erzählt, daß während der Belagerung Jerusalems durch Nebukadnezar Jeremia die Rechabiten, die sich vor den babylonischen Heeren nach Jerusalem geflüchtet hatten, in den Tempelvorhof einladen und ihnen Wein vorsetzen soll. Sie weigern sich, trotz seines Zuredens, dies zu thun mit dem Bemerken: „Wir trinken keinen Wein, denn unser Ahnherr, Jonadab der Sohn Rechabs, hat uns das Gebot gegeben: Ihr sollt keinen Wein trinken, weder ihr noch eure Söhne für alle Zeiten. Auch dürft ihr keine Häuser bauen und keine Saatfelder bestellen noch Weinberge pflanzen oder besitzen, vielmehr sollt ihr in Zelten wohnen, so lange ihr lebet ... .“ Die Treue, mit der die Rechabiten dem Gebot ihres Stifters anhängen, dient Jeremia als Ausgangspunkt für eine Strafrede an das treulose Juda, das die Gebote seines Gottes nicht mit ebensolcher Pietät beobachtet.

Das Kapitel schließt sodann mit der Verheißung an die Rechabiter: „Weil ihr das Gebot eures Ahnherrn beobachtet habt . ., so soll dem Jonadab, Sohn Rechabs, niemals einer fehlen, der vor mir steht, für alle Zeiten“ (Jer 35, 19).

Weiterhin nennt das Königsbuch II, 10, 15 f. zwar nicht die Gemeinschaft selbst, wohl aber ihren Ahnherrn. Jehu hat vor Rama in Gilead die Fahne der Empörung entrollt. Er hat sich sodann nach Israel begeben, hat die beiden Könige, Joram und Ahasja ermordet, Athalja durchs Fenster gestürzt und den Befehl erlassen, man solle in Samarien, der eigentlichen Hauptstadt des Reiches Israel, was vom Hause Ahabs noch übrig sei, erschlagen. Die Köpfe werden in zwei Haufen am Thoreingang aufgeschichtet. Darauf hält Jehu seinen Einzug in Samarien. Kurz vor der Stadt trifft er auf Jonadab ben Rechab. Er fragt ihn, ob er es redlich mit ihm halte und er erhält die Antwort: Ja. Da reicht ihm Jehu die Hand und heißt ihn zu sich auf seinen Wagen steigen mit den Worten: „Komm mit mir, so sollst du mit ansehen, wie ich für Jahve eifere“.

Endlich finden die Rechabiten Erwähnung im Buch der Chronik. In 1 Chr 2, 55 wird uns gesagt, daß ein kalebitisches Geschlecht, die Kiniter, von einem gewissen Hammath, dem Vater des Hauses Rechab, abstamme. Es handelt sich dort um die Zeit nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil, und jene Kiniter werden als „Schriftkundige, die in Jabes wohnen“, bezeichnet. Da nun sonst ein Geschlecht der Kiniter uns nicht bekannt ist, wir hingegen wissen, daß die Keniter (auch Kainiter und Kenissiter) ein Kaleb nahestehendes Geschlecht waren, so ist die Vermutung wohl berechtigt, daß es sich hier um Abkömmlinge der alten Keniter handle. Sie waren ein ursprünglich nomadisches Geschlecht, haben sich dann mit der Zeit Israel angeschlossen und in der nachexilischen Zeit scheinen sie — in Erinnerung an ihren großen Stammgenossen in der Mosezeit Jethro, den Priester von Midian — ein Geschlecht von Schriftgelehrten geworden zu sein. Hier nun ist es bedeutsam, daß sie sich nicht etwa von Jethro oder Kain, sondern von Hammath dem Vater des Hauses Rechab ableiten. Ist damit — was trotz des sonst unbekannten Ahnherrn Hammath an Stelle Jonadabs das Wahrscheinlichste bleibt — unser Haus Rechab gemeint, so wäre hiermit die an sich ganz naheliegende enge Verbindung der Rechabiten mit den Kenitern hergestellt.

Versuchen wir es nun, auf Grund dieser Nachrichten das Bild der Rechabiten zu zeichnen, so kann kaum ein Zweifel darüber sein, daß wir es mit einem alten Nomadenstamm in der Art der Keniter zu thun haben, der, während Israel selbst zum Ackerbau übergegangen war, mit zäher Festigkeit an seinen nomadischen Lebensgewohnheiten festhielt. Die Rechabiten sind Jahveverehrer, aber sie halten sich an den Jahve, der sich Israel in der Steppe geoffenbart hatte; alle Vermischung seiner Verehrung mit Elementen des im Lande Kanaan herrschenden Baalsdienstes lehnen sie schroff ab. Eine gewisse Analogie dazu mögen die von Wellhausen (Reste arab. Heident.[2] 86. 245) erwähnten arabischen Hums darstellen, vor allem aber mag die bei Diodor von Sizilien (19, 94) erwähnte Sitte der Nabatäer Erwähnung finden: *νόμος ἐστὶν αὐτοῖς, μήτε σῖτον σπείρειν, μήτε φυτεύειν μηδὲν φυτὸν καρποφόρον, μήτε οἴνῳ χρῆσθαι, μήτε οἰκίαν κατασκευάζειν*. Je mehr Israel in die mit Ackerbau, Garten- und Weinpflanzung und dem Leben in Häusern und Städten verflochtene Kultur Kanaans hineinwächst, desto schroffer scheinen sie alle diese Elemente, in denen sie wohl einen Abfall von Jahve zu Baal, dem Besitzer des Landes in den Augen der Kanaaniter und dem Spender der Kultur sahen, abgelehnt zu haben.

So verstehen wir, wie in den Tagen des Elias und Elisa, als der Baalsdienst den alten Jahve Israels ganz und gar zu verdrängen drohte, sich unter einem gewissen Jonadab ben Rechab geradezu eine religiöse Gemeinschaft bildete, welche diese Grundsätze der Ablehnung alles dessen, was mit der dionysischen Kultur Kanaans zusammenhing, zum Schibboleth ihrer Gemeinschaft machte. Rechab wird nicht der leibliche Vater Jonadabs sein, sondern der Stammname. Rechabiten als Nomadenstamm gab es wohl längst; aber zur religiösen Genossenschaft scheinen sie nach Jer 35 erst durch Jonadab geworden zu sein. So löst sich wohl auch die Differenz zwischen den andern Stellen und 1 Chr 2, 55, wo ihr Ahnherr Hammath heißt. Was der Zweck des Zusammenschlusses und somit der Stiftung des Jonadab ist, zeigt uns die Geschichte Jehus klar. Jehu ist von Elisa, einem Vermächtnis Elias gemäß, zum Throne gerufen worden, um als „Eiferer für Jahve“ aufzutreten, also zum Kampfe gegen Baal und für Jahve.

Es geht somit, wie unschwer zu erkennen ist, von Elias und den Propheten seiner Zeit eine gerade Linie zu Jonadab und von Jonadab ben Rechab zu Jehu. Jehu ist das Werkzeug der altisraelitischen, strengnationalen und jahvetreuen Partei im Kampf

gegen tyrisch-kanaanäische Beeinflussung Israels, und an der Spitze jener Partei stehen die Nebiim und die Rechabiten. Die dritten im Bunde, mit ähnlichen Bestrebungen, werden die Nasiräer gewesen sein. Welches Ansehen die Genossenschaft zu allen Zeiten besaß, zeigt uns für später Jer 35, für jetzt der Umstand, daß Jehu seinen mit Blut bezeichneten Einzug in den Königspalast von Samarien nicht besser glaubt der Menge mundgerecht machen zu können als indem er Jonadab auf seinen Wagen hebt. Was er gethan, soll damit als im Dienste der Religion Israels und im Einvernehmen mit dem heiligen Manne geschehen dargestellt werden. Man gewinnt fast den Eindruck, als habe Jehu auf die Begleitung Jonadabs und die Beschönigung seines Thuns durch ihn höheren Wert gelegt als auf diejenige Elisas.

Noch unter Jeremia stehen die Rechabiten als selbstständige Genossenschaft da, durch alle ihre Lebensgewohnheiten von der übrigen Bevölkerung geschieden. Aber die Not der Zeiten zwingt sie, nach Jerusalem zu ziehen. Damit ist jedenfalls für einige Zeit das nomadische Wandern ausgeschlossen. Dann folgt die Zeit des Exils. Als Bewohner Jerusalems werden sie dem Schicksal der andern, also der Wegführung anheimgefallen sein, und nach der Rückkehr haben sie sich augenscheinlich bereits ihrer Sonderstellung entwöhnt gehabt. Immerhin bleibt eine Reminiszenz. Unter den Geschlechtern der Schriftgelehrten in der Zeit der Chronik nehmen sie eine hervorragende Stelle ein. Man erinnere sich dabei der Thatsache, daß das Erbe der Prophetie durch die Sopherim, die Schriftgelehrten, angetreten wird. Die Rechabiten waren keine Propheten, aber sie waren eine heilige, den Propheten der älteren Zeit nahestehende Genossenschaft. Dem Laufe der Dinge gemäß müssen sie, wenn etwas von ihrer früheren Eigenart in die neue Zeit herübergerettet werden soll, jetzt als Schriftgelehrte auftreten. Hierauf geht auch das Schlußwort von Jer 35. Es ist wohl möglich, daß sie auch zur Zeit Jeremias eine Art geistlicher Stellung hatten, also als eine Abart der Propheten galten. Denn „Stehen vor Jahve" ist technischer Ausdruck für Propheten- oder Priesteramt. Es ist aber auch nicht ausgeschlossen, daß Jer 35, 15 späterer Zusatz ist; dann wäre auf ihre bevorzugte Stellung als Schriftgelehrte als Fortsetzung ihrer halbgeistlichen Stellung in vorexilischer Zeit angespielt. **Kittel.**

Rechtfertigung. — Außer den Dogmatiken: Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung, 4. A., 1895—1903; Heubner, Historia antiquior de modo salutis tenendae et iustificationis seu veniae peccatorum a deo impetrandae instrumentis Vit. 1805; Phil. Dav. Burk, Rechtfertigung und Versicherung, neu herausgegeben 1854. Preuß, Die Rechtfertigung des Sünders vor Gott, 1871; Böhl, Von der Rechtfertigung durch den Glauben, 1890. Hierher gehöriger Stoff z. B. in Wacker, Die Heilsordnung; Meinhold, Der heilige Geist. — Für den biblischen Stoff ist außer den Gesamtdarstellungen der neutest. Theologie besonders auf die Behandlungen des Paulinismus zu verweisen. Die neueste Darstellung lieferte Clemen, Paulus, sein Leben und Wirken, 2 Bde, 1904; von sonstigen monographischen Darstellungen gehört besonders hierher: Feine, Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus, 1899; ders., Jesus Christus und Paulus, 1902. Die Rechtfertigungslehre behandeln unter biblischem Gesichtspunkt direkt: Lipsius, Die paulinische Rechtfertigungslehre, 1853; Riggenbach, Die Rechtfertigungslehre des Apostels Paulus, 1897; Cremer, Die paulinische Rechtfertigungslehre, 2. A., 1900; Nösgen, Der Schriftbeweis für die evangel. Rechtfertigungslehre, 1901. Ferner gehört hierher Titius, Neutestamentliche Lehre von der Seligkeit. Unter ethischem Gesichtspunkt: Junker, Die Ethik des Apostels Paulus, 1904. Ueber den Begriff der *δικαιοσύνη θεοῦ* handelt die die übrige Litteratur sorgfältig berücksichtigende Schrift von Häring, *δικαιοσύνη θεοῦ* bei Paulus 1896; dazu etwa Wiesinger, Ueber Glaube und Rechtfertigung, NKZ 1903, 587 f. Ueber den Begriff des Glaubens vgl. Schlatter, Der Glaube im NT, 3. Bearb. 1905. Hinsichtlich des alttest. Stoffs, der hier nicht berücksichtigt werden konnte, vgl. Köberle, Sünde und Gnade im relig. Leben Israels, 1904. Für den geschichtlichen Stoff sind außer den Dogmengeschichten und Symboliken noch etwa besonders zu nennen: Baur, Lehre von der Versöhnung; Reuter, Augustinische Studien; Köstlin, Luthers Theologie, 2. A. 1901; Walther, Das Erbe der Reformation, 2. Heft Rechtfertigung, 1904; Frank, Theologie der F. C. 1858—1865; Dorner, Geschichte der prot. Theologie 1867; Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des luther. u. reformierten Lehrbegriffs, 1855; derselbe, Vorlesungen über d. Lehrb. d. kleineren protestant. Kirchenparteien, 1863. Von katholischen Darstellungen ist neben den Dogmatiken und der Symbolik von Möhler besonders zu nennen: Oswald, Die Erlösung in Chr. Jes., II Soteriologie, 1887. Reichen geschichtlichen Stoff, aber in einseitigster Polemik, bietet Denifle, Luther und Luthertum. Vgl. dazu Ihmels, Die Rechtfertigung allein durch d. Glauben — unser fester Grund Rom gegenüber, NkZ 1904, S. 618 ff. In Vortragsform behandeln die Rechtfertigung Dorner 1867, v. Zezschwitz 1868, Ihmels 1888, Lütgert 1903. Ueber Heilsgewißheit im besonderen handeln Clasen, Die christliche Heilsgewißheit, 1897; Gottschick, Die Heilsgewißheit des ev. Christen,

ZThK 1903, S. 349 ff.; Ihmels, Ueber Heilsgewißheit im Sinn unserer luth. Kirche, AELKZ 1904, 46–49. Weitere Litteratur siehe im Text.

Die schmalkaldischen Artikel bezeichnen die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben als den Artikel, von dem man nicht weichen oder nachgeben könne, es falle Himmel oder Erde oder was nicht bleiben will. In dem Urteil kommt zum Ausdruck, daß nach evangelischem Verständnis in unserem Lehrstück es sich nicht um einen Artikel neben anderen handelt, sondern daß an ihm das Verständnis der Religion selbst sich entscheidet. Um deswillen wird eine Behandlung des Themas nur dann umfassend genug ausfallen, wenn sie nicht etwa auf eine Bearbeitung der Formeln für die Rechtfertigungslehre sich beschränkt, sondern auf die Frage Antwort sucht, wie es bei uns objektiv und subjektiv zu einer Gemeinschaft mit Gott komme. Für beide Männer, welche vor allem das Verständnis der Rechtfertigung uns erschlossen und wieder erneuert haben, Paulus und Luther, ist das die Lebensfrage geworden: Wie gewinne ich einen gnädigen Gott? Dabei bildet für beide die selbstverständliche Voraussetzung, daß Gott nur mit dem Gemeinschaft haben könne, der vor ihm als gerecht gilt. Näher aber schließt jene absichtlich zunächst unbestimmt formulierte Frage eine Doppelfrage in sich: Wie wird Gott mir gnädig, und wie werde ich dessen gewiß, daß er mir gnädig ist? Mit anderen Worten die Frage nach der Rechtfertigung läßt sich gar nicht beantworten, ohne daß zugleich die Frage nach der Heilsgewißheit ins Auge gefaßt wird. Sachlich entscheidet selbstverständlich zuletzt die erstere Frage, durch die zweite aber wird der Ausgangspunkt und das leitende Interesse bezeichnet. Lassen aber beide Fragen zuletzt sich gar nicht voneinander trennen, so darf vielleicht von vornherein die Vermutung gewagt sein, daß auch nur d i e Antworten auf jene Frage befriedigen können, welche sich ebenfalls zur Einheit zusammenfassen lassen.

I. Für die Erhebung der Schriftaussagen muß es als das Naturgemäße erscheinen, von Paulus auszugehen. Nicht um deswillen bloß, weil die Reformation an Paulus wieder angeknüpft hat; es ist vielmehr auch sachlich angesehen das Gewiesene. Unter den ersten Zeugen des Evangeliums hat doch keiner in dem Maße wie Paulus die Frage innerlich durchlebt, auf welche die Rechtfertigungslehre eine Antwort geben will. Das hängt mit dem inneren Lebensgang des Apostels eng zusammen. Im Vergleich mit ihm haben die übrigen Apostel eine wesentlich geradlinige Entwickelung gehabt. Auch sie haben umlernen müssen, und auch sie haben nur in der Schule des heiligen Geistes gelernt, was Jesus ihnen zu bringen habe. Aber das Neue erwächst bei ihnen doch wie eine reife Frucht aus dem Alten. Paulus dagegen hat in schärfster Ausprägung durchleben müssen, was an der alttestamentlichen Frömmigkeit zu dem Neuen in Christo nur Gegensatz zu sein schien. Eben dadurch ist es bei ihm zu einem besonders klaren Verständnis des Neuen gekommen. Um deswillen läßt sich das, was er will, auch am einfachsten an seiner eigenen Entwickelung ins Licht setzen. Was aber die scheinbar disparaten Hälften dieses Lebens dennoch zur Einheit zusammenschließt, ist die beiden gemeinsame Frage: Wie komme ich in Gottes Urteil als ein Gerechter zu stehen? Was Paulus im Blick auf seine Vergangenheit nur schmerzlich zu beklagen hatte, war dies, daß er, wie seine ungläubig gebliebenen Volksgenossen durch den Versuch, es unter dem Gesetz zu einer eigenen Gerechtigkeit zu bringen, die Gerechtigkeit, welche in Christo vorhanden sei, nicht rechtzeitig erkannt habe. Seit dem Tage von Damaskus orientiert sich das ganze Denken des Paulus an dem Gegensatz von eigener Gerechtigkeit und Gottes Gerechtigkeit, von Werken des Gesetzes und Glauben, von Gesetz und Evangelium.

Zwar, wenn Paulus mit seiner Bekehrung an seinem bisherigen Lebensstande irre wurde, so lag das nicht darin begründet, daß er an dem Gesetze Gottes selbst irre geworden wäre. Man darf hier auch nicht etwa zwischen dem Galaterbrief und dem Römerbrief einen grundsätzlichen Unterschied finden wollen. Die Erinnerung, daß das Gesetz durch Engelsdienst gegeben ist (Ga 3, 19), schließt seinen göttlichen Ursprung nicht aus, und die relativ gemeinte Einordnung des Gesetzes unter die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* (Ga 4,3) braucht das Urteil nicht zu hindern, daß das Gesetz an sich heilig, recht und gut ist (Rö 7, 12). Beide, der Römerbrief wie der Galaterbrief, können das Urteil wagen, daß das Gesetz *τῶν παραβάσεων χάριν* (Ga 3, 19) gegeben sei, damit die Sünde *καθ᾽ ὑπερβολὴν ἁμαρτωλός* würde (Rö 7, 13). Beide aber sehen gleichwohl im Gesetz eine von Gott selbst in die Heilsgeschichte hineingewirkte Gottesordnung und legen Wert darauf festzustellen, daß es gerade im Glauben an Christum zu einer Erfüllung dieses Gesetzes komme (Ga 5, 14; 6, 2; Rö 13, 8. 10; 3, 31). So wenig Paulus aber für den Mangel an eigener Gerechtigkeit das Gesetz selbst verantwortlich macht, so wenig sieht er den Fehler seines bisherigen Lebens etwa darin, daß er bisher das Gesetz nur äußerlich

zu erfüllen versucht habe. Er ist sich durchaus bewußt, daß er ein Eiferer um das Gesetz gewesen sei; ja er darf sich hernachmals bezeugen, daß er nach dem Maßstab der Gerechtigkeit, die unter dem Gesetz möglich sei, untadelhaft gewesen sei (Phi 3, 6). Worüber Paulus in schmerzlicher Erfahrung sich klar geworden ist, war nur dies, wie wenig unter dem Gesetz eine Gerechtigkeit erreichbar ist, welche wirklich vor dem absoluten Maßstab Gottes zu bestehen vermöchte. Inwieweit Paulus schon vor seiner Bekehrung davon Eindrücke gewonnen habe, läßt sich nicht näher nachweisen. Man wird sich gewiß hüten müssen, aus Rö 7, 7 ff. nach dieser Richtung zu viel schließen zu wollen; aber es wäre freilich schwer vorstellbar, daß ein so aufrichtiger und mit solcher Energie auf ein einheitliches Lebenswerk gerichteter Mann wie Paulus nicht schon vor Damaskus mit Zweifeln zu kämpfen gehabt haben sollte, ob er denn mit seiner Gesetzeserfüllung wirklich vor Gott zu bestehen vermöge. Man muß nur sofort hinzufügen, daß der pharisäisch gebildete Mann kein anderes Mittel hatte, diese Zweifel zu überwinden, als ein erneutes Ringen nach einer *ἰδία δικαιοσύνη* und daher einer *δικαιοσύνη ἐκ νόμου*; denn wenn an sich die Begriffe eigene Gerechtigkeit und Gerechtigkeit aus dem Gesetz keineswegs zusammenfallen, so sind sie doch für den pharisäisch erzogenen Frommen notwendig identisch. Unter allen Umständen darf daher die durch alle Berichte über die Bekehrung des Paulus bezeugte Thatsache nicht in Zweifel gezogen werden, daß diese von ihm als ein Zusammenbruch der gesamten bisherigen Lebensgewißheit erlebt wurde. Als die Erscheinung des erhöhten Herrn ihn davon überführte, daß der im Namen Gottes von ihm Verfolgte thatsächlich doch der von Gott gesandte Messias sei, da war überhaupt über die von ihm bisher behauptete eigene Gerechtigkeit, welche zu solchen Konsequenzen ihn geführt hatte, das Urteil gesprochen. Insofern ist es allerdings ein ganz individuelles Erlebnis, in welchem Paulus über die Unfähigkeit des Gesetzes, es zu einer vor Gott gefälligen Gerechtigkeit zu bringen, Klarheit gewann. Das macht ihn aber an der Allgemeingültigkeit dieser Erfahrung selbst in keiner Weise irre. Vielmehr sieht Paulus es in der sarkischen Natur des Menschen begründet, daß das Gesetz überall zu seiner Durchsetzung als zu schwach sich erweist (Rö 8, 3). Nur, wenn ein Gesetz gegeben wäre, das lebendig zu machen vermöchte, käme die Gerechtigkeit in der That aus dem Gesetz (Ga 3, 21). Um deswillen vermag Paulus die positive Darlegung der Rechtfertigung durch den Glauben im Römerbrief durch den negativen Nachweis zu unterbauen, daß weder Heiden noch Juden es zu einer vor Gott bestehenden Gerechtigkeit zu bringen vermochten (Rö 1, 18—3, 19). Dabei bleibt der Vorzug der Juden, daß sie das göttliche Gesetz hatten, unangetastet; aber nicht der Besitz, sondern das Thun des Gesetzes entscheidet; und hier fehlt es den Juden wie den Heiden. Um deswillen kann das Urteil des Gesetzes auch über Israel zuletzt nur ein Verwerfungsurteil sein, denn: Verflucht ist jedermann, der nicht bleibt in allem, was im Gesetz geschrieben ist (Ga 3, 10). Man darf sagen, was Paulus von den ungläubig gebliebenen Volksgenossen unterscheidet, ist dies, daß er in schmerzlichster Erfahrung unter dies Wort sich zu beugen gezwungen wurde. Muß aber das Gesetz Gottes zuletzt über alle Menschen den Fluch aussprechen, dann kann es überhaupt nicht zu dem Zwecke gegeben sein, zu Gerechtigkeit und Leben zu führen. Von da aus erschließt sich für Paulus die Erkenntnis, daß der letzte Zweck des Gesetzes der sein sollte, ein *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* zu werden (Ga 3, 24).

Denn wo der Mensch, wie Paulus, unter dem Gesetz beim völligen Bankerott an sich selbst ankommt, eben da wird das Evangelium für ihn rettende Gotteskraft (Rö 1, 16). Das ist der Unterschied des Evangeliums vom Gesetz, welches nur fordern kann, daß es im Evangelium zu einer von Gott ausgehenden, von ihm selbst beschafften Gerechtigkeit kommt (Rö 1, 17; 3, 21). Dabei macht es für das sachliche Verständnis nicht allzuviel aus, wie man den Begriff der *δικαιοσύνη θεοῦ* näher versteht. Ernstlich in Betracht können nur zwei Erklärungsgruppen kommen, von denen die eine in ihr eine Eigenschaft oder ein Verhalten Gottes sieht, das irgendwie — sei es in richterlichem oder direkt heilschaffendem Sinne — auf des Menschen Rechtfertigung es abgesehen hat; die andere dagegen sie von der durch Gott beschafften Gerechtigkeit selbst versteht. Unleugbar könnte auf den ersten Blick für die erstere Auffassung besonders die Parallele der *δικαιοσύνη θεοῦ* und *ὀργὴ θεοῦ* in Rö 1, 17, 18 zu sprechen scheinen, und alttestamentliche Anschauungen über Gottes Gerechtigkeit könnten ihr zur Stütze dienen. Will man aber auf ein einheitliches Verständnis des Begriffes an den als sinnverwandt zusammengehörigen Stellen nicht verzichten, so entscheiden doch besonders Stellen wie 2 Ko 5, 20; Rö 10, 3; Phi 3, 9 in Verbindung mit dem Zusammenhang von Glauben und Gottesgerechtigkeit für die zweite Erklärung. Unter allen Umständen aber bringt der Begriff zum Ausdruck,

daß es unter dem Evangelium zu einer Gerechtigkeit kommt, welche das direkte Widerspiel der pharisäischen Selbstgerechtigkeit unter dem Gesetz ist. Sie wird so ausschließlich von Gott aus begründet, daß der Mensch ihr gegenüber nur als Empfänger in Betracht kommen kann.

Wenn aber als Mittel des Empfangens der Glaube erscheint (Rö 1, 17), so wird das aus der Weise verständlich, wie jene Beschaffung der Gerechtigkeit sich näher vermittelt und vermeint ist. Zwei Aussagen sind dafür besonders charakteristisch. Einmal jener Zusammenhang des Römerbriefes, in welchem Paulus dem negativen Nachweis der Heilsbedürftigkeit von Heiden und Juden mit einem nachdrücklichen *νυνὶ δέ* die Offenbarung der Gottesgerechtigkeit ohne Gesetz gegenüberstellt (Rö 3, 21 ff.). Das erhält nämlich seine nähere Ausführung durch den Nachweis, daß so in Christo eine Erlösung aus der Schuldhaft vermittelt wurde, daß es in seinem Tode zu einer Sühne der Sünde kam, vermöge deren Gott den Sünder gerecht sprechend, selbst gerecht bleibt (v. 26). Sodann beschreibt Paulus da, wo er die Botschaft von der Versöhnung, welche ihm, dem Apostel, vertraut ist, auf einen kurz zusammenfassenden Ausdruck bringt, dies als Inhalt der Botschaft, daß Gott den, der Sünde nicht kannte, für uns zur *ἁμαρτία* gemacht habe, damit wir in ihm *δικαιοσύνη θεοῦ* würden (2 Ko 5, 21). Danach ist es zu einer Beschaffung der Gerechtigkeit nur durch Sühne hindurch gekommen. Umgekehrt aber hat Gott in der Herstellung dieser Gerechtigkeit die Weltversöhnung vollzogen, mit anderen Worten: indem Gott es bei der Sühneleistung Christi auf Beschaffung einer vor ihm bestehenden Gerechtigkeit abgesehen hatte, war das letzte Ziel dabei auf Herstellung einer Gemeinschaft des Menschen mit ihm gerichtet. In diesem Sinne ist es in dem geschichtlichen Werk Christi zu einer Selbstdarbietung Gottes zur Gemeinschaft gekommen, — eine solche kann aber nur im vertrauensvollen Eingehen auf sie bejaht werden. Ebenso: wenn Gemeinschaft mit Gott für uns nur in Christo möglich ist, weil nur in ihm kraft seiner Sühneleistung Gerechtigkeit für uns vorhanden ist, so kann es nur darauf ankommen, daß wir die Person Christi uns das im Glauben sein lassen, was sie uns sein will. Ob wir daher auf das letzte Ziel der geschichtlichen Heilsveranstaltung Gottes oder auf ihre Vermittelung achten, immer kommt es darauf hinaus, daß einer Gottesordnung gegenüber, wie sie in Christo in die Erscheinung getreten ist, Unterordnung nur in der Form des Glaubens vollzogen werden kann (Rö 10, 3 ff.). Wo das verstanden wird, da kann auch der scharfe Gegensatz, den Paulus (Rö 3, 28) zwischen den Werken des Gesetzes und dem Glauben bildet, nicht mehr auffallen. Hat Gesetzeswerk uns nicht zu rechtfertigen vermocht, so bleibt allein der Weg des Glaubens an Christum. Jeder Versuch einer Addition von Glauben und Werken ist im Sinne Pauli nur ein Beweis, daß der Unterschied der Gesetzesordnung und Gnadenordnung nicht verstanden ist. Als Petrus in Antiochien zu den Speisegesetzen zurückzukehren schien, hat Paulus ihm vorgehalten, daß das nur dann einen Sinn haben würde, wenn Petrus wirklich die Gerechtigkeit in Christo noch einer Ergänzung für bedürftig hielte. Das heiße aber freilich wieder nichts anderes, als daß Christus *δωρεὰν* gestorben sei (Ga 2, 16 ff.). So scharf spitzt Paulus den Gegensatz zu: in dem Unterschied von Gesetzeswerken und Glauben handelt es sich für ihn wirklich um die Grundfrage der Religion, ob unsere Gottesgemeinschaft unser Werk oder Gottes Setzung sein muß. Als Gottes Setzung kann sie nur vom Glauben erlebt werden.

Damit ist auch bereits entschieden, was im Sinne Pauli Glaube ist und was Rechtfertigung, und wie beide zu verbinden sind. Insofern schließt der Glaube notwendig ein intellektualistisches Moment in sich, als er nicht bloß für den Israeliten die Gewißheit bedeutete, daß Jesus der verheißene Messias sei, sondern direkt auf die geschichtlichen Thatsachen, vor allem die des Todes und der Auferstehung Jesu sich bezieht (1 Ko 15, 1 ff. Rö 10, 9). Indes kommen diese Thatsachen für den Glauben doch nicht als empirische Geschichtsthatsachen in Betracht, sondern nur insofern durch sie hindurch für uns Christus das geworden ist, was er ist. Im Sinne Pauli ist es in gleicher Weise unrichtig, den Glauben an die Person Christi von den sogenannten Heilsthatsachen lösen zu wollen, als umgekehrt diese Heilsthatsachen von der Person zu isolieren. Christus, der lebendige, erhöhte Herr ist Gegenstand des Glaubens, aber auf Grund dessen, was er geschichtlich für uns geworden ist. Um deswillen kann der Glaube ebensowohl auf jene geschichtlichen Thatsachen bezogen werden, als die Person zu seinem Objekt haben. Seinem eigentlichen Wesen nach ist er aber notwendig Vertrauen auf die Person des Herrn in ihrem geschichtlichen und gegenwärtigen Eintreten für uns. Insofern es aber in dem geschichtlichen Heilswerk des Herrn zu einem Handeln Gottes selbst (2 Ko 5, 19) und zu einer Offen-

barung seiner Liebe (Rö 5, 8) gekommen ist, ist der Glaube an Christum notwendig auch Glaube an Gott. Ist aber überall da, wo dieser Glaube vorhanden ist, Stand der Rechtfertigung, so kann die That Gottes, welche diesen Stand begründet, unmöglich im Sinne einer inneren Gerechtmachung verstanden werden. Zu einem forensischen Verständnis des Rechtfertigungsbegriffes im Sinne eines gerechtsprechenden Urteiles Gottes zwingt ja bereits sprachlich der sonstige Gebrauch des *δικαιοῦν* (Lc 18, 14; Mt 12, 37), sowie seine Verbindung mit den Präpositionen: *παρὰ τῷ θεῷ* (Ga 3, 11; Rö 2, 13) *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* (Rö 3, 20), wie auch seine Parallelisierung mit dem *λογίζειν εἰς δικαιοσύνην* (Rö 4, 4), sachlich aber die Einsetzung des Begriffes der Sündenvergebung für den der Rechtfertigung (Rö 4, 7). Indes handelt es sich auch hier keineswegs nur um einzelne Aussagen, sondern um das gesamte Verständnis des Paulinismus. Wenn einerseits die Rechtfertigung jedenfalls aufs engste mit dem heilsgeschichtlichen Handeln Gottes in Christo verbunden zu denken ist, so daß eben dieses in jenem sich auswirkt (Rö 3, 26) und wenn andererseits die Rechtfertigung allein an den Glauben geknüpft ist, so daß der Gläubige nicht mehr unter dem Fluch des Gesetzes steht (Ga 3, 9. 10ff.), — worin anders kann dann das Gerechtfertigtsein gefunden werden, als darin, daß der Mensch das Urteil Gottes für sich hat? Dabei ist freilich vorausgesetzt, daß die Dogmatik mit Recht auf Paulus sich beruft, wenn sie in dem Glauben nur ein *ὄργανον ληπτικόν* sehen will, und das ist das dritte, worauf hinzuweisen ist. Nun kann freilich Paulus das Verhältnis des Glaubens zur Rechtfertigung auch so ausdrücken, daß er den Glauben selbst als Gerechtigkeit anrechnen läßt (Rö 4, 3ff.). Aber auch in diesem Zusammenhang sogar, wo das neutestamentliche Objekt des Glaubens nicht genannt werden konnte, ist es unmöglich, in dem Sinne Pauli die rechtfertigende Kraft des Glaubens darauf zurückzuführen, daß er von Gott als ein entsprechendes Surrogat der mangelnden Gesetzeserfüllung beurteilt werde. Gerade hier erscheint ja als Objekt der Rechtfertigung der *μὴ ἐργαζόμενος, πιστεύων δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ*. Vollends kann auf die Gesamtanschauung Pauli gesehen kein Zweifel bestehen, daß der Glaube nicht im Sinne einer in dem Menschen selbst liegenden Verdienstursache als Realgrund der Rechtfertigung gedacht werden darf. Allerdings ist ja für Paulus der Glaube um des von ihm ergriffenen Objektes willen auch ethisches Prinzip. Er bringt eben in die denkbar innigste Gemeinschaft mit Christo, und Christus ist nicht bloß unsere Gerechtigkeit, sondern auch unsere Heiligung (1 Ko 1, 30). Eben darum ist mit dem Glauben auch der Besitz des Geistes gegeben, welcher Prinzip und Bürgschaft innerlicher Erneuerung des ganzen Lebens ist. Aber auch die Betonung der mystischen Glaubensgemeinschaft mit Christo geschieht im Sinne der Rechtfertigung doch nur so, daß alles, was von Christo gilt, um dieser unserer Gemeinschaft mit ihm willen auch von uns gilt (2 Ko 5, 21). Die rechtfertigende Kraft des Glaubens sieht Paulus durchaus durch das von ihm ergriffene Objekt verbürgt (1 Ko 15, 1ff.; Rö 10, 9). Was der Glaubensgewißheit Pauli ihre Freudigkeit giebt, ist lediglich der Blick auf den für uns gestorbenen und auferweckten Herrn, der nun zur Rechten Gottes auf Grund seiner geschichtlichen Leistung für uns eintritt (Rö 8, 32ff.).

Um so mehr drängt sich dann freilich die Frage auf, wie der Rechtfertigungsakt sich denn näher zu dem geschichtlichen Werk Christi verhalte. Einzelne Aussagen könnten auf eine einfache Identifizierung beider weisen (Rö 5, 9). Aber nicht bloß einzelne andere Aussagen stehen dem entgegen (vgl. z. B. sofort Rö 5, 19 als Auslegung von v. 18), sondern die durchgängige Verbindung von Rechtfertigung und Glauben. Paulus kennt eine Rechtfertigungsthat, welche für den gesamten Christenstand des einzelnen die Grundlage bildet (Rö 5, 1). Andererseits würde es im Sinne Pauli nicht ausreichen, in dem geschichtlichen Werk Christi nur den Möglichkeitsgrund der Rechtfertigung zu sehen. Für die Ausgleichung der verschiedenen Interessen sind wir lediglich auf eine Kombination angewiesen: Sie wird dahin gehen müssen, daß, auf die Gesamtanschauung Pauli gesehen, die Rechtfertigung als Konsequenz und Auswirkung des geschichtlichen Werkes Christi zu gelten hat. Eben dahin drängt das bei Paulus Nachweisbare auch von einer anderen Seite aus. Bestehen die bisherigen Ausführungen über das Verhältnis des Glaubens zur Rechtfertigung zu Recht, dann muß einerseits die Rechtfertigung durch den Glauben bedingt gedacht werden, andererseits darf der Glaube doch nicht als eine von dem Menschen zu beschaffende Leistung gelten, welche in diesem Sinne die Rechtfertigungsthat erst ermöglichte. Auch hier bleiben wir zuletzt auf eine Kombination angewiesen, sie darf aber davon ausgehen, daß im Sinne Pauli der Glaube selbst aus der Verkündigung entsteht (Rö 10, 17), diese aber Christum, bezw. die in ihm vermittelte Gerechtigkeit zu ihrem Inhalt hat (Rö 10, 6—9. 1, 16). Nimmt man damit das andere zusammen, was zu-

nächst der vorhin vollzogenen Kombination zur Stütze dient, daß nach 2 Ko 5, 19 f. die Versöhnung durch Christum in dem Wort von der Versöhnung ihre wirksame Fortsetzung hat, so lassen sich beide Schwierigkeiten gemeinsam lösen. Nun darf die Sache so gedacht werden, daß das geschichtliche Heilswirken Christi in dem Wort seine Kontinuität hat und mit der Abzielung auf die Rechtfertigung des einzelnen wirksam ist. Dann ist es möglich, den Glauben ebenso durch das rechtfertigende Handeln Gottes selbst bedingt zu denken, wie er andererseits für dasselbe bedingend ist. Die weitere Bewährung aber und Fruchtbarmachung dieser Kombination muß der zusammenhängenden Darstellung am Schlusse des Artikels überlassen bleiben.

Wie man aber auch immer die bezeichneten Gedankenreihen bei Paulus kombinieren mag, so viel ist jedenfalls deutlich, daß Paulus durch die Rechtfertigung im Glauben einen Stand der Rechtfertigung begründet werden läßt, der zusammenhängenden, dauernden Charakter trägt. Er rechnet zwar nicht mit empirischer Sündlosigkeit des Christen (vgl. Wernle, „D. Christ und d. Sünde bei Paulus" 1897, anders in „D. Anfänge uns. Relig.", 1901/4. Dazu Ihmels, „D. tägl. Vergebung der Sünden", 1901). Gerade auch in solchen Zusammenhängen, in welchen er den grundsätzlichen Bruch des Christen mit der Sünde aufs nachdrücklichste betont, geht er dann doch unbedenklich von dem Indikativ der Beschreibung in den Imperativ der Forderung über (Rö 6, 12; Ga 5, 16 ff.). Dem entspricht, wie Paulus überhaupt in seinen Briefen überall vor einer Befleckung durch Sünde (2 Ko 7, 1) warnt und zur Heiligung ermahnt (1 Th 4, 3 ff.). Ist auch der Christ mit dem Zentrum seiner Persönlichkeit von der Sünde frei geworden, so regt sie sich doch noch in seiner Peripherie. Paulus weiß von einem Kampfe des Fleisches und des Geistes in dem Christen (Ga 5, 17), und er ist nüchtern genug, nicht auf gleichmäßigen Sieg des Geistes zu rechnen. Er denkt eben über das, was Sünde ist (vgl. 1 Ko 8, 12; 15, 34), sowie über die Versuchung (1 Ko 10, 12 ff.) viel zu ernst, als daß er die Gefahr unterschätzen sollte, welche einem Christen noch beständig droht. Auch auf sich selbst macht Paulus davon Anwendung. Er schließt sich in die Mahnung zur Selbstprüfung mit ein (1 Ko 11, 31 ff.) und läßt uns gelegentlich einen ergreifenden Blick in den Ernst thun, mit welchem er sich selbst noch vor Selbstbetrug zu schützen für nötig hält (1 Ko 9, 27). Glaubte man aber wirklich Rö 7, 14 ff. nicht irgendwie auch noch von der Gegenwart des Apostels verstehen zu dürfen, so bliebe unter allen Umständen bestehen, daß Paulus auch gegen Ende des Lebens immer noch von bleibender Unvollkommenheit weiß (Phi 3, 12). Keineswegs dagegen läßt der Apostel durch diese Unvollkommenheit bei sich oder anderen den Christenstand ohne weiteres unterbrochen werden. Zwar er kennt Sünde, welche notwendig vom Heil ausschließt (Ga 5, 19 ff.; 1 Ko 6, 9 f.), und nirgends zieht er ausdrücklich die Grenze zwischen diesen Sünden und den anderen, auf die er auch beim Christen noch gefaßt ist. Jedenfalls darf man den Unterschied nicht ohne weiteres in der äußeren Größe der Sünde finden wollen. Selbst Antizipation christlicher Freiheit kann dem Christen zum Verderben ausschlagen (1 Ko 8, 11; Rö 14, 15). Man wird für die Unterscheidung einen Maßstab nur aus der Regel Rö 14, 23 entnehmen können: *πᾶν, ὃ οὐκ ἐκ πίστεως, ἁμαρτία ἐστίν*. Um deswillen kann es auch der Unvollkommenheit des Christenstandes gegenüber immer wieder zuletzt nur darauf ankommen, das aufs neue zu werden, was der Christ grundsätzlich bereits ist. Ein Wachstum hinsichtlich der objektiven Seite des Christenstandes kennt Paulus nicht, wohl aber ein Wachsen nach der subjektiven Seite (Eph 4, 15. 16; 2 Th 1, 3). Aber auch bei diesem Wachsen handelt es sich um ein stets erneutes Werden und stets erneutes Ergreifen der Gerechtigkeit, die der Christ schon hat. Auch gegen das Ende seines Lebens hat für Paulus sein ganzer Christenstand nur diesen Inhalt, daß er Christum und die in ihm vorhandene Gerechtigkeit zu ergreifen sucht (Phi 3, 8 ff.). Darin ist dann Paulus sich bewußt, immer wieder Gewißheit des Heils für Gegenwart und Zukunft zu haben, so überaus charakteristisch es auch ist, wie demütig gerade in jenem späten Bekenntnis diese Heilszuversicht im Blick auf die Zukunft sich ausspricht (Phi 3, 11).

Um deswillen ist es wieder unrichtig, wenn man im Sinne Pauli durch den Glauben an Christum wohl den Rechtfertigungsstand, nicht aber die Gewißheit einstiger Vollendung und Seligkeit begründet werden läßt. Zwar weiß Paulus von einem Gericht der Werke, das erst die definitive Entscheidung bringt (2 Ko 5, 10; Rö 2, 6 ff.), aber daneben verknüpft er nicht minder bestimmt mit der Gewißheit der Rechtfertigung und Versöhnung sogleich auch die Gewißheit der einstigen Vollendung (Rö 5, 1 ff. 10). Hält man es mit Recht für schwer denkbar, daß Paulus über die scheinbare Antinomie beider Gedankenreihen überhaupt sich keine Gedanken gemacht haben sollte, so wird man für die Lösung

derselben auf ein Doppeltes hinweisen müssen. Einmal liegt es im Wesen des Gerichtes, daß es Konstatierung eines Thatbestandes sein muß, sodann darf eben der Glaube im Sinne Pauli nicht als ein Surrogat fürs Werk gelten; vielmehr gilt er Paulus als die über alles entscheidende That und ist notwendig im Werk wirksam (2 Th 1, 3), wenn nicht etwa Paulus ihn dort selbst als ἔργον bezeichnen sollte. Praktisch aber benützt der Apostel jene Erinnerung an die Endentscheidung, um der Warnung vor einer Selbsttäuschung desto mehr Nachdruck zu geben (1 Ko 9, 23 ff.). Paulus stellt indes den Gedanken der Selbstprüfung nicht bloß unter diesen Gesichtspunkt, sondern kommt ebenso von seinem Verständnis des Glaubens aus direkt dazu, die Christen zu einer Selbstbeobachtung darüber aufzufordern, ob sie wirklich aus ihren Werken den Glauben bei sich festzustellen vermögen (2 Ko 13, 5; Ga 6, 4). Jedenfalls darf eine Beschreibung der Heilsvergewisserung im Sinne Pauli nicht übersehen, wie bestimmt er den Geistesbesitz an seinen Kriterien erkannt wissen will (Ga 5, 22 ff.). Nur das darf man sagen, daß da, wo der Apostel das eigentliche Wesen der Heilsgewißheit zu beschreiben wünscht, er im genauen Einklang mit seinem Verständnis der Rechtfertigung (vgl. bes. Ga 2, 16 ff.) den Blick des Christen von sich weg ganz auf Christum richtet, in dem allein für den Glauben Gerechtigkeit und damit alles vorhanden ist (Rö 5, 1 ff. 8 ff.; 8, 32 ff.; Phi 3, 7 ff.). Wie aber bereits der Glaube an diesen Herrn auf den heiligen Geist zurückgeht (1 Ko 12, 3), so ist mit dem Glauben zugleich der Besitz des Geistes gegeben, welcher in dem Gläubigen von seiner Kindschaft Zeugnis giebt (Ga 4, 6; Rö 8, 16) und selbst Bürgschaft und Siegel des Heiles dem Christen ist (2 Ko 1, 21 f.; Eph 1, 13 ff.; Rö 1, 23). Erst in diesen Gedanken vollendet sich das Verständnis der paulinischen Heilsgewißheit. Nun wird vollends deutlich, in welchem Umfang sie selbst ganz Gottes Gabe ist.

Zur Verkündigung Pauli kann die Predigt Jesu, wie sie bei den Synoptikern vorliegt, zunächst in Gegensatz zu stehen scheinen. Mit Nachdruck tritt er für die bleibende Bedeutung des Gesetzes ein, vertieft auch die Forderung desselben und macht sie denen gegenüber geltend, welche nach dem Wege der Seligkeit ihn fragen. Auch betont er nicht bloß das Gericht der Werke, sondern verwertet auch gelegentlich unbedenklich den Lohngedanken. Dagegen begegnen paulinische Formeln nur selten, und auch dann ist eine bedeutsame Nuancierung durchaus unverkennbar. Etwas wie eine ausgebildete Rechtfertigungslehre im Sinne Pauli darf man aber überhaupt nicht suchen. Man mag das alles stark betonen, aber man darf nur nicht vergessen, sofort hinzuzufügen, daß gerade, wenn die paulinische Verkündigung zu Recht besteht, es auffallend sein müßte, wenn es anders wäre. Im Mittelpunkt der paulinischen Verkündigung steht der erhöhte Herr, wie er durch Sterben und Auferstehen hindurch für uns Heilsmittler geworden ist; wir müßten daher direkt irre werden, wenn schon der auf Erden Wandelnde paulinische Formeln antizipierte. Die Frage darf nicht sein, ob man bei Jesu paulinische Rechtfertigungslehre findet, sondern ob das paulinische Verständnis innerhalb der konkreten Situation, in welcher es ausgebildet ist, notwendig Konsequenz des Selbstzeugnisses Jesu sei. Dann aber ist zunächst deutlich, wie allerdings in zwei entscheidenden Hauptpunkten die Reichspredigt Jesu der paulinischen Verkündigung entspricht. Auch die Predigt vom Reich wird in Jesu Mund im Unterschied von Johannes dem Täufer nur dadurch zum Evangelium, daß Jesus das Reich als in seiner Person gegenwärtig verkündigt (Lc 4, 21). Dem entspricht, wie Jesus auch sonst das Heil an seine Person bindet (Mt 10, 37 ff.; 16, 24 ff.). Gerade in dem Gerichtszeugnis tritt in dem immer wiederholten με (Mt 25, 35 ꝛc. vgl. Mt 10, 32) zu Tage, wie sehr auch im Sinne des synoptischen Jesus zuletzt die Stellung zu seiner Person entscheidet. Sodann ist auch Jesus sich bewußt gewesen, daß erst im Tode sein eigentlicher Dienst, zu dem er gekommen sei, sich vollende. Sofort nachdem die Jünger das erste Verständnis seiner Person gewonnen hatten, hat der Herr sie in das Geheimnis seines Leidens einzuführen versucht (Mt 16, 21 ff.), am Abend aber vor seinem Leiden und Sterben hat er das Geheimnis desselben in und mit der Stiftung des Abendmahles seinen Jüngern vollends zu enthüllen versucht, und der erste Unterricht des Auferstandenen bezieht sich wieder auf die Notwendigkeit seines Leidens und Sterbens (Lc 24, 25). Unter den Andeutungen des Herrn über seinen Tod sind aber jedenfalls zwei Aussagen, welche diesen durchaus in die gleiche Beleuchtung wie bei Paulus rücken: Mt 20, 28; 26, 28. Sie drängen daher auch von der Verkündigung Jesu selbst aus zu der Frage, ob nicht vor der Vollendung des Jesu befohlenen Werkes das Zeugnis von dem in ihm vorhandenen Heil und von dem Wege zu diesem Heil notwendig eine andere Gestalt annehmen mußte als nachher.

Unter diesem Vorbehalt nimmt nun aber doch auch in Jesu Zeugnis die Vergebung

der Sünden eine zentrale Stellung ein. Gleichwie nach dem Abendmahlswort der neue Bund auf die Vergebung der Sünden begründet sein wird, so hat auch schon der auf Erden Wandelnde die Vergebung der Sünden als messianische Prärogative geübt (Mt 8, 2 ff.), und er weiß sich überhaupt gerade für die Sünder gekommen. Zuletzt aber zählen alle Menschen für ihn zu diesen Sündern (vgl. das Vaterunser). Ebenso hat auch der Begriff der *δικαιοσύνη* für Jesus eine zentrale Bedeutung. Zwar ist der Sinn, in welchem Mt 5, 21 für den Eingang ins Reich Gottes Gerechtigkeit gefordert wird, von der paulinischen Anschauungsweise sehr verschieden. Aber gemeinsam ist doch bereits hier der Gegensatz gegen die pharisäische Gerechtigkeit und Selbstgerechtigkeit. Überhaupt wird die vorhin anerkannte Betonung des Gesetzes nur dann recht verstanden, wenn man hinzufügt, daß sie nicht bloß zum pharisäischen Gesetzesverständnis sich in Gegensatz stellt, sondern direkt weithin durch das Bedürfnis einer Auseinandersetzung mit diesem veranlaßt ist. Aber auch da, wo das nicht der Fall ist, haben wir Ursache genug zu fragen, ob nicht gerade von der paulinischen Wertung des Gesetzes aus eine solche Hineinweisung ins Gesetz, wie Jesus sie übte, unter pädagogischen Gesichtspunkten im ganzen wie im einzelnen sehr begreiflich ist. Hängt wirklich das Verständnis des Evangeliums von der im Tode Jesu erfolgten Versöhnung an einer Erfahrung von der Unfähigkeit des Gesetzes, Gerechtigkeit zu begründen, so mußte auch das ein Stück des Lebenswerkes Jesu sein, das Gesetz aus der pharisäischen Verhüllung heraus für sein Volk wirklich wieder wirksam werden zu lassen. Jedenfalls würde man den Herrn in völligen Widerspruch mit sich selbst bringen, wenn man auch nur im einzelnen Falle die Hineinweisung ins Gesetz sein letztes Wort sein ließe. Jesus hat sich ja gerade an die *κοπιῶντες* und *πεφορτισμένοι* gewandt (Mt 11, 28). Unter ihnen hat er aber doch mindestens **auch** diejenigen verstanden, welche unter dem Gesetz vergeblich sich abmühen. Auch ist er sich ja, wie bereits angedeutet, durchaus bewußt, daß sein eigentlicher Auftrag nicht an die gehe, die mit sich selbst fertig werden, und aus sich selbst es zu einer vor Gott gefälligen Gerechtigkeit bringen können, sondern daß sein Ruf eben an die anderen geht, die ein solches Selbstzeugnis nicht zu erreichen vermögen (Mc 2, 17; Mt 9, 13; vgl. Lc 15, 7). Gerade die pharisäischen Gegner Jesu sind die stärksten Zeugen dafür, daß Paulus an dem Punkt Jesum recht verstanden hat (Lc 15, 2; 7, 39; 19, 7; Mt 9, 13. 11, 19). Dieser praktischen Stellungnahme Jesu entspricht, wenn er nicht bloß den Zöllner, der nichts vor Gott bringen kann als die Bitte: *ἱλάσθητί μου τῷ ἁμαρτωλῷ* vor Gott zu bringen hatte, als *δεδικαιωμένος* nach Hause gehen läßt, sondern auch eben die Bergpredigt, welche das Gesetz einschärft, mit lauter Makarismen beginnt, die den *πτωχοί* das Himmelreich zusprechen und für den Empfang der Gerechtigkeit nichts als Hungern und Dürsten fordern. Das sind nicht etwa einzelne Aussagen, die isoliert stünden, sie stehen vielmehr in genauem Einklang mit der Grundanschauung vom Reiche Gottes, wonach es eben durchaus Gottes Gabe ist; wer hineinzukommen wünscht, muß es empfangen, und derjenige ist am geschicktesten es zu empfangen, welcher am wenigsten Eigenes einzumischen in Versuchung kommt (Mt 16, 3; Mc 10, 14 ff.). Auch so wird die Sache von Jesus nicht gedacht, daß zwar der Eintritt ins Reich Gottes durch die Gnade Gottes ermöglicht wird, der definitive Gewinn der Seligkeit aber eigene Leistung des Menschen sein muß. Eben der Herr vielmehr, welcher den Gedanken des Gerichtes betont, betont zugleich doch nicht minder, daß auch dann noch die Ordnung in seinem Reich als eine Gnadenordnung sich erweisen wird (Mt 20, 1—16). Nur einen konkreten Ausdruck findet wiederum dieses Verständnis der Sache, wenn Jesus dem bußfertigen Schächer noch in der letzten Stunde das Paradies zuspricht (Lc 23, 43).

An diesem Verständnis des Reiches Gottes als einer Gabe tritt der Zusammenhang der paulinischen Verkündigung mit der Reichspredigt Jesu besonders deutlich in die Erscheinung. Auch alles, was von der Gerechtigkeit, die in diesem Reiche gefordert wird, zu sagen ist, erhält von da aus sein Licht. Und auch da darf dieser Zusammenhang noch nicht vernachlässigt werden, wo die Wechselbeziehung zwischen der religiösen und der ethischen Seite der Gotteskindschaft nachdrücklich betont wird (Mt 5, 11 ff., 6, 12). Dann ist freilich richtig, daß die ethische Seite im Reich Gottes in der Predigt Jesu mit besonderem Nachdruck herausgehoben und auch schon für den Eintritt in das Reich die Forderung der *μετάνοια* betont wird. Aber wie Marcus in der Zusammenfassung der ersten Predigt Jesu neben das *μετανοεῖτε* sogleich das *πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* stellt (Mc 1, 15), so hat die Bußpredigt Jesu, wo er sie übt, überhaupt das letzte Ziel, zu ihm zu weisen (Mt 23, 37). Das rechte Verhalten zu Jesu wird aber notwendig als Glaube an ihn gedacht. Richtet sich auch durchweg der Glaube, den Jesus findet,

zunächst auf Wunderhilfe in allerlei äußerer Not, so darf doch selbst dieser Glaube nicht etwa als Vertrauen auf eine Wunderkraft verstanden werden, sondern ist Vertrauen auf seine Person. Vollends schließt jenes Verhalten zu Jesu, welches nach den früheren Andeutungen überhaupt über das Geschick des Menschen entscheidet, notwendig den Glauben an ihn in sich. Schon die Botschaft, daß in ihm das Reich Gottes gekommen sei, konnte offenbar nur im Glauben bejaht werden; und ebenso kann das damit identische Urteil, daß er der Messias sei, nur im Glauben vollzogen werden. Zu diesem Glauben aber will Jesus in der That erziehen (Mt 16, 15 ff.). Über den Mangel an Glauben klagt er bei seinen Volksgenossen (Mt 8, 10 ff.); um Glauben bittet er für seine Jünger (Lc 22, 32), und seine Anhänger bezeichnet er gelegentlich kurz selbst als die, welche an ihn glauben (Mt 18, 6). Sogleich nach seiner Auferstehung erhält in der Unterweisung der Emausjünger der Glaube auch seine direkte Beziehung auf die Weissagungen des alten Testamentes von seinem Leiden und Sterben (Lc 24, 25 ff.). Sonach muß allerdings geurteilt werden, daß doch die paulinische Verkündigung in genauer Kontinuität mit dem Selbstzeugnis Jesu steht, und daß umgekehrt dieses Selbstzeugnis über sich selbst hinausweist und in seinen Konsequenzen auf ein Zeugnis, wie Paulus es vollzogen hat, hinweist.

Das Selbstzeugnis Jesu, wie Johannes es bietet, steht auf der einen Seite dem paulinischen Gedankenkreis wesentlich näher, aber auf der anderen Seite ergiebt sich nicht minder gerade hier charakteristische Eigentümlichkeit. Das paulinische Verständnis vom Geheimnis der Religion kann an die Energie erinnern, mit welcher in dem johanneischen Selbstzeugnis Jesu die Lebensgemeinschaft mit Gott betont wird (z. B. 17, 23; 14, 23). Beschrieben wird diese hier wie bei den Synoptikern als Gotteskindschaft; hier aber wird diese Gotteskindschaft bestimmt durch Jesum vermittelt gedacht (1, 12). Das erhält seine weitere Ausführung in der Weise, wie überhaupt in weit stärkerem Umfange als bei den Synoptikern die Bedeutung der Person Jesu betont wird, und der Glaube an ihn über alles entscheidet. Auch darin nähert sich das hier vorliegende Zeugnis bereits mehr der paulinischen Verkündigung, als hier schon stark der Tod in seiner Heilsbedeutung betont und der Glaube direkt zu ihm in Beziehung gesetzt wird (3, 14 ff.). Dennoch ergiebt sich auch hinsichtlich aller dieser Punkte ein bedeutsamer Unterschied aus der Weise, wie im Johannesevangelium die Momente durchaus ineinander liegen, aus deren dialektischen Trennung gerade die Lösung der von Paulus aufgeworfenen Fragen erwächst. Das zentrale Heilsgut ist hier die ζωή. In ihr ist zwar offenbar die Vergebung der Sünden mitgesetzt zu denken, wenn doch der natürliche Mensch als dem Zorne Gottes unterstellt gedacht wird (3, 36). Aber dieser Moment wird keineswegs speziell herausgehoben, noch erscheint es gar als Grundlage für den ganzen Heilsstand. Ebenso ist in jenem Begriff das gegenwärtige Heil und die zukünftige Vollendung verbunden gedacht. Es ist einmal für den Glauben bereits vorhanden (3, 16) und wird andererseits doch erst vom Vater mitgeteilt (17, 24). In dem Begriff der Gotteskindschaft ist das religiöse und ethische Moment untrennbar verbunden. Dem entspricht, wie dieselbe einerseits durch den Glauben an Jesum, andererseits durch neue Geburt bedingt gedacht wird. Immerhin findet sich eine Anlehnung an die paulinische Anschauung darin wieder, wie die Wiedergeburt durch den Glauben vermittelt gedacht werden muß (1, 12. 13; 2, 3—15). Im Verständnis des Glaubens aber fehlt zwar das Moment des Vertrauens keineswegs, aber es erwächst hier aus der viel stärkeren Betonung der intellektualistischen Seite. Am meisten nähert sich die Auffassung vom Glauben wieder da der paulinischen, wo durch ihn die innigste, mystische Lebensgemeinschaft mit Christo begründet gedacht wird (c. 15).

Auch in den johanneischen Briefen findet sich jene Zusammenschau wieder, welche die verschiedenen Elemente und Stufen der Entwickelung als Einheit zusammenfaßt. Immerhin treten hier doch die Fragen bestimmter auf, an denen der Paulinismus orientiert ist. Im Begriff der Gotteskindschaft bildet auch hier die religiöse und ethische Seite ein untrennbares Ineinander: Wer aus Gott geboren ist, sündigt nicht (1 Jo 5, 18; 3, 9). Das ist ein ideelles Urteil, welches als solches durch jede Limitation gefährdet wird, das aber ebendarum auch bei Johannes ebensowenig ohne weiteres in empirischem Sinne verstanden werden darf, wie der Satz des Paulus, daß der Christ für die Sünde tot sei. Auch Johannes läßt sich dadurch nicht abhalten, zu der Gemeinde in Imperativen zu reden; ja bei ihm tritt viel bestimmter noch als bei Paulus hervor, daß der Christ nur auf Kosten der Wahrheit sich darüber zu täuschen vermöchte, daß auch er noch mit der Sünde zu thun hat (1 Jo 1, 8. 10). Angesichts dieser Sünde vermag der Christ nur durch Gottes Vergebung zu leben, wie sie in Christi Fürsprache und Blut verbürgt ist

(1 Jo 1, 7—2, 3); und er muß sich damit trösten, daß Gott größer ist, als sein Herz (3, 20). Aber wie diese letzte Gewißheit dann im Zusammenhang doch darauf hinausgeführt werden muß, daß Gott im Menschen noch und schon sehe, was dem Menschen selbst sich verbirgt, so wird in dem anderen Zusammenhang die Gewißheit der Vergebung dadurch bedingt gedacht, daß der Christ im Lichte wandelt (1 Jo 1, 5 ff). Am meisten wird eine Begründung des Christenstandes ganz auf seine objektive Grundlage da erreicht, wo die Gotteskindschaft ganz auf Gottes Liebe zurückgeführt wird (3, 1), und der Christ angeleitet wird, nicht auf seine Liebe zu Gott, sondern auf Gottes Liebe zu ihm sich zu gründen, wie diese in der Sendung des Sohnes und der Versöhnung für unsere Sünden verbürgt ist (4, 9 ff.).

Von den übrigen neutestamentlichen Schriften bedarf nur der Jakobusbrief einer etwas näheren Erörterung. Das Problem, welches er im Vergleiche zu den paulinischen Schriften aufgiebt, liegt am Tage. Das Interesse des Verfassers ist ganz auf die praktische Ausgestaltung des Christenstandes gerichtet. Und wenn auch seine Ermahnungen immer wieder durchblicken lassen, daß sie eine christliche Gemeinde voraussetzen und nur in ihr möglich sind, so tritt doch die Person Jesu sehr zurück, und ebenso erscheint der Glaube an ihn zwar als Grundlage des gesamten Christenstandes (2, 1), aber er wird nirgends inhaltlich entfaltet, noch auch die einzelne Ermahnung wirklich auf ihn begründet. Für das Verhältnis zur paulinischen Anschauung kommt vor allem der Zusammenhang von 2, 14—26 in Frage. Das nähere Verständnis des Abschnittes aber steht in engster Wechselbeziehung zur Frage nach der Abfassungszeit des ganzen Briefes. Ist der Brief vorpaulinisch, dann würde die Warnung vor einem toten Glauben lediglich im Sinne von Mt 7, 21 ff. zu beurteilen sein. Unleugbar sprechen nun starke Gründe für eine so frühe Datierung des Briefes; und insonderheit läßt sich im Blick auf unseren Zusammenhang geltend machen, daß die scheinbar paulinischen Formeln in Wirklichkeit doch in einem ganz anderen Sinne gebraucht werden. Andererseits bereitet aber doch ebenso unleugbar gerade auch in unserer Stelle jener Annahme die Frage nicht geringe Schwierigkeit, ob wirklich vor Paulus für eine so pointierte Gegenüberstellung von Rechtfertigung aus Glauben und Werken ein ausreichender Anlaß wahrscheinlich gemacht werden kann. Können die Fragen nach der Abfassungszeit des Briefes aber hier unmöglich zum Austrag gebracht werden, so wird es ausreichen müssen, das herauszuheben, was unter allen Umständen behauptet werden darf. Dann aber sollte allgemein anerkannt werden, daß eine direkte Polemik gegen Paulus nicht beabsichtigt sein kann. Dem historischen Jakobus, wie wir ihn aus Ga 2 und AG 15 kennen, wäre sie vollends nicht zuzutrauen. Aber auch ein späterer Verfasser könnte schwerlich geglaubt haben, mit diesen Sätzen etwas Wirksames gegen Paulus gesagt zu haben. Wohl aber muß mindestens mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß die Ausführungen des Jakobus doch gegen einen praktischen Mißbrauch der paulinischen Predigt sich richten. Dann drängt nur die Frage sich auf, oder im Grunde genommen ist es vielmehr keine Frage mehr, ob nicht Paulus einer derartigen Tendenz des Briefes durchaus zugestimmt haben würde. Derselbe Apostel, welcher Ga 2, 16 ff. so scharf gegen jeden Gedanken einer Ergänzung des Werkes Christi durch unser Thun polemisiert, hat dann doch auch das Wort Ga 5, 6 geschrieben, und auch er würde so wenig wie Jakobus gegebenenfalls einen Glauben als Glauben gelten lassen, der nicht in guten Werken sich fruchtbar erweise. Wenn aber Jakobus direkt leugnet, daß der Glaube im stande sei *σῶσαι* (2, 14), so gilt das Urteil in der Voraussetzung, daß man Glauben und Werke voneinander meint trennen zu können. Jakobus aber hat das eben nicht für möglich angesehen. Von seinem Glauben sagt er nicht bloß in 2, 22 im Verhältnis zu den Werken ein *συνεργεῖν* aus, sondern erklärt ja bestimmt, daß ein werkeloser Glaube für ihn so wenig wirklich Glaube sei, wie in einem Leichnam die Wirklichkeit des Menschenwesens erkannt werden könne. Es ist daher irrig, wenn man im Sinne des Jakobus den Heilsstand durch eine einfache Addition von Glauben und Werken zu stande kommen läßt. Der Glaube erweist sich vielmehr nach Jakobus im Werk lebendig thätig. Dann aber ergab sich freilich als Konsequenz, daß, wenn zu einer mißverstandenen Formel von einer Rechtfertigung *ἐκ πίστεως μόνον* ein Gegensatz gebildet werden sollte, dieser nur auf ein *δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων* hinausgeführt werden konnte, eben damit aber die Formel des *δικαιοῦσθαι* in einem ganz anderen Sinne gebraucht wurde, als bei Paulus, wie man immer auch näher den Begriff hier bestimmen mag. Findet daher scheinbar in jener Gegenüberstellung der Gegensatz gegen Paulus seinen schärfsten Ausdruck, so tritt in Wirklichkeit hier zu Tage, daß das leitende Interesse und die Problemstellung beidemale eine durchaus verschiedene

ist. Danach ist der Unterschied zwischen Paulus und Jakobus gewiß nicht einfach dadurch abzuthun, daß es „nur“ um eine terminologische Differenz sich handele. Hinter der verschiedenen Terminologie verbirgt sich verschiedenes sachliches Interesse; aber eben darum kann andererseits auch nicht von einem Gegensatz des Jakobus zu Paulus die Rede sein. Die Frage kann in der That nur die sein, ob eine Betonung der Notwendigkeit lebendigen Glaubens nicht im Sinne einer praktischen Ergänzung neben der paulinischen Verkündigung ihr Recht habe. Um aber darauf sich Antwort zu verschaffen, braucht man nur die andere Frage zu stellen, ob nicht auch gegenwärtig der entschlossenste Verkündiger des paulinischen Evangeliums da wenigstens, wo er nicht reflektiert, gelegentlich doch auch unwillkürlich jakobeische Gedanken und vielleicht auch gar Formeln gebrauchen werde.

Hinsichtlich der sonstigen neutestamentlichen Verkündigung können nur noch Andeutungen gegeben werden. Sogleich die Missionspredigt am Pfingsttage knüpft die *σωτηρία* an die Person des Gekreuzigten und Auferstandenen, sieht in der Vergebung der Sünden das grundlegliche Heilsgut und fordert für sie neben der *μετάνοια* Taufe (AG 2, 38). Wird aber die letztere auf den Namen Jesu vollzogen, so ist in ihr notwendig der Glaube an Christum mitgesetzt. Im Einklang mit dieser ersten Verkündigung wird auch 1 Pt 1, 10 als Inhalt des Evangeliums die *σωτηρία* bestimmt, welche die Vergebung der Sünden notwendig in sich schließt. Begründet ist sie in Christi Tod (1, 2. 19; 2, 24; 3, 18); vermittelt wird sie durch den Glauben, wobei aber der Glauben mehr als Vertrauen auf die Heilswirksamkeit Jesu überhaupt erscheint, als daß die spezielle Beziehung auf das geschichtliche Heilswerk betont würde. Stark herausgehoben wird das ethische Moment; besonders bedeutsam und wertvoll aber für das gesamte Verständnis des neutestamentlichen Glaubens ist die Energie, mit welcher auch die Furcht vor Gott betont wird (1, 17). — Der Hebräerbrief berührt sich besonders darin mit der paulinischen Anschauung von der Rechtfertigung, daß trotz der starken Betonung der Heiligung die einmalige *τελείωσις* im Werke Christi (10, 14) nachdrücklich herausgehoben wird und für das Christenleben ebenso die Vergebung der Sünde in der Taufe (10, 22, vgl. 8, 12; 10, 17), wie das währende Hohepriestertum Christi (4, 14. 16) den Orientierungspunkt abgeben.

II. Überschreiten wir die Grenze des kanonischen Schrifttums, so suchen wir nach einem vollen Verständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre vergeblich. Was darin in die Erscheinung tritt, ist das unzureichende Gesamtverständnis des Christentums. Man hat ein sehr kräftiges Bewußtsein davon, daß mit dem Christentum etwas völlig Neues in die Erscheinung eingetreten ist, aber man vermag dies Neue nicht in dem spezifischen Unterschied des Evangeliums vom Gesetz zu erkennen; das Christentum droht von Anfang selbst zu einem neuen Gesetz zu werden. Für die Erklärung dieser Thatsache kommen eine Reihe von Instanzen in Betracht, die hier nicht erörtert werden können. Daran nur mag erinnert sein, daß innerhalb der Heidenchristenheit die geschichtlichen Voraussetzungen fehlten, an denen das paulinische Verständnis der Rechtfertigung thatsächlich orientiert ist. Daran mag sich die Frage schließen, ob das volle Verständnis des Christentums als der Religion, welche ganz auf Gottes Setzung beruht, nicht notwendig erst da ganz erreicht werden konnte, wo in der kirchlichen Gesetzespädagogie für dasselbe ähnliche Bedingungen geschaffen waren, wie sie das Christentum bei seinem Eintritt vorfand. In dem Maße aber, als das Evangelium selbst zu einem neuen Gesetz wurde, mußte der Glaube zu einem gehorsamen Annehmen der göttlich geoffenbarten Lehre werden, welches dann notwendig einer Ergänzung durch die Werke bedurfte, ohne daß doch diese Ergänzung als aus dem Wesen des Glaubens folgend sicher gestellt wäre. — So gilt bereits von den apostolischen Vätern, daß man auch da, wo man paulinische Formeln aufnimmt, in Wirklichkeit der Sache nicht mehr mächtig ist. Clemens will offenbar paulinisch lehren, die Begriffe der Gerechtigkeit und Rechtfertigung spielen bei ihm eine große Rolle; es klingt auch ganz paulinisch, wenn er etwa lehrt: *οὐ δι' ἑαυτῶν δικαιούμεθα, οὐδὲ διὰ τῆς ἡμετέρας σοφίας, ἢ συνέσεως, ἢ εὐσεβείας, ἢ ἔργων, ὧν κατειργασάμεθα ἐν ὁσιότητι καρδίας ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως* (32, 4). Aber selbst bei einem solchen Satze mag die Zusammenstellung der dem Glauben entgegengesetzten Momente zweifelhaft machen, ob wirklich das volle Verständnis des paulinischen Glaubens erreicht ist, und jedenfalls ergiebt sich aus dem ganzen Briefe, daß dem Verfasser schon um deswillen das paulinische Verständnis des Glaubens unerreichbar sein mußte, weil die deutliche Beziehung des Glaubens auf das geschichtliche Werk Christi fehlt. So nachdrücklich gelegentlich auch dieses Werk als einziger Grund des Heils betont wird, so kann doch derselbe Clemens cap. 35 den Heilsweg so beschreiben, daß als Bedingung der Teilhaberschaft an den Verheißungen zwar an erster Stelle der Glaube erscheint, dann

aber eine Reihe von einzelnen Tugenden ihm einfach koordiniert wird. Dem entspricht, daß anderwärts Glaube und Werke (besonders φιλοξενία 11. 1; 12, 1) für das Heil kombiniert werden oder gar die Vergebung der Sünden direkt durch die Liebe vermittelt gedacht wird: εἰς τὸ ἀφεθῆναι ἡμῖν δι' ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας (50, 5). Auch das deutet sich im Clemensbrief bereits an, wie diese Verschiebung der paulinischen Gedanken zum Teil auch durch die vermeintliche Notwendigkeit, dem Mißbrauch derselben zu wehren, veranlaßt sein mochte. Gerade in einem solchen Zusammenhang wird aber besonders deutlich, wie wenig die paulinische Höhe erreicht ist. War Paulus der Frage, ob die Gnadenpredigt gegen die sittlichen Aufgaben gleichgiltig machen müsse, mit der Antwort begegnet, daß sie gerade die Erfüllung der sittlichen Aufgaben sicher stelle, so vermag Clemens die Mahnung zu sittlichem Handeln nur auf das Gebot Gottes zu gründen und dem Zeugnis vom Glauben lediglich als Cautele hinzuzufügen. Nach dem allen gewinnt doch die gelegentlich auftauchende Form einer Rechtfertigung ἔργοις καὶ μὴ λόγοις einen sehr bedenklichen Sinn, mag sie an sich auch anderer Auslegung fähig sein.

Unter den übrigen apostolischen Vätern bemüht sich trotz aller Seltsamkeiten besonders Barnabas um eine Wiedergabe biblisch-paulinischer Gedanken. Als Inhalt des Evangeliums erscheint bestimmt die Vergebung der Sünden (8, 3; 5, 1); sie soll als Grundlage des ganzen Christenstandes gedacht werden, in ihr kommt es zu einer Erneuerung des Menschen und einer Einwohnung Gottes in ihm (6, 11). Aber neben diesen evangelischen Gedanken stehen moralisierende Sätze, die in eine ganz andere Richtung weisen und in cap. 19 wird der Weg des Lichts einfach als Erfüllung der Gebote beschrieben, ja die Erinnerung, sich nicht selbst für fertig zu halten, wird zu einer Mahnung, nicht zu glauben, daß man schon gerechtfertigt sei: μὴ καθ' ἑαυτοὺς ἐνδύνοντες μονάζετε ὡς ἤδη δεδικαιωμένοι (4, 10). Als Gesamtanschauung übertreffen die Ignatianen sowohl den Brief des Clemens als des Barnabas, und die Energie, mit welcher der Verfasser das Neue im Christentum betont, kommt sachlich auch dem Interesse unseres Lehrstückes zu gute. Indes hat die nähere Beschreibung jenes Neuen nicht an dem Gedanken der Rechtfertigung, sondern der Einwohnung Gottes und Christi ihren leitenden Gesichtspunkt. Immerhin hat Ignatius den Glauben zu der geschichtlichen Person Christi und insbesondere zu seinem Tode in deutliche Beziehung gesetzt und in diesem Zusammenhang auch den Glauben als Vertrauen verstanden, das uns vom Tode rettet: Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν δι' ἡμᾶς ἀποθανόντα, ἵνα πιστεύσαντες εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ τὸ ἀποθανεῖν ἐκφύγητε (Trall. 2). Aber neben dem Glauben wird die Liebe so betont, daß doch in ihr erst das Christentum zur Vollendung kommt. Von Ignatius gerade stammt die Formel: ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη (Eph. 14, 1). Der pastor Hermae aber und der sogenannte 2. Clemensbrief sind die klassischen Repräsentanten eines Christentums, das zwar von der Notwendigkeit und Bedeutung des Glaubens als der Grundlage und Kraft des ganzen Christenstandes tief überzeugt ist (vgl. auch für den 2. Clemensbrief besonders den Eingang), für die Praxis des Christenlebens aber alles Gewicht auf den Gehorsam gegen die göttlichen Forderungen fallen läßt. Man kannte eben bereits einen Glauben, welcher nicht in guten Werken sich erweist (Herm. Sim. 8, 9, 1 ἐνέμειναν τῇ πίστει, μὴ ἐργαζόμενοι δὲ τὰ ἔργα τῆς πίστεως). So mußte Glaube und Werke die rettende Formel werden. Gewiß will man die Gnade hoch preisen, durch die allein der Christenstand möglich ist, aber der Nachdruck fällt schon darauf, daß die Gnade zu entsprechendem sittlichen Handeln verpflichtet, das dann auf seinen Lohn rechnen darf (2. Clem. 3). Dabei wird der Zusammenhang zwischen dem, was der Christ gegenwärtig leistet und in der Zukunft erwarten darf, bereits so stark betont, daß schon die zukünftige Verdienstlehre sich anzukündigen scheint (vgl. Schulz, Der sittliche Begriff des Verdienstes u. s. w., ThStKr 1894, 1 ff.) und schon treten — zum Teil durch den asketischen Zug der ersten Christenheit begünstigt — einzelne Werke als besonders Gott wohlgefällig hervor: besser ist Fasten als Gebet, Almosen besser als beides, Gebet aus gutem Gewissen rettet vom Tode, Almosen ist als Buße für Sünde gut (2. Clem. 16). Ja bei Hermas tritt direkt der Gedanke eines überpflichtmäßigen Handelns hervor, das auf besondere Vergeltung bei Gott hoffen darf: ἐὰν δέ τι ἀγαθὸν ποιήσῃς ἐκτὸς τῆς ἐντολῆς τοῦ θεοῦ, σεαυτῷ περιποιήσῃ δόξαν περισσοτέραν καὶ ἔσῃ ἐνδοξότερος παρὰ τῷ θεῷ (Sim. 5, 3, 3).

Eine weitere Entwickelung in dieser Linie mußte in dem Maße sich nahe legen, als man mit steigender Deutlichkeit die Wirkung der Taufe in der Vergebung der vergangenen Sünden sich erschöpfen ließ. Fürchtete man bei einem anderen Verständnis der Sache,

daß die Taufe als eine Erlaubnis zum Sündigen mißverstanden werden möchte, und rechnete man andererseits doch nicht auf empirische Sündlosigkeit der Getauften, — wie sollte dann die Sünde nach der Taufe Vergebung finden?, wie insonderheit die schwere Sünde, welche den Christenstand selbst unmöglich zu machen schien, soweit man an einer Sühne für sie nicht überhaupt verzweifelte? Noch wagte die Kirche kein eigenes Bußsakrament als Ergänzung zur Taufe zu schaffen, ebenso aber war mit jenem Verständnis der Taufe fast notwendig ausgeschlossen, daß der Glaube im Sinne eines Vertrauens auf Gottes fortgehende Gnade als Regulator der Heilsgewißheit gegenüber der bleibenden Sündhaftigkeit gedacht werde, — was blieb übrig, als in Bußleistungen und überhaupt in der Häufung guter Werke eine Unterstützung der Bitte um Vergebung und eine gewisse Stütze für die Heilszuversicht zu suchen? Was Wunder auch, daß — zumal im Zusammenhang mit der weiteren Entwickelung des asketischen Zuges — in jenem Interesse solche Handlungen bevorzugt wurden, welche überpflichtmäßigen Charakter zu tragen schienen. Klassische Zeugen für diese Entwickelung im Abendland — und nur hier ist über die in Betracht kommenden Fragen mit Bewußtsein reflektiert — sind Tertullian und Cyprian, so zwar, daß durch beide zugleich der Verdienstbegriff in der Kirche Heimatrecht gewann (vgl. Wirth, „Der Verdienstbegriff in der christlichen Kirche" und Götz, „Die Bußlehre Cyprians").

Auch die Aufnahme dieses Begriffes war, wie angedeutet, bereits vorbereitet, aber mit Bewußtsein ist er in die kirchliche Betrachtungsweise erst durch den „Juristen" unter den Kirchenvätern eingeführt. Dabei berührt der hohe Ernst, mit welchem Tertullian die sittlichen Forderungen geltend macht und besonders auch auf die entsprechende Gesinnung dringt, selbst da noch sympathisch, wo er weltflüchtigem Rigorismus das Wort redet. Man darf sagen, für Tertullian ist die Aufnahme des Verdienstbegriffes wirklich nur die Form, in welcher er sein sittliches Interesse sicher stellte, aber die freie sündenvergebende Gnade als freie Gnade mußte nun freilich vollends zu kurz kommen. Selbst die Buße vor der Taufe erscheint als eine Gott geleistete Kompensation, und die Taufe, so hoch Tertullian sie sonst rühmt, wird in diesem Zusammenhang doch nur zu einer obsignatio fidei: non ideo abluimur, ut delinquere desinamus, sed quia desiimus, quoniam iam corde loti sumus (de poenit. 6). Vollends aber tritt das Leben des Christen nach der Taufe unter rechtliche Gesichtspunkte. Zwar insoweit nimmt Tertullian lediglich wertvolle Gedanken der Schrift auf, als er die Fortdauer des mit der Taufe beginnenden Christenstandes durch die Fortdauer der die Taufe begründenden Bußgesinnung bedingt denkt (de poen. 4 u. 6, vgl. Rollfs, „Das Indulgenzedikt des Kalixt" 29). Aber wenn dem Christen nun doch noch täglich Sünden mit unterlaufen — und Tertullian hat ein sehr reges Sündenbewußtsein (de poen. 4 u. 12, de bapt. 20, vgl. Hauck, „Tertullians Leben und Schriften", S. 117) — oder auch vollständiger Rückfall des Christen eintritt? Dann bedarf es der Satisfaktion von seiten des Sünders zur Lösung der Schuld. Denn wenn der allgemeine Satz gilt: omne delictum aut venia dispungit aut poena, venia ex castigatione, poena ex damnatione (de pud. 2), so deutet doch bereits der Zusatz ex castigatione an, daß wirkliche Vergebung nur durch Bußleistungen gewonnen werden kann. Freilich hat nun Tertullian wieder verstanden, die grundlegliche Bedeutung der Bußgesinnung auch für diese Satisfaktion nachdrücklich zur Geltung zu bringen (vgl. Rollfs a. a. O. 30). Aber diese Gesinnung muß doch in entsprechenden Bußleistungen in die Erscheinung treten. Dann aber ist diese satisfactio nur eine besondere Art des meritum, das der Mensch sich überhaupt vor Gott zu erwerben im stande ist. Seinen eigentlichen Spielraum hat das meritorische Handeln in der Übung solcher Werke, welche göttliche Nachsicht nicht unbedingt zur Pflicht gemacht hat: nemo indulgentia utendo promeretur, sed voluntati obsequendo (exh. cast. 10). Der Wille Gottes ist nun im allgemeinen unsere Heiligung. Unter den Forderungen aber, in welchen nach der disciplina unsere Heiligung sich vollziehen soll, sind solche, hinsichtlich deren Gott Nachsicht übt, durch deren Nichtbefolgung der Christ also vermöge jener göttlichen Nachsicht ex parte non delinquit (de exh. cast. 3); in ihrer Befolgung erwirbt sich der Mensch demnach ein Verdienst. Obenan sind Virginität und Märtyrertum verdienstlich. Dann aber kann auch das Bekenntnis zu Gott und damit überhaupt der Gehorsam gegen ihn unter den Gesichtspunkt des Verdienstes gerückt werden (de pat. 4).

Nun aber hat Tertullian nicht bloß diesen Begriff des Verdienstes der Kirche übermacht, sondern auch der Weise die Bahn gewiesen, in welcher dann die katholische Kirche die Betonung des Verdienstes mit dem religiösen Charakter des Christentums auszu-

gleichen versucht hat. Voraussetzung nämlich für das meritorische Handeln bildet im Sinne Tertullians nicht bloß der Besitz des Geistes, sondern bestimmt auch die Einflößung der göttlichen Gnade: bonorum intolerabilis magnitudo est, ut ad capienda et praestanda ea sola gratia divinae inspirationis operetur (de pat. 1). Tertullian weiß also von einer Ausrüstung des Menschen mit übernatürlichen Kräften, durch die er erst zum verdienstlichen Handeln befähigt wird, und auch das vereinzelte Auftreten eines solchen Gedankens giebt noch kein Recht, ihn im Sinne Tertullians zu unterschätzen. Dagegen begegnet nirgends das Verständnis einer Gnade, welche die Person vor Gott angenehm macht und daher einen dauernden Heilsstand begründet. Um deswillen steht notwendig das ganze Christenleben unter dem Zeichen der Furcht, welche nur durch Aufgebot aller Kräfte zum verdienstlichen Handeln noch von der Hoffnung begleitet sein mag, endlich doch des Lohnes wert befunden zu werden. Mit anderen Worten: das Verständnis für den Unterschied von natura und gratia bahnt sich an, aber es wird nur dazu benutzt, den Gegensatz von gratia und meritum zu verwischen.

Verhängnisvoller indes als diese Gedanken selbst ist noch das andere, daß die Lehre des zum Montanismus übergetretenen Kirchenvaters nur durch die Autorität Cyprians in der Kirche sich durchzusetzen vermochte. Hier ist alles vergröbert und veräußerlicht, nicht bloß die Formulierung ist viel unbedenklicher, vor allem tritt die Betonung der Gesinnung zurück. In der Schrift de op. et el. wird unbedenklich das Almosen mit der Vergebung der Sünden durch die Taufe parallelisiert. Angesichts dessen wird man von vornherein sehr mißtrauisch sein müssen, wenn dann gelegentlich doch wieder in ganz evangelisch klingender Weise die Seligkeit allein auf Wirkung der göttlichen Gnade zurückgeführt zu werden scheint (z. B. dei est, inquam, dei est omne, quod possumus). Vollends versteht sich von selbst, daß es nicht mehr in paulinischem Sinn gemeint sein kann, wenn auch Cyprian sich noch zu der Formel der Rechtfertigung aus Glauben bekennt. Der Glaube ist ihm Anerkennung der christlichen Wahrheit und Vertrauen nur in dem Sinne einer Erwartung, daß Gott dem verdienstlichen Trachten des Menschen den Lohn nicht vorenthalten werde, den seine Gnade selbst mit ihm verknüpft hat.

Indes wäre es voreilig, wenn man aus dem allen den Schluß ziehen wollte, daß auch für die thatsächliche Gestalt der Frömmigkeit die evangelischen Gedanken der heiligen Schrift ganz verloren gegangen wären und die Frömmigkeit einfach in äußerer Werkgerechtigkeit aufgegangen sei. Wir haben vielmehr Grund zu der Annahme, daß jene Gedanken für die persönliche Frömmigkeit doch wirksamer gewesen sind, als die Theorie, welche zum guten Teil durch konkrete Bedürfnisse und Rücksichten bestimmt war, erwarten lassen sollte. Gewiß ist es mehr als eine Verlegenheitsauskunft, wenn Augustin dem Einwand, daß die früheren Lehrer der Kirche die Gnade nicht in seiner Weise betont hätten, mit der Erinnerung an die Gebete und Institutionen der Kirche begegnet (de praed. sanct. 27). Unter diesem Gesichtspunkt ist es schon bedeutsam, daß nach der *διδαχή*, die doch ein so charakteristischer Typus des moralisierenden Vulgärchristentums ist, für die Feier des Sonntags das Bekenntnis der Sünden vor Darbringung des Opfers gefordert wird. Auch würde man sich offenbar von der Frömmigkeit eines Tertullian ein falsches Bild machen, wenn man sie in Selbstgerechtigkeit sich erschöpfen lassen wollte. Wenn vielmehr der gegen sich unerbittlich strenge Mann am Schluß des Traktats über die Taufe in ergreifender Schlichtheit auch den Sünder Tertullian der Fürbitte derer empfiehlt, die er zu ermahnen für so dringend nötig hielt, wenn er in der Schrift über die Buße Lc 15 auch für die Sünde des Christen fruchtbar zu machen weiß, wenn er auch zur Übernahme der zweiten Buße mit der Erinnerung zu locken vermag, daß Christus für jene mit der Gemeinde fürbittend eintreten werde, so meint man in dem allen doch evangelischen Spuren zu begegnen. Ist aber selbst Tertullian solcher Töne fähig gewesen, so wird man von vornherein für wahrscheinlich zu halten geneigt sein, daß in einer Unterströmung auch innerhalb der Theologie biblische und paulinische Gedanken in weiterem Umfang zur Geltung gekommen seien. Harnack hat diese Spuren in einer Abhandlung über die Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben in der alten Kirche ZThK 1891 zusammenzustellen unternommen. Da nun freilich die thatsächlich nachweisbaren Spuren besonders in Zusammenhang mit einer ablehnenden Haltung gegenüber strengerer Bußpraxis oder auch asketischen Forderungen gegenüber erscheinen, so ist es im einzelnen Falle schwierig genug auszumachen, inwieweit sie wirklich evangelisch oder vielmehr libertinistisch gemeint sind. An sich brauchte freilich jener Zusammenhang nicht bedenklich zu machen, in der verschiedenen Stellung zu diesen Fragen

mußte ja eben die verschiedene Grundanschauung sich notwendig auswirken. Wohl aber hätte eine wirklich evangelische Begründung jener Gegnerschaft nicht bloß zu einer Lockerung einzelner Forderungen, sondern zu einer völligen Reform der Bußinstitution führen müssen.

Das ist aber augenscheinlich bei dem Gegner (ob Kalixt? vgl. den Art.), beziehungsweise den Gegnern, mit welchen Tertullian in der Schrift de poen. sich auseinandersetzt, so wenig der Fall gewesen, daß dieser offenbar doch nicht ohne Grund über die Vorstellung spotten kann, als könnte grundsätzliche Laxheit in der Wiederaufnahme Gefallener durch Häufung von Bußleistungen kompensiert werden. Immerhin scheinen jene Gegner in der prinzipiellen Stellung der paulinischen Anschauung insoweit näher gekommen zu sein, als sie die bleibende Bedeutung der in Christo gerade für die Gläubigen gewährleisteten Vergebung sicherer zu betonen vermochten. Vor allem aber macht das, was über Jovinian (vgl. auch Haller, Jovinian) berichtet wird, bei aller Unsicherheit im einzelnen doch den Eindruck, daß sein Widerspruch gegen die kirchliche Schätzung der Virginität wirklich auf einem richtigeren Gesamtverständnis des Christentums beruht hat. Deutlich ist jedenfalls, daß er jede Vorstellung von einer besonderen Sittlichkeit und darum auch einer besonderen Belohnung überpflichtmäßigen Handelns nicht gelten lassen wollte: es giebt nur einen auf Christo beruhenden, durch Taufe und Glaube begründeten Christenstand, in welchem der Vater und Sohn im Gläubigen wohnt, so daß er in dieser Einwohnung alles besitzt und alles weitere Ringen des Christen nur den Sinn haben kann, non ut plus quid mereatur, sed ne perdat, quod accepit. Auch spricht mindestens manches dafür, daß die von ihm behauptete Sündlosigkeit des Christen im Sinne von 1 Jo 3 gemeint gewesen sei und in ihr lediglich die Heilszuversicht ihres Urhebers zum Ausdruck komme, die in der Gnade Gottes unbedingt sich geborgen wisse. Indes bleibt manches dunkel und das Urteil wird sich große Zurückhaltung auflegen müssen (vgl. auch den Artikel Jovinian).

Wirklich paulinische Sätze begegnen außer den Kommentaren, die naturgemäß erst in zweiter Linie in Betracht kommen können, erst wieder bei Ambrosius. Hier aber findet sich eine so deutliche Begründung des ganzen Heilsstandes und seiner Gewißheit auf das geschichtliche Heilswerk Christi, wie sie selbst bei Augustin nicht begegnet: non iustificamur ex operibus legis, non habeo igitur, unde gloriari in operibus meis possim et ideo gloriabor in Christo, non gloriabor, quia iustus sum, sed gloriabor, quia redemptus sum, gloriabor non quia vacuus peccati sum, sed quia mihi remissa sunt peccata, non gloriabor, quia profui sed quia pro me advocatus apud patrem Christus est, quia pro me Christi sanguis effusus est (De Jacob et vita beata I, 6. 21). Man spürt den Sätzen nun gewiß an, daß sie am Studium des Apostels Paulus gebildet sind, aber man spürt zugleich doch auch, daß in ihnen eigene Erfahrung sich widerspiegelt. Derselbe Ambrosius führt aber dann doch die überkommene Verdienstlehre weiter und betont nachdrücklich den Wert des Almosens und vor allem der Virginität. Für die Buße wird die Gesinnung betont, aber dann doch auch gelehrt: Peccatum tegitur bonis factis et tamquam aliis operibus obumbratur . Pecuniam habes; redime peccatum tuum, redime te operibus tuis (Schultz a. a. O. S. 37). Auch die Vermittelung zwischen beiden Gedankenreihen läßt nur das deutlicher hervortreten, was doch auch schon früher nachweisbar ist. Man kann nur sagen, daß stärker als bei Tertullian und Cyprian das verdienstliche Handeln des Menschen auf göttliche Gnade gegründet wird, und daß deutlicher, als bei Irenäus, an den die Ausführung hier sonst erinnert, betont wird, daß die göttliche Gnade insofern doch umsonst gegeben werde, als ein Rechtsanspruch in strengem Sinn durch unser Handeln schließlich doch nicht begründet werden kann. Selbst die Betonung des Glaubens bringt in solchem Zusammenhang keine deutlichere Vermittelung mit den echt paulinischen Gedankengängen. Wichtiger auch als die Versuche, hier eine Vermittelung herbeizuführen, ist die Konstatierung des Nebeneinander beider Anschauungen. Es bestätigt sich eben daran, wie wenig über die Gestalt praktischer Frömmigkeit ohne weiteres durch das Maß entschieden ist, in welchem die Theorie divergierenden Interessen gleichzeitig gerecht zu werden vermag.

Bei niemand muß man sich das mehr gegenwärtig halten als bei Augustin. Hätten wir nur die Formeln, in welchen dieser Kirchenlehrer schließlich sein Verständnis der Rechtfertigung ausgeprägt hat, dann wäre mehr als begreiflich, daß die römische Kirche ihn mit Nachdruck für sich in Anspruch nimmt. Sieht man aber auf die Frömmigkeit des Mannes und das eigentlich treibende Interesse seiner Theologie, dann kann ebenso-

wenig zweifelhaft sein, daß die Reformation mit Recht das Gefühl der Geistesverwandtschaft ihm gegenüber gehabt hat. Was ihn aber der Reformation geistesverwandt macht, ist dies, daß Augustin mit ursprünglicher Gewalt erlebt und zu bezeugen vermocht hat, wie des Menschen Herz, unruhig in sich selbst, weil um der Sünde willen fern von Gott, nur von Gott ergriffen in Gott zur Ruhe kommt; mit anderen Worten: es ist das Geheimnis der Religion im Sinne des Christentums, das von Augustin in einer Weise, die an die Reformation erinnert, wieder verstanden und erlebt ist. War für Tertullian die Grundstimmung des Christen die Furcht, welche nur durch die Hoffnung auf den zukünftigen Besitz gemildert wird, so hat Augustin in seinem religiösen Erleben wieder verstanden, daß das Christentum gegenwärtige Ruhe in Gott sein könne und sein müsse. Er hat das aber so erlebt, daß er in einer Weise, die er nur auf Gott selbst zurückzuführen vermochte, aus der Gottesferne und dem inneren Schwanken zum Finden Gottes kam. Man muß diese Entwickelung Augustins im Auge behalten, um seine Theologie ganz zu verstehen. Freilich nicht so, als ob sie ein unmittelbares Produkt dieser Erfahrung wäre. Dann wäre nicht zu begreifen, daß Augustin zunächst nach seiner Bekehrung über Gnade und Sünde anders gelehrt hat als später. Erst recht aber steht es nicht so, als ob Augustins Theologie erst unter den pelagianischen Kämpfen sich gestaltet habe. Gaben diese auch Anlaß zu schärferer und bestimmterer Ausprägung, so war sie doch in ihren Grundlagen schon vorher fertig, so daß wir hier ganz darauf verzichten dürfen, erst den pelagianischen Gegensatz zu zeigen. Außer der persönlichen Erfahrung ist für die Gnadenlehre Augustins besonders das Studium des Paulus von entscheidender Bedeutung gewesen, auf der anderen Seite aber auch die Notwendigkeit, in der Ausprägung der neuen Erkenntnis an die herkömmliche Lehrweise sich anzuschließen. Endlich hat auch dieser Kirchenlehrer philosophischen Einflüssen, besonders neuplatonischer Art, seinen Tribut gezahlt. Das Neue seiner Erkenntnis kommt aber da zum ursprünglichen Ausdruck, wo die persönliche Erfahrung ihm den Schlüssel zum Verständnis des Paulus reicht. Sünde und Gnade, das sind für ihn, wie für Paulus, und dann wieder für Luther die beiden Pole, um die alles christliche Erkennen sich bewegt. Daß die Menschheit außer der Gnade eine massa perditionis ist, daß es aber durch Gottes Gnade wieder zu einer mit Gott geeinten Menschheit kommen kann und soll, — in diesem Zeugnis hat die Reformation mit Recht eine Erneuerung des Paulinismus gesehen.

Die Wege gehen erst dann auseinander, wenn nun das Wesen und Wirken dieser Gnade näher bestimmt werden soll, und auch das hängt gewiß mit der verschiedenen Entwickelung Luthers und Augustins zusammen. Luther ist so der Gnade Gottes gewiß geworden, daß er unter der Zucht des gesetzlich gebundenen Christentums, wie die offizielle Kirche es lehrte, fast verzweifelnd, im Glauben an das Evangelium den gnädigen Gott fand. Nun ist auch Augustins Anschauung an dem Unterschied von Gesetz und Evangelium orientiert; eben darin erweist er sich wieder als Vorläufer der Reformation: fides impetrat, quod lex imperat (ench. 117). Aber Augustin hat diesen Unterschied zunächst doch so erfahren, daß die Gnade zu dem die Kraft giebt, was das Gesetz vergeblich fordert. Das Gesetz spricht: fac, quod jubes! und das Evangelium: da, quod jubes! (sp. et litt. 13, 22). So ist es doch nicht bloß durch Rücksicht auf hergebrachte Lehrweise, sondern im tiefsten Grunde durch die eigene Erfahrung bedingt, wenn Augustin die Gnade vor allem als Kraft religiös-sittlicher Erneuerung preist. Sie ist ihm freilich auch gratia remissionis und Augustin kann die Bedeutung der Vergebung der Sünden nachdrücklich betonen. Er handelt von ihr in einem dreifachen Zusammenhang: die Taufe als Grundlage des ganzen Christentums giebt Vergebung der Sünden, auch mit der justificatio wird Vergebung verbunden gedacht, und endlich weiß Augustin von einer fortgehenden Vergebung, welche auch der getaufte Christ noch nötig hat, aber auch als solcher zu erlangen vermag (sine peccatorum remissione non agitur, ench. 64, 17; vgl. civ. dei 19, 27). In letzterem Zusammenhang begegnen vor allem evangelische Klänge. Augustin weiß, daß nicht unser Verdienst, sondern das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit für unsere Bitte den Grund um Vergebung abgeben muß (in psalm. 88, 1). Aber nirgends wird Vergebung der Sünden in dem Sinne des Lutherwortes Grundlage des Christenstandes: Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit. Um deswillen kommt auch die Bedeutung des geschichtlichen Heilswerkes Christi nicht zu ihrem Recht. In gewissem Sinne hat allerdings Augustin die Bedeutung der geschichtlichen Persönlichkeit Christi wieder für die Frömmigkeit fruchtbar zu machen verstanden. Er hat ergreifend die Wirkung zu schildern vermocht, welche von dem „inneren Leben“ Jesu, besonders seiner Demut, auf empfängliche Herzen ausgehen muß. Er hat

auch die Erkenntnis erreicht, daß Christi ganze Erscheinung der höchste Liebesbeweis Gottes gegen uns sei. Ebenso hat er die Vergebung der Sünden im Tode Christi begründet gedacht, aber nirgends wird auch nur in der Weise, wie sie bei Ambrosius angedeutet wurde, das geschichtliche Heilswerk Christi als Grundlage unserer Heilsgewißheit gedeutet. Der Nachdruck fällt durchaus auf diejenige gratia per Christum, welche gegenwärtig durch „Wort und Sakrament" das Neue in uns schafft. Der Zusammenhang dieser Gnade mit dem geschichtlichen Werke Christi wird aber mindestens nicht deutlich. Nur darin wird die bisher in der Kirche vorhandene Erkenntnis überboten, daß diese Gnade in strengem Sinne als schöpferisch gedacht wird. Als operans, bezw. praeveniens begründet sie den Christenstand, aber auch als cooperans ist in Wirklichkeit sie es allein, welche den Christenstand trägt. Durch diese Gnade kommt es bei dem Menschen zur justificatio, welche, als renovatio gedacht, den Menschen thatsächlich gerecht macht: quid est enim aliud: justificati quam justi facti? (sp. et litt. 26, 45). Näher vermittelt sie diese Gerechtmachung dadurch, daß in dem Menschen statt der mala concupiscentia eine bona concupiscentia oder auch ein neuer Wille oder auch die Liebe inspiriert wird (z. B. corr. et grat. 2, 3: inspiratio bonae voluntatis atque operis).

Wie in dieser Wesensbestimmung der Rechtfertigung, so kommt Augustin auch darin der späteren Theorie entgegen, daß er die einmal mitgeteilte justitia als einer Vermehrung bedürftig und fähig denkt: justificati sumus, sed ipsa justitia, cum proficimus, crescit (sermo 158, 5). Insofern wird das gesamte Christenleben im Sinne Augustins zu einem Heiligungsprozeß und in diesem Prozeß spielen auch die Verdienste ihre Rolle. Auch Augustin weiß es nicht anders, als daß der Christ sich Verdienste erwerben kann und muß, nach denen zuletzt die Entscheidung fällt. Seine energische Betonung der Gnade hat ihm nur auch hier eine stärkere religiöse Vermittelung ermöglicht: cum deus coronat merita nostra, nihil aliud coronat quam merita sua (ep. 194, 19). Auch hier also möchte Augustin das Ineinander der religiösen und ethischen Betrachtungsweise festhalten, es ist aber deutlich, wieweit auch er dabei thatsächlich von Paulus sich entfernt hat. Von dem Satze des Apostels, den Augustin oft genug betont, daß wir ohne des Gesetzes Werke durch den Glauben gerecht werden, vermag er in Wirklichkeit nur noch das *χωρὶς ἔργων νόμου* insofern für sich geltend zu machen, als ja die Rechtfertigung als reines Gnadengeschenk gedacht werden soll. Eine Rechtfertigung durch den Glauben kann er dagegen nur im Sinne einer fides, quae caritate operatur, lehren. Der Glaube wird ihm zu einem Fürwahrhalten dessen, was von Gott gesagt wird, zu einem cum assentione cogitare. — Dann ist es nicht wunderbar, daß besonders in der Schrift de fide et operibus neben dem Glauben die Werke in einer Weise betont werden, welche diese Schrift den katholischen Dogmenhistorikern noch heute besonders wertvoll macht. Gelegentlich allerdings begegnet ein etwas anderer Glaubensbegriff, der dem reformatorischen Fiducialglauben näher kommt. Wirklich erreicht werden kann aber der evangelische Glaubensbegriff schon um deswillen nicht, weil die Beziehung des Glaubens auf das geschichtliche Werk Christi nicht deutlich ist. Am meisten kann die Ausführung sachlich da der reformatorischen Position sich anzunähern scheinen, wo der Glaube in mehr mystischem Sinn als ein solches Einswerden mit Christo beschrieben wird, vermöge dessen alles das, was Christi ist, unser wird. Vermöge des angedeuteten Mangels wird aber andererseits gerade hier deutlich, wie der Glaube gerade da, wo er tiefer gefaßt wird, in die Liebe übergehen muß. Auf der Liebe ruht daher für den Bestand des Christenlebens durchaus der Nachdruck: fide, spe, caritate deus colitur, aber die Liebe ist die größte unter ihnen. Nun mag man ja gerade in dieser Betonung der Liebe, da der evangelische Glaubensbegriff nicht erreicht werden konnte, noch eine Art Sicherstellung des im Eingang bezeichneten religiösen Interesses Augustins sehen. In der Liebe zu Gott kommt es doch thatsächlich zu einem gegenwärtigen Leben aus Gott und in Gott. Aber andererseits wird deutlich, wie doch die ganze Theorie so wenig wie die nach ihr gebildete offizielle römische Doktrin persönliche Heilsgewißheit zu vermitteln im stande ist. Ja, man wird sagen müssen, daß doch hier nicht bloß ein theoretischer Mangel, sondern auch eine Schranke des augustinischen Christentums liegt. Augustin hat die Sünde doch nicht ernstlich genug als Schuld verstanden, um das Verlangen nach persönlicher Heilsgewißheit im Sinne Luthers empfinden zu können; ja auch er hat gelegentlich noch von einem saluberrimus timor gesprochen.

Man begreift, daß von einer Gestalt wie der Augustins die mannigfachsten Anregungen ausgehen mußten. In der Mystik des Mittelalters wirken nicht bloß Gedanken

neuplatonischen Ursprungs nach, welche für Augustins Gesamtanschauung schließlich doch nur einen Einschlag bedeuten, sondern auch ein gut Stück des Besten, das Augustin zu geben hatte: adhaerere deo summum bonum. Aber auch da, wo innerhalb der Mystik dieses Interesse am reinsten in Erscheinung tritt, liegt für seine Verwirklichung im ganzen die Schranke eben da, wo sie für Augustin selbst lag. Man hat noch nicht gelernt, den Gott, den man sucht, allein in dem geschichtlichen Christus zu suchen. Auf die Weise wird der Glaube an die geschichtliche Gottesoffenbarung in Christo entweder für das religiöse Erlebnis selbst zu einer bloßen Voraussetzung, welcher man gerade im Interesse jenes Erlebens den Rücken kehrt, oder aber im besten Fall wird die geschichtliche Erscheinung Christi für die Frömmigkeit doch wesentlich nur als Anregungsmittel der contemplatio und devotio verwertet. Immerhin tritt an einem Mann wie Bernhard von Clairvaux in die Erscheinung, wie die letztere Weise da für evangelische Art eine Brücke bilden konnte, wo die contemplatio auf die Offenbarung der Barmherzigkeit Gottes in der Erscheinung Christi sich richtete. Besonders in den Predigten kommt es gelegentlich zu Sätzen, welche direkt am Verständnis Pauli gebildet sind: adde ut credas et hoc quod per ipsum peccata tibi donantur, hoc est testimonium, quod perhibet sp. s. in corde tuo dicens: dimissa sunt tibi peccata tua. Sic enim arbitratur apostolus gratis iustificari homines per fidem (vgl. Köstlin, Luth. Theologie, 2. A. I, 25).

Die scholastische Theologie dagegen hat sich mehr an die lehrhaften Formulierungen Augustins gehalten, so wenig man auch übersehen darf, daß auch bei ihr die religiösen Impulse Augustins nachwirkten (vgl. z. B. für Duns Scotus die Monographie von Seeberg). Wie im ganzen aber die kirchliche Praxis im Mittelalter weit mehr unter dem Einfluß des Semipelagianismus als des Augustinismus stand, so haben auch innerhalb der Theologie augustinische und semipelagianische Tendenzen in mannigfachster Nuancierung miteinander im Kampf gelegen, und auch hinsichtlich unsers Lehrstücks hat das Tridentinum genug zu vermitteln gehabt. Immerhin sind die Differenzen im Mittelalter und auch die Nuancen, welche aus der spätern Entwickelung sich ergaben, nicht derart, daß es nicht da, wo Kürze geboten ist, möglich sein sollte, mit dem zusammenhängenden Nachweis der geschichtlichen Entwickelung hier abzubrechen und die vorhandenen Unterschiede einer Zusammenstellung des Gemeinsamen einzuordnen.

Dann hat diese aber naturgemäß vom Tridentinum ihren Ausgangspunkt zu nehmen, nicht bloß weil wir dort auf bekenntnismäßigem Boden uns bewegen, sondern auch weil es, wie angedeutet, geschichtlich angesehen eine Zusammenfassung der verschiedenen innerkirchlichen Richtungen bedeutet. Nur darf nicht übersehen werden, daß dies Bekenntnis auf eine Auseinandersetzung mit der protestantischen Theorie es abgesehen hat und daher in seiner Darstellung vielfach durch die Rücksicht auf dieselbe bestimmt sein wird. Eine solche Rücksichtnahme wird schon bei der Definition mitspielen, die das Tridentinum von der Rechtfertigung giebt: translatio ab eo statu, in quo homo nascitur, filius primi Adae, in statum gratiae et adoptionis filiorum dei per secundum Adam Jesum Christum salvatorem nostrum (Denzinger, Ench. symb. 183). Sieht man einen Augenblick davon ab, daß das verschiedene Verständnis der Gnade notwendig auch ein ganz verschiedenes Verständnis des Gnadenstandes bedingen muß, so möchte auch evangelische Anschauung sich diese Definition gefallen lassen. Jedenfalls läßt sich ihr gegenüber das Urteil nicht aufrecht erhalten, daß die katholische Theorie nur die Befähigung des Christen zu guten Werken erklären wolle. Grundsätzlich will hiernach auch die römische Anschauung durch die Rechtfertigung den Stand der Gotteskindschaft begründen lassen. Ebenso ist gewiß durch das Bedürfnis einer Auseinandersetzung mit der evangelischen Anschauung der Nachdruck bedingt, mit dem sogleich in der Definition die Rechtfertigung zu der geschichtlichen Person Christi in Beziehung gesetzt wird und ebenso dann in cap. 7 als causa meritoria der Rechtfertigung wieder in scharfer Betonung dominus noster Jesus Christus eingeführt wird, qui, cum essemus inimici, propter nimiam caritatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit et pro nobis deo patri satisfecit. Bleibt auch dieser Erklärung gegenüber immer noch das Bedenken unseres Bekenntnisses zurecht bestehen, daß Christus, wenn er überhaupt Mittler zwischen Gott und Mensch sein solle, er es doch eben im Akt der Rechtfertigung selbst sein müsse, so ist hier offenbar doch diejenige Begründung der Rechtfertigung auf das geschichtliche Werk Christi gewonnen, welche da allein übrig bleibt, wo die Rechtfertigung als Gerechtmachung des Menschen verstanden wird.

Darin aber ist die katholische Theorie wieder eins, daß sie jene translatio nur durch eine thatsächliche transmutatio animae (Thomas Aquin.) vermittelt denken kann, oder als eine „sanctificatio et renovatio interioris hominis, unde homo ex injusto fit justus" (decreta dogm. conc. Trid. D 185). Ausdrücklich lehnt das Bekenntnis ab, daß die Rechtfertigung nur in die Sündenvergebung gesetzt werde (D 193). Die Rechtfertigung schließt auch die Sündenvergebung ein, aber diese ist nach Thomas Folge der Eingießung der Gnade und zwar wird sie von ihm als physische Folge gedacht. Andere Kirchenlehrer denken die Verbindung als moralische. Bedeutet das nach der einen Seite einen Vorteil, so wird auf der anderen Seite die Bedeutung der Vergebung der Sünden und ihr Zusammenhang mit dem geschichtlichen Heilswerk Christi erst recht unsicher. Duns Scotus ordnet endlich die Vergebung der Sünden der Eingießung der Gnade voran. Die Bedeutung dieser Verschiebung kann sehr verschieden beurteilt werden, jedenfalls darf man in ihr nicht ein stärkeres Hervortreten evangelischen Interesses erkennen wollen. Der Nachdruck liegt hier wie dort durchaus auf der Eingießung der Gnade, durch welche aus dem impius ein thatsächlich Gerechter wird. Im einzelnen wird über den Vorgang jener infusio gratiae wieder verschieden gedacht. Nach dem Lombarden ist es der heilige Geist selbst, welcher seiner Substanz nach in den Menschen eingesenkt wird; Duns Scotus identifiziert die heiligmachende Gnade mit der Liebe; Thomas dagegen will beide so unterschieden wissen wie Ursache und Wirkung. Nach ihm wird die heiligmachende Gnade so in die menschliche Seele eingesenkt, daß sie in der gegen die verschiedenen Anlagen noch nicht differenzierten Mitte der Seele ihren eigentlichen Sitz hat, von da aber auf den Willen als Liebe, auf das Erkenntnisvermögen als Glaube, auf Gedächtnis und Imagination als Hoffnung sich ausbreitet. Das Tridentinum giebt keine ausdrückliche Entscheidung, versucht vielmehr eine gewisse Kombination der Gnade mit der Liebe. Die neuere Dogmatik entscheidet durchweg im Sinne des Thomas. Bleibt immerhin hier für verschiedene Schulmeinungen ein gewisser Spielraum, so muß das dagegen für kirchliche Lehre gelten, daß durch die Eingießung der Gnade in den Menschen ein habitus begründet wird, wenn auch eine ausdrückliche Lehrentscheidung über die Habitualität der Gnade noch nicht vorliegt. Diejenigen Anschauungen daher, welche zwischen der heiligmachenden Gnade und der sogenannten Beistandsgnade (gratia actualis) überhaupt nicht unterscheiden wollen, sondern in der heiligmachenden Gnade nur ein Glied in der Kette der göttlichen Gnadenhilfen sehen, werden von den bewußt kirchlichen Theologen im Sinne der katholischen Anschauung mit Recht abgelehnt. Als eine gewisse Annäherung an die evangelische Anschauung könnte für oberflächliche Betrachtung die besonders bei Hermes begegnende Theorie erscheinen, welche die Gnade als göttliches Wohlwollen denkt, das der Mensch sich gewinnt, indem er mit Hilfe der aktuellen Gnade die Sünde verläßt und ein heiliges Leben beginnt. In Wirklichkeit wird das evangelische Interesse an der Rechtfertigung aus Gnaden hier völlig preisgegeben, insofern das göttliche Wohlwollen direkt zum Gegenstand menschlichen Verdienens wird.

Demgegenüber ist die offizielle römische Doktrin immer noch im Vorteil, insofern ihr der Tendenz nach die rechtfertigende Gnade als reines Gnadengeschenk gilt. Das ist das Erbe des Augustinismus, das die katholische Kirche bei semipelagianischer Praxis so gut als möglich festzuhalten versucht. Thomas will auch an diesem Punkte streng augustinisch lehren; die prima gratia der Rechtfertigung (vgl. d. A. Gnade Bd VI S. 717) gilt ihm daher als schlechthin unverdienbar. Zu einem verdienstlichen Handeln kann es erst da kommen, wo in dem Menschen der habitus der Gnade begründet ist. Das Verdienst aber, welches der Mensch dann allerdings erwerben kann und muß, wird von ihm als meritum de condigno bezeichnet, insofern die betreffende Handlung reines Produkt der Gnade ist, als meritum de congruo dagegen, insofern sie durch den freien Willen sich vollzieht. Anders Duns Scotus und nach ihm die Nominalisten. Sie wissen von einem verdienstlichen Handeln des Menschen, welches der Rechtfertigung vorangeht und in welchem der Mensch auf den Empfang der rechtfertigenden Gnade sich einen gewissen Anspruch erwirbt. Der Umfang, in welchem ein solches verdienstliches Handeln möglich ist, und noch mehr das Maß, in welchem es bereits durch übernatürliche Gnade bedingt gedacht wird, wird sehr verschieden bestimmt. Gemeinsam ist die Anschauung, daß zwar Verdienst in strengem Sinne (meritum de condigno) erst auf Grund der heiligmachenden Gnade möglich ist, daß es dagegen für billig gelten müsse, daß Gott das entsprechende Handeln des Menschen mit einer Eingießung der rechtfertigenden Gnade belohne (meritum de congruo). Das Tridentinum vermeidet auch hier wieder eine Entscheidung und läßt sich überhaupt auf die Formeln der Schulen nicht ein. Offenbar ist es aber

von dem sogenannten de condigno-Verdienst zu verstehen, wenn die schlechthinige Unverdienbarkeit der rechtfertigenden Gnade behauptet wird. Die neuere Dogmatik rechnet mit dem Unterschied des meritum de condigno und de congruo als mit etwas Feststehendem und hat darin eine Form, welche die divergierenden Interessen auf das Beste scheint vereinigen zu können. Vor allem protestantischer Polemik gegenüber wird mit Nachdruck die Unverdienbarkeit der Gnade behauptet: gratia non secundum meritum datur; man fügt dann aber etwa hinzu, daß „in aller Schärfe schlechthiniger Gratuität" der Satz doch nur von der ersten übernatürlichen „Gnade des Beistandes" (der prima gratia actualis) gelte, und selbst für den Empfang dieser soll der berühmt gewordene Satz: facienti, quod in se est, deus non denegat gratiam eine gewisse Anwendbarkeit erleiden dürfen: Wenn jemand, was er mit seinen natürlichen Kräften zu leisten vermag, thut, so steht zu hoffen und in Demut zu erwarten, daß Gott ihm auch in seinem Erbarmen die Gnade verleiht (Oswald a. a. O. 127, 137). Andere Dogmatiker mögen sich noch vorsichtiger ausdrücken, rein im Sinn einer psychologischen Notwendigkeit wird die Vorbereitung auf den Empfang der rechtfertigenden Gnade von keinem gefordert. Vollends spricht die katholische Theorie beim Gerechtfertigten unbedenklich von Verdienst. Unter einem dreifachen Gesichtspunkt kann und muß er sich Verdienste erwerben: die Vermehrung der empfangenen Gnade, das ewige Leben und das Erwerben einer höheren Glorie im ewigen Leben ist Gegenstand menschlichen Verdienens. Insofern bedeutet allerdings der Eintritt in den Gnadenstand — und das ist die Wahrheit in dem vorhin abgelehnten, zu weit gehenden Urteil — für den erwachsenen Christen zuletzt doch nur eine Ausrüstung mit übernatürlichen Kräften, um das ewige Leben sich verdienen zu können. Nur bei getauften Kindern, die alsbald nach der Taufe sterben, muß die Kirche für die Erlangung der Seligkeit notgedrungen auf ihre Selbstthätigkeit verzichten. Wo sie dieselbe in Anspruch nehmen kann, bindet sie den Erwerb der Seligkeit an diese.

Wenn sie daher gleichwohl auch ihrerseits dem paulinischen Satz von der Rechtfertigung aus dem Glauben gerecht werden will, so kann sie das nur in dem Sinne, daß der Glaube allerdings auch für sie „humanae salutis initium" ist, „fundamentum et radix omnis justificationis, sine qua impossibile est placere deo" (D 186), mit anderen Worten: innerhalb des Rechtfertigungsprozesses, der mit der Eingießung der Gnade abschließt, bildet der Glaube die erste Stufe, und zwar der Glaube als Fürwahrhalten der christlichen Offenbarungswahrheit überhaupt, insbesondere jedoch der nur durch die Erlösungsgnade Christi möglichen Versöhnung oder Rechtfertigung. Indem aber beim Vergleich der im Glauben erkannten Anforderung und Drohung der göttlichen Gerechtigkeit mit den bisherigen Leistungen das Bewußtsein eigener Sündhaftigkeit erwacht, wird aus dem Glauben die Furcht vor Gottes Strafgericht. Indem andererseits der Glaube auf die Barmherzigkeit Gottes sich richtet, erhebt er sich zur Hoffnung, daß Gott um Christi willen dem Sünder noch gnädig sein werde. Aus diesem mit Sehnsucht verbundenen Vertrauen entspringt dann als 4. Moment die Liebe zu Gott und in ihr ist wiederum Haß und Abscheu gegen die Sünde, Reue, Vorsatz, Buße und Anfang der Lebensbesserung eingeschlossen zu denken, — damit ist die Entwickelung an dem Punkt angekommen, an welchem die Einsenkung der göttlichen Gnade anzusetzen ist. Man sieht auch hier das Bestreben, dem von der evangelischen Anschauung vertretenen Interesse entgegenzukommen. Die grundlegliche Bedeutung des Glaubens soll anerkannt werden und zugleich wird wenigstens innerhalb des Prozesses der Rechtfertigung dem Werke Christi insofern eine Stelle angewiesen, als der Glaube speziell auch auf dieses sich richten soll. Die evangelische Kritik wird freilich auch dabei immer noch das oben angeführte Bedenken einer nicht ausreichenden Schätzung des Werkes Christi geltend machen müssen. Damit aber hängt das andere eng zusammen, daß diese Theorie keinen Weg zur Vergewisserung um die Gnade Gottes weist. Trotz aller theoretischen Betonung der Gnade sieht der Christ praktisch durchaus auf sein Selbsttum sich gewiesen und das schmerzliche Bewußtsein seiner Unvollkommenheit wird nie eine Gewißheit um die Gnade Gottes aufkommen lassen.

In der That lehnt das Tridentinum auch ja ausdrücklich ab, daß der Christ glauben müsse et absque ulla haesitatione propriae infirmitatis et indispositionis peccata sibi esse remissa (D. 193); näher wird das damit begründet, daß, so wenig der Fromme an Gottes Barmherzigkeit, an Christi Verdienst und an der Wirkungskraft der Sakramente zweifeln dürfe, so doch jeder, „dum se ipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se

gratiam dei esse consecutum“ (D. 186). Dabei ermahnt andererseits die Kirche allerdings zu Zuversicht und Thomas erklärt etwa, daß der Christ zwar nicht certitudinaliter, wohl aber coniecturaliter wissen könne, ob er in der Gnade stehe; aus drei Kennzeichen vor allem soll nach Thomas der Christ auf seinen Gnadenstand schließen können: Freude an Gott, Verachtung der weltlichen Dinge, sowie dem Bewußtsein, keiner Todsünde schuldig zu sein. Ebenso erklärt Oswald a. a. O. S. 101 und 102, daß die Ablehnung einer Heilsgewißheit im Sinne der Reformation nicht so verstanden werden dürfe, „als ob auch der brave Mensch, der seines redlichen Strebens sich bewußt sei, einer peinigenden Unruhe und herzzernagenden Zweifeln an seinem Gnadenstande sich hingeben dürfe. Eine solche Zuversicht, wie sie zum Frieden und unverdrossenen Fortarbeiten am Werke des Heils durchaus erforderlich ist, steht allerdings zu erreichen“.

Solche Sätze lassen erkennen, wie weit man innerhalb der katholischen Anschauung durch eine rückschlußweise Vergewisserung glaubt kommen zu können, aber auch, wie der ganze Weg dort zuletzt ungangbar werden muß, wo tieferes Verständnis der Sünde von dem redlichen Streben des braven Mannes geringer denkt. Die katholische Anschauung vermag sich aber einmal um deswillen bei ihrer Weise zu beruhigen, weil für das Wesen des Christentums als schon gegenwärtiger Gottesgemeinschaft im strengen Sinne das volle Verständnis fehlt und daher überhaupt das Interesse an gegenwärtiger Heilsgewißheit nicht in dem Maß vorhanden sein kann, sodann aber sieht der katholische Christ in der Kirche das verbürgt, was der evangelische Christ in dem Fragen nach einer persönlichen Gewißheit des Heils erstrebt: die Kirche ist ihren Gliedern Heilsgarantin. Eine persönliche Heilsgewißheit würde die katholische Kirche nur erreichen können, wenn sie solche Klänge, wie sie etwa bei Bernhard angedeutet wurden, wirklich in den Mittelpunkt rückte. Auch sonst begegnen ja in ihr ähnliche Töne — selbstverständlich, wenn doch auch sie das Evangelium hat und zuletzt nur durchs Evangelium zu leben vermag. Statt alles weiteren braucht nur an die Anweisung erinnert zu werden, die Sterbenden schließlich von allen eigenen Verdiensten weg allein auf Christum zu weisen.

Das volle Verständnis des Paulinismus ist der Kirche erst wieder von dem Manne erschlossen worden, welcher innerhalb der Kirche eine ganz ähnliche Entwickelung durchgemacht hat, wie Paulus in seiner Bekehrung. Auch für Luther war die Frage nach dem gnädigen Gott die Grundfrage seines Lebens. Und ebenso war es für ihn von Anfang an etwas Selbstverständliches, daß jene Frage mit der anderen identisch sei, wie er in Gottes Urteil als ein Gerechter zu stehen kommen möge. Näher aber wurde diese Frage von Luther so durchlebt, daß das von Gott erweckte Gewissen die Sünde vor allem als von Gott trennende Schuld empfand und nach zweifelloser Gewißheit einer Aufhebung dieser Schuld rang. Man darf sagen, schon in diesem unbezwinglichen Verlangen nach persönlicher Gewißheit eines gnädigen Gottes kündigte sich wieder eine Erneuerung des biblischen Verständnisses der Religion an. Die Religion wird für die reformatorische Frömmigkeit wieder zu einer persönlichen, gegenwärtigen Gemeinschaft des Menschen mit Gott, und die Grundfrage der Religion wird wieder diese, wie die dies Gemeinschaftsverhältnis unmöglich machende Schuld der Sünde aufgehoben werden möge.

Auf ein derartiges Verlangen nach persönlicher Vergewisserung der Vergebung rechnete die offizielle Kirche nicht. Den Klostergenossen mußte der Mönch eine fremdartige Erscheinung bleiben, welcher mitten unter all der Fülle der Gnaden, welche die Kirche zu spenden hatte, immer noch nicht mit der Sünde fertig zu werden vermochte und immer noch fragte: „Wann werde ich endlich fromm sein und einen gnädigen Gott kriegen?“ Trotz Denifles erneutem Protest ist es nur allzu glaubwürdig, was Luther über seine vergeblichen Versuche, auf den Bahnen der offiziellen Kirche Gewißheit der Vergebung zu gewinnen, berichtet. Je mehr er sich selbst fromm zu machen versuchte, desto weniger wollte ihm das Gewissen bezeugen, nun für die Sünde genug gethan zu haben. Auch im Bußsakrament fand Luther keine Ruhe. Die Reue, an welche die Theorie die Absolution knüpfte, vermochte sein aufrichtiges Gewissen sich nicht in einer ihm ausreichend erscheinenden Weise zu bezeugen. Auf den Unterschied einer attritio und contritio konnte er vollends nicht eingehen. Nun ist bereits vorhin angedeutet, daß die Kirche auch anderer Töne fähig war. Und Luther erreichten diese Töne etwa in den Gebeten der Kirche, die zur Barmherzigkeit Gottes flüchteten, in dem Zuspruch des Klosterbruders, daß Gott zu hoffen gebiete, in der Erinnerung Staupitzens, daß Christus nicht für gemalte, sondern für wirkliche Sünden gestorben sei. Für Luther gewann aber dieser Hinweis auf die in Christo vorhandene Gnade eine ganz andere Bedeutung. Was in der offiziellen Kirche auch bekannt wurde, wurde für Luther die Grundlage des ganzen Lebens. Luther durch-

lebte eben wieder mit ursprünglicher Gewalt, daß es für die Religion in Wirklichkeit nur ein Entweder Oder giebt, daß entweder der Mensch es sein muß, welcher sich ganz von sich aus zu Gott hindurcharbeitet, oder Gott in strengem Sinne die Gottesgemeinschaft von sich aus begründen muß. Luther kam wieder in schmerzlichster Erfahrung bei dem völligen Verzicht auf eigene Gerechtigkeit an, darum verstand er wieder das paulinische: allein aus Gnaden durch den Glauben an Christum.

Schon in der frühesten Zeit beginnen bei Luther die Spuren der neuen Erkenntnis. In der Terminologie schließt er sich freilich notwendig an die herkömmliche Lehrweise an. Die justificatio schließt nicht bloß Vergebung der Sünden, sondern auch innere Gerechtmachung in sich; aber die Vergebung der Sünden wird durchaus vorgeordnet. Damit hängt zusammen, daß ein neues Verständnis der Gnade und des Glaubens sich erschließt. Die Gnade wird zur verzeihenden Barmherzigkeit und der Glaube zum Vertrauen, so daß das ganze Christenleben als ein Leben in nuda fiducia misericordiae dei beschrieben werden kann. Damit war thatsächlich auch bereits ein neues Verständnis der Gerechtigkeit gegeben, mit welcher der Mensch vor Gott besteht. Aller Werkgerechtigkeit und Selbstgerechtigkeit gegenüber betont Luther bereits jetzt nicht bloß die in der Kirche nie ganz verleugnete Erkenntnis, daß Gottes Gerechtigkeit von Gott selbst beschafft werden müsse; es wird aus diesem Gedanken bei ihm etwas völlig Neues. Christus selbst in seiner Person und seinem geschichtlichen Werk wird unsere Gerechtigkeit. Tu, domine Jesu, es iustitia mea, ego autem sum peccatum tuum, tu assumpsisti meum et dedisti mihi tuum (Enders I p. 29). Wie bereits in dieser Zeit, so hat dann weiterhin auf die nähere Ausgestaltung der zunächst aus der religiösen Erfahrung erwachsenden Gedanken neben Augustin die Mystik, wenn auch in bewußter und unbewußter Umbildung, Einfluß gewonnen. Dagegen hat die offizielle Kirchenlehre im ganzen nur im Sinne eines klärenden Gegensatzes eingewirkt. Von entscheidender Bedeutung aber wurde das Studium der hl. Schrift und insonderheit des Römerbriefes.

Nun werden die paulinischen Gedanken vom Unterschied des Gesetzes und Evangeliums, welche auch in der frühesten Zeit bereits begegnen, vollends lebendig. Das Gesetz vermag es von sich aus auf keine Weise zu einer Gerechtigkeit zu bringen, die vor Gott zu gelten vermöchte; es kann nur Sünde zur Sünde machen und über den Sünder Gottes Gerichtsurteil aussprechen. Aber eben damit thut es dem Menschen einen unentbehrlichen Dienst, so daß das Gesetz gerade um deswillen in der Kirche gepredigt sein will, weil es nicht rechtfertigen kann. Aber freilich, mit dem Gesetz treibt Gott nur ein opus alienum; das opus proprium beginnt, wenn er durch das Evangelium das erschrockene Gewissen wieder aufrichtet; denn das Evangelium weiß von nichts als von Vergebung, die in Christo Jesu für den Sünder vorhanden ist. Es sagt nämlich von einer „fremden" Gerechtigkeit, welche ganz außer uns in Christo und seinem Werk sich darbietet und doch unser werden soll. Wo immer der Glaube Christum ergreift und mit ihm eins wird, da wird Christi Gerechtigkeit unsere Gerechtigkeit; Gott erklärt den Menschen für gerecht (reputat iustum) und vergiebt ihm seine Sünden. Dabei sieht Luther nach wie vor im Glauben zugleich die sittliche Erneuerung des Menschen gewährleistet. Unter den mannigfachen Verbindungslinien, welche er hier gezogen hat, gehört in diesen Zusammenhang am unmittelbarsten diese, daß der im Glauben ergriffene Christus zugleich in dem Christen die Kraft eines neuen Lebens ist. Noch mehr: auch später befaßt Luther diese innere Gerechtmachung mit unter den Begriff der justificatio. Er kann gelegentlich die justificatio als re vera regeneratio quaedam in novitatem definieren und spricht von einer beginnenden, einer fortschreitenden und einer noch zu erhoffenden vollendeten Rechtfertigung. Worauf es aber ankommt, ist dies, daß Luther in steigendem Maß auch alle im Christen selbst angefangene Gerechtigkeit von der Begründung der Heilsgewißheit ausschließt. Wenn er anfänglich ihre Begründung auf Christum noch durch diese angefangene Gerechtigkeit mitbegründet dachte, so tritt das später in steigendem Maß ganz zurück. Wohl hat Luther auch später noch dazu angeleitet, in den Früchten des Glaubens Kriterien des Gnadenstandes zu erkennen (EA 43, 186), aber Grundlage der Rechtfertigung und Heilsgewißheit sind sie ihm keineswegs. Auf die Tendenz der Gesamtanschauung Luthers gesehen kann kein Zweifel darüber sein, daß er den, der wirklich Gewißheit des Heiles sucht, auch von aller iustitia interior weg allein auf Christum und sein geschichtliches Heilswerk weist (EA 47, 253). Luther wurde eben vielzusehr in schmerzlicher eigener Erfahrung immer wieder davon überführt, daß auch die guten Werke des Gerechtfertigten vor Gott nicht „gelten" Nicht einmal der Glaube darf um irgendwelcher innerer Qualität willen als rechtfertigend gedacht werden. Als

Melanchthon einer Anfrage von Brenz gegenüber betont hatte, daß wir durch den Glauben nicht um deswillen gerecht seien, quia sit radix, sed quia apprehendit Christum, propter quem sumus accepti, hat Luther ihm zugestimmt und später hat Luther auf eine Anfrage von Melanchthon selbst, ob wir gerecht seien imputatione gratuita, quae est extra nos, mit dem Urteil geantwortet: quod sola imputatione gratuita simus iusti apud Deum. Es ist der Punkt, an welchem das reformatorische Interesse von dem Katholicismus auch in seiner am meisten evangelischen Gestalt sich scheidet. Auch alles, was von Gott selbst in uns geschaffen wird, vermag nicht den tragenden Grund unseres Christenstandes abzugeben: Heilsstand und Heilsgewißheit giebt es allein im Glauben an Christum, „Daß also unser Gerechtigkeit rein und gar außer uns genommen und allein auf Christum und sein Werk oder seinen Gang gesetzet werde, auf daß wir gewiß wissen, wo wir endlich bei sollen bleiben" (EA 2^2, 257). „Denn unser Glaube und alles, was wir haben mögen aus Gott, ist nicht genugsam, ja es ist nicht rechtschaffen, es thue sich denn unter die Flügel dieser Gluckhenne und glaube festiglich, daß nicht wir, sondern Christus für uns Gottes Gerechtigkeit genug gethan habe und nicht um unseres Glaubens willen, sondern durch Christi Willen uns Gnade und Seligkeit gegeben wird (EA^2 7, 187 f.)" Nur durch diese energische Begründung des Christenstandes allein auf Christum vermochte Luther wieder der anderen Erkenntnis zum Siege zu helfen, daß es im Christenleben sich nicht um lauter neue Ansätze handelt, sondern um einen zusammenhängenden Gnadenstand. Was dem Christenstand seine Kontinuität sichert, ist das in Christo begründete gnädige Urteil Gottes. Damit hängt zusammen, daß nach der subjektiven Seite Luther vor aller Verwechselung der Heilsgewißheit selbst mit dem Gefühle um sie warnt (EA 47, 324 f.), nach der objektiven Seite aber die Taufe betont, so daß thatsächlich in seinem Sinn Taufe und Rechtfertigung kombiniert werden muß. Auf die Frage aber, wie diese Kombination im einzelnen theologisch näher durchzuführen sei, darf man bei Luther keine Antwort suchen wollen, und noch weniger darf man bei ihm bewußt formulierte Antworten auf Fragen erwarten, welche, wie sich zeigen wird, die weitere Ausgestaltung der Rechtfertigungs*lehre* mit Notwendigkeit mit sich führen mußte.

Die nähere Ausprägung der Rechtfertigungslehre ist Melanchthon zugefallen. Durch ihn auch hat sie ihre erste symbolische Gestalt erhalten. Die Augustana beschränkt sich darauf, diejenigen Momente herauszuheben, an welchen das Interesse der Reformation hängt: Gerecht werden wir vor Gott nicht propriis viribus, meritis aut operibus, sondern allein aus Gnaden. Realgrund der Rechtfertigung ist Christus, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit. Vermittelt wird sie durch den Glauben; als Inhalt aber des Glaubens erscheint: se in gratiam recipi et peccata remitti propter Christum. Erst die Apologie läßt das treibende reformatorische Interesse römischer Lehre gegenüber schärfer heraustreten, und ihre Ausführungen bedürfen schon mit Rücksicht auf neuere Verhandlungen einer etwas eingehenderen Darstellung (vgl. die Abhandlung von Loofs, ThStK 1884, S. 613 ff.; Eichhorn, ThStK 1887, S. 415 f.; Frank, NkZ 1892, S. 846 ff.; Stange, NkZ 1899, S. 169 ff. 543 ff.).

Auch für das Verständnis der Apologie aber ist von vornherein festzuhalten, daß auch Melanchthon hier nicht sowohl auf Herausarbeitung neuer Begriffe, als auf Klarstellung des sachlichen Interesses es abgesehen hat. Was deutlich werden soll, ist dies, daß ein doppelter Grund den Bekennern ein Verbleiben bei der herkömmlichen Rechtfertigungslehre unmöglich mache: die Gegner entreißen den erschrockenen Gewissen den Trost, auf welchen sie ein Recht haben, und rauben Christo die Ehre, welche ihm zukommt. Orientiert sind aber auch hier alle Ausführungen an dem Gegensatz von Gesetz und Evangelium. Daß die Gegner den nicht verstehen, ist der Grundschaden. Sie halten sich an das Gesetz und suchen durch das Gesetz Vergebung der Sünden und Rechtfertigung. Dabei vermögen sie aber nur um deswillen sich zu beruhigen, weil sie mit der göttlichen Forderung, die etwas unendlich viel Höheres als äußere Ehrbarkeit will, nicht wirklich ernst machen. Sie lehren nur iustitiam rationis videlicet civilia opera, und „erdichten diesen Traum dazu, daß die menschliche Vernunft ohne den heiligen Geist vermöge Gott über alles zu lieben" Würde das auf völlige Zurückstellung der Person Christi hinauskommen, so versuchen sie dann freilich für diesen dadurch eine gewisse Bedeutung zu gewinnen, daß sie Christum einen habitum oder primam gratiam verdienen lassen, vermöge deren wir Gott leichter lieben mögen. Was man aber auch immer in solcher Weise zum Ruhme Christi zu sagen versuche, in der Rechtfertigung selbst wird er nicht wirklich als mediator thätig; denn jenen habitus soll der Mensch nun doch per praecedentia merita sich verdienen und ebenso danach durch Werke des Gesetzes in-

crementum illius habitus et vitam aeternam. Das heißt Christum begraben und alle aufrichtigen Herzen in die Unsicherheit hinausstoßen. Denn auch alle Unterscheidung eines meritum de condigno und de congruo vermag nicht zu verhüten, daß der Mensch thatsächlich für den ganzen Rechtfertigungsprozeß auf sein Selbsttum sich angewiesen sieht, und das kann für den aufrichtigen Menschen nur vollständige Ratlosigkeit bedeuten. Selbst aller Hinweis auf jenen habitus, mit dem Gott ihm zu Hilfe kommen will, kann ihm nicht helfen, wenn doch überhaupt, psychologisch angesehen, kein Weg nachgewiesen wird, auf dem es zu jener Liebe zu kommen vermöchte. Wie kann jene Liebe zu Gott im Menschen entstehen, wenn doch keine Gewißheit des gnädigen Gottes vorhanden ist, sondern der Mensch vor dem Zorne Gottes fliehen muß? Erst die Gewißheit der Gnade Gottes macht Gott zu einem objectum amabile, — wie kann denn jene Gewißheit selbst von meiner Liebe zu Gott abhängig gemacht werden? Nur die otiosi homines werden unter dem Gesetz Beruhigung zu finden vermögen, die zarten Gewissen dagegen nichts, als Gottes Zorn fühlen. Und dieses Gefühl ist keine Einbildung. Weil kein Mensch aus seinen Kräften Gottes Wort zu halten vermag, sind sie alle „unter der Sünde schuldig des ewigen Zornes und Todes" Überwunden wird jenes Gefühl des Zornes nur durch das Evangelium. Denn zwar spricht einerseits gerade das Evangelium jenes Verwerfungsurteil über den Menschen aus, andererseits aber bietet es Vergebung der Sünden und Rechtfertigung, und diese promissio hat nicht irgendwelche conditionem meritorum nostrorum, sondern rechnet lediglich auf Glauben. Sachlich bedeutet es dasselbe, wenn die Apologie die Rechtfertigung durch Gottes Erbarmen zu stande kommen läßt, oder der Glaube im Sinne des Bekenntnisses um deswillen rechtfertigt, quia opponit mediatorem et propitiatorem Christum irae Dei. Die Barmherzigkeit Gottes ist eben nur in Christo vorhanden, und ebenso ist die promissio Darbietung der Vergebung um Christi willen. Insofern ist Christus das zentrale Objekt des Glaubens, und Heilsgewißheit kommt nur so zu stande, daß der Mensch von allem Vertrauen auf eigenes Verdienst völlig absehen lernt und allein Christum vor Gott geltend macht, der für uns genug gethan hat. Aber man muß sofort hinzusetzen, daß Christus für uns doch nur im Evangelium vorhanden ist, und daß der Glaube, der ihn dem Zorne Gottes entgegenstellt, eben aus der promissio selbst vermöge ihres eigentümlichen Inhaltes geboren ist. Deswegen ist mit dem eben ausgesprochenen Satz der andere durchaus identisch: daß der Christ in dem aus dem Evangelium geborenen und auf dasselbe sich beziehenden Heilsglauben seine Heilsgewißheit erlebt: „der Glaube eigentlich ist, wenn mir mein Herz oder der heilige Geist im Herzen sagt: die Verheißung Gottes ist wahr und ja"

Bis soweit sind die leitenden Grundgedanken der Apologie durchaus deutlich. Die eigentlichen Schwierigkeiten beginnen erst, wenn die Konsequenzen für die Rechtfertigungslehre gezogen werden sollen. Terminologisch ist auch in der Apologie noch alles im Fluß. Durchweg wird noch die regeneratio mit der justificatio identifiziert, und die Rechtfertigung selbst wird keineswegs nur als ein iustum pronuntiare beschrieben, vielmehr erscheint gerade in entscheidenden Zusammenhängen das schon durch die Auseinandersetzung mit den Gegnern nahegelegte iustum effici. Aber ebenso deutlich ist, daß dasselbe einen völlig neuen Inhalt erhält. Es wird mit dem consequi remissionem identifiziert. Angesichts dieser Thatsache wie der durchgängigen Begründung der Rechtfertigungsgewißheit auf das Werk Christi ist die Frage sachlich durchaus untergeordneter Natur, ob die Apologie auf den Begriff der Rechtfertigung den forensischen Sinn des Wortes anwendet. Jedenfalls darf man sich dafür nicht auf 131, 131 (bei Müller) berufen. Dagegen erscheint jene Bedeutung S. 139, 184, 185, wird aber hier in der Variata wieder beseitigt. Sachlich viel wichtiger als eine Entscheidung für oder wider die Variata hinsichtlich der zuletzt angeführten Stelle ist das andere, daß in dem vorliegenden Text der forensische Gebrauch ausdrücklich durch den Gesichtspunkt beschränkt wird, daß es sich hier um eine aliena iustitia handele, und daß eben aus diesem Grund der veränderte Text den Ausdruck beseitigt. Das heißt aber, daß in beiden Texten der Gedanke sehr nachdrücklich betont wird, auf dessen Sicherstellung eben die spätere Doktrin mit der Betonung des forensischen Sinnes es abgesehen hatte. Wenn die Apologie die Heilsgewißheit unleugbar ganz auf Christum gründet und den Sünder, welcher der Vergebung Gottes gewiß werden will, anleitet, auf nichts als auf die um Christi willen geschehene Zusage zu vertrauen, so wird nur diejenige Rechtfertigungslehre der Tendenz der Apologie gerecht, welche die Rechtfertigung allein durch ein gerechtsprechendes Gottesurteil zu stande kommen läßt, das nicht irgendwie in der Konstatierung einer sittlichen Qualität im

Menschen, und wäre es auch nur des Glaubens, seinen Realgrund hat, sondern das durchaus von sich aus den Gnadenstand des Christen begründet. Nur wird allerdings eine Rechtfertigungslehre, die in den Bahnen der Apologie bleiben will, zugleich dem anderen irgendwie gerecht werden müssen, daß für das Bekenntnis die objektive göttliche Rechtfertigung und die subjektive Vergewisserung um sie noch in keiner Weise auseinanderfällt, vielmehr das Aufgerichtetwerden der erschrockenen Gewissen gelegentlich direkt mit dem Gerechtfertigtwerden identifiziert werden kann. Dieselbe Aufgabe, die daraus sich ergiebt, drängt sich noch von einer anderen Fragestellung aus auf. Hinsichtlich des Eintritts der Rechtfertigung erklärt die Augustana: homines iustificari, cum credunt, und ebenso sieht die Apologie die Sache an. Andererseits aber darf ebensowenig die doppelte andere Erkenntnis verloren gehen, daß die Rechtfertigung durch das Evangelium geschieht, und daß der rechtfertigende Glaube selbst durch die promissio hervorgerufen wird. Wie man aber beides zu verbinden sucht, wird wieder durch die andere Frage bedingt sein, wie das Verhältnis der Rechtfertigung zu dem geschichtlichen Werke Christi näher zu bestimmen sei. Deutlich ist, daß im Sinne der Apologie beides aufs engste zusammengenommen werden muß. Das ist das Große an der reformatorischen Erkenntnis, daß die Versöhnung durch Christum zum direkten Korrelat des rechtfertigenden Glaubens wird. Wenn aber dann gelegentlich dem Glauben der Inhalt gegeben wird: Deum placatum esse, so könnte das auf eine Identifizierung der Rechtfertigung mit dem geschichtlichen Versöhnungsworte zu führen scheinen. In Wirklichkeit wäre jedoch damit die Meinung der Apologie durchaus nicht getroffen. Sie läßt ja gerade den rechtfertigenden Glauben Christum noch als propitiatorem dem Zorne Gottes entgegenstellen, und es entspricht gewiß auch der Anschauung Melanchthons in der Apologie, wenn er später im Streit mit Osiander erklärt: manifesta et horribilis impietas est dicere omnibus hominibus etiam non credentibus remissa esse peccata; tum primum hominibus remittentur peccata, cum fide statuunt sibi remitti peccata propter mediatorem (CR 8, 580). Wie dann freilich die Bedeutung des Wesens Christi an sich selbst zu bestimmen sei, darüber darf man in der Apologie keine Antwort suchen: für sie ist gerade charakteristisch, daß sie das Werk Christi nur in der Fruchtbarmachung durch den Glauben würdigt.

Auch die Apologie schließt also mit einer Reihe von Fragen. Auf den zuletzt berührten Punkt will bereits die Theologie Osianders (vgl. d. A. Bd XIV S. 501) eine Antwort geben. Das eigentlich treibende Interesse für sie ist zwar dies, einer befürchteten Veräußerlichung der Rechtfertigungslehre entgegenzutreten, daneben aber ist sie dogmengeschichtlich durch den Versuch einer bestimmten Unterscheidung zwischen dem geschichtlichen Werk Christi und der Rechtfertigung bedeutsam. Soll Christus wirklich unser mediator sein, so muß er es sowohl in Bezug auf Gott als auch in Bezug auf die Menschen sein. Mit Gott hat Christus als mediator in der geschichtlichen redemptio gehandelt, durch welche er uns von den ewigen Strafen der Sünde erlöst und für uns Vergebung der Sünden erworben hat. Mit dieser Vergebung ist aber keineswegs schon unsere Rechtfertigung gegeben. Soll es vielmehr zu dieser kommen, so muß Christus als mediator auch mit uns handeln. Die redemptio konnte in der Vergangenheit geschehen, gleichwie etwa auch jemand schon vor seiner Geburt aus Sklaverei losgekauft sein kann. Die wirkliche Gerechtmachung muß dagegen notwendig in das Leben des Christen selbst hineinfallen, und zu ihr kommt es nun so, daß in dem äußeren Wort als einem Vehikel das innere Wort, Christus in seiner göttlichen Natur, zu uns kommt und in uns Wohnung macht: diese Einwohnung Christi, nach seiner göttlichen Natur, ist unsere Gerechtigkeit. Man begreift, daß dieser Theologie der Vorwurf des Katholicismus gemacht werden konnte. Ausdrücklich wird erklärt: glacie frigidiora docent nos tantum propter remissionem peccatorum reputari iustos et non etiam propter iustitiam Christi per fidem in nobis habitantis. Die Rechtfertigung wird als Gerechtmachung beschrieben, und die Einwohnung der Gerechtigkeit Christi kann an die gratia infusa der katholischen Theologie erinnern. Und doch ist über die evangelische Tendenz Osianders ein Zweifel nicht möglich. Von irgendwelcher Begründung der Rechtfertigung auf menschliches Verdienst weiß er nichts, und insoweit lehrt er in dem entscheidenden Punkte auch positiv reformatorisch, als Christus auch in dem Akt der Rechtfertigung als mediator gedacht werden soll. Im übrigen entscheidet für das Verständnis Osianders die Frage, ob es lediglich als eine Inkonsequenz zu gelten hat, wenn auch er noch von einer Zurechnung der Gerechtigkeit Christi spricht. Das aber hängt wieder von der anderen Frage ab, ob für Osiander die Einwohnung Christi selbst oder die durch sie hervorgerufene

innere Wirkung der eigentliche Grund der Rechtfertigung ist. Nun betont Osiander offenbar nachdrücklich, daß es durch Christus in uns zu einer wirklichen Erneuerung kommt. Aber an entscheidender Stelle wird das Urteil, daß die Sünde in dem Christen doch eben nur als „ein unreines Tröpflein gegen ein ganz reines Meer" sei, sofort durch den anderen Satz ergänzt: „und Gott will es um der Gerechtigkeit Christi willen, die in uns ist, nicht sehen" Wohl aber macht sogleich die Theologie Osianders in der Reformationszeit eindringlich deutlich, wie notwendig jede vermeintliche Vertiefung der äußerlichen Zurechnung der Gerechtigkeit Christi im Rechtfertigungsakt das eigentliche Interesse der Reformation verdirbt. Thatsächlich kehren, wenn auch in anderer Gestalt, auch Osiander gegenüber die beiden Bedenken wieder, welche die Apologie der katholischen Lehrweise gegenüber erhoben hatte. Zwar hier soll gewiß nicht Christus „begraben" werden, aber das geschichtliche Werk Christi tritt thatsächlich zurück. Osiander kann sich für seine Betonung des Christus in uns auf Luther berufen. Aber er übersieht, daß für Luther doch der Christus in uns nur darum Grund der Heilsgewißheit sein kann, weil er zugleich der Christus für uns ist. Wenn dagegen Osiander unsere Rechtfertigung auf die Einwohnung der göttlichen Natur Christi in uns begründet, welche Bedeutung hat es dann zuletzt noch, wenn auch er betonen will, daß Christus durch sein ganzes Heilswerk die vollkommene Gerechtigkeit uns erworben hat? Eine wirkliche Verbindung zwischen dem geschichtlichen Werk Christi und der Rechtfertigung wird nur dadurch hergestellt, daß das äußere Wort, in welchem Christus mit seiner göttlichen Natur zu uns kommt, vor allem Christi Person und Werk zu seinem Inhalt hat. Aber warum das so sein muß, wird wieder nicht deutlich. Und wenn an das geschichtliche Werk Christi die Vergebung der Sünden geknüpft wird, was ist eine Vergebung der Sünden, die noch keine Gerechtigkeit im Gefolge hat? Indem die Vergebung der Sünden aus ihrer zentralen Stellung verdrängt wird, droht wieder — das ist das andere Bedenken — für das erschrockene Gewissen ein gewisser Trost unmöglich zu werden; denn mag auch die Einwohnung Christi selbst und nicht ihre Früchte der Realgrund der Rechtfertigung sein sollen, so werden doch notwendig die letzteren zum Erkenntnisgrund der Rechtfertigung: Woran anders als an ihren Kriterien kann der Christ der Einwohnung Christi wirklich gewiß werden?

Mit Recht hat daher die F. C. diese Lehrweise abgelehnt und mit gleichzeitiger Abweisung des Stancarus erklärt, **quod iustitia nostra in tota ipsius persona consistat, quippe qui est Deus et homo in sola sua tota et perfectissima oboedientia est nostra iustitia** (622, 55 bei Müller). Noch spürt man den unmittelbaren Pulsschlag der Reformation an der Energie, mit welcher für die Begründung der Heilsgewißheit jede Reflexion auf menschliches Thun ausgeschlossen wird. Auch der Glaube selbst soll nicht irgendwie als eine menschlicherseits zu leistende Bedingung in Betracht kommen. Zwar existiert er nicht ohne vorangegangene Buße und nachfolgenden Glauben, er rechtfertigt aber allein um des von ihm ergriffenen Objektes willen. Dem entspricht, daß für die lehrhafte Ausprägung zwischen **regeneratio** und **iustificatio** bestimmt unterschieden und die **iustificatio** in forensischem Sinne gedeutet wird. Zwischen ihr und dem geschichtlichen Werk Christi wird aber dadurch eine Verbindung hergestellt, daß es in der Rechtfertigung zu einer Imputation der Gerechtigkeit Christi kommt, welche die Vergebung der Sünden zur Folge hat. Nun mag man unter anderen Gesichtspunkten beklagen, daß nicht gleichzeitig dasjenige Interesse, welches in der ursprünglichen Gleichsetzung von **regeneratio** und **iustificatio** sicher gestellt werden sollte, weiter ausgebaut wurde, wie denn jedenfalls die spätere Vorordnung der **regeneratio** vor die **iustificatio** in der alten Dogmatik verschiedenen schweren Bedenken unterliegt. Eine geschichtliche Betrachtungsweise muß aber anerkennen, daß der F. C. lediglich die Aufgabe zugefallen war, die Rechtfertigungslehre so zu gestalten, daß nicht irgend etwas in uns, sondern allein das geschichtliche Heilswerk Christi als Realgrund der Rechtfertigung erscheine. Unter diesem Gesichtspunkt muß es aber bei der begrifflichen Unterscheidung von **regeneratio** und **iustificatio** lediglich sein Bewenden haben. Will man etwas vermissen, so wäre es viel eher dies, daß die reformatorische Erkenntnis von dem Zusammenhang zwischen Evangelium und Glauben, wonach der Glaube als Vertrauen auf das Evangelium durch dieses selbst hervorgerufen wird, zwar in der F. C. keineswegs preisgegeben ist, wohl aber auch nicht weiter fruchtbar gemacht wird. Auch das will freilich aus der geschichtlichen Situation verstanden sein, für welche nur die Frage unmittelbar zur Verhandlung stand, in welchem Sinne der Glaube zur Rechtfertigung erfordert werde. Aber allerdings konnte bereits diese Fragestellung selbst Veranlassung geben, in eine Lehrweise einzubiegen, welche in dem Glauben eine vor der Rechtfertigung von dem Menschen zu erfüllende Bedingung

sehen wollte. Eben dahin konnte die Entwickelung von einem anderen Gesichtspunkte aus drängen. Entsprechend dem, daß die F. C. von einer besonderen Zurechnung der Gerechtigkeit Christi im Rechtfertigungsakt weiß, spricht sie auch von einer Aneignung dieser Gerechtigkeit durch den Glauben in einem doppelten Sinne: er eignet sie sich an, und sie wird ihm angeeignet. Dabei hat aber das Bekenntnis noch nicht das Bedürfnis, zwischen dem Glauben, welcher die Erlösung erst ergreift, und dem Glauben, welcher die Gerechtigkeit bereits besitzt, zu unterscheiden. Vielmehr erscheint auch als Inhalt des rechtfertigenden Glaubens noch ganz in der früheren Weise, quod remissionem peccatorum habeamus (612, 11).

Die spätere Dogmatik dagegen unterscheidet nicht bloß bestimmt zwischen der Aneignung der Gerechtigkeit Christi, welche der Glaube vollzieht, und der Aneignung, die von Gott vollzogen wird (Baier), sondern macht auch im Glauben selbst Unterschiede, so daß etwa Quenstedt die Gewißheit des Glaubens vor der Rechtfertigung, in der Rechtfertigung und nach der Rechtfertigung unterscheidet. Dabei wird aber die grundsätzliche Gleichheit des Glaubens noch festgehalten und ausdrücklich betont, daß auch der rechtfertigende Glaube bereits fiducia specialis misericordiae Dei sei. Das ist Quenstedt möglich, weil er doch nicht bloß die der Rechtfertigung voraufgehende Darbietung des Heilsgutes, sondern auch die Rechtfertigung selbst durch das Evangelium geschehen läßt und andererseits ebenso grundsätzlich festhält, daß der Glaube wie Organ für die Aufnahme des Evangeliums so zugleich seine Wirkung ist: habet fides duplicem ad evangelium respectum 1. effectus, 2. organi. Dagegen könnte allerdings die letzte Konsequenz des forensischen Rechtfertigungsbegriffes zu fordern scheinen, den Rechtfertigungsvorgang ausschließlich ins forum Dei zu verlegen und durch das Evangelium höchstens die Insinuation des Rechtfertigungsurteiles vermitteln zu lassen. Soweit das geschieht, kommt die Entwickelung in einem gewissen Sinne wieder an ihrem Ausgangspunkt an. Im Interesse der Heilsgewißheit hatte die Reformation den Christen angeleitet, von sich weg und allein auf Christum beziehungsweise die promissio zu blicken, um in dem durch die promissio selbst hervorgerufenen Glauben die Heilsgewißheit zu erleben. Indem jetzt dagegen in scheinbar konsequenter Ausbildung des objektiven Interesses der Rechtfertigungsvorgang als ein rein transscendenter gedacht wird, für welchen der Glaube nur die notwendige Voraussetzung bildet, entsteht aufs neue die Frage, wie es denn nun zu einer Gewißheit um die Rechtfertigung und den Heilsstand komme. Mehr noch als in der dogmatischen Litteratur tritt in der asketischen ans Licht, wie einerseits wirkliches Heilsinteresse in jener letzten Konsequenz Befriedigung suchen kann, andererseits aber die ernstlichsten praktischen und theoretischen Schwierigkeiten sich erheben.

Es muß ausreichen, dafür auf die bei der Litteraturangabe bezeichnete Schrift von Burk hinzuweisen, die freilich ja bereits unter dem Einfluß des Württemberger Pietismus steht. Dieses in seiner Art sehr bedeutsame und vor allem unter seelsorgerlichem Gesichtspunkt fruchtbare Werk ist direkt an der scharfen Unterscheidung von Rechtfertigung und Versicherung orientiert. Die Rechtfertigung wird zu einem rein transscendenten Akt, und Burk ist das gerade praktisch sehr wichtig. Nun ist die Rechtfertigung, wie es scheint, erst allen Schwankungen des inneren Lebens ganz entzogen; und vor allem scheint jetzt möglich zu sein, auch solchen zurecht zu helfen, welche eine Gewißheit der Rechtfertigung noch nicht zu erreichen vermögen, obwohl sie innerlich zu Gott recht stehen. Unleugbar kann man den Eindruck haben, daß hier wertvolle Gedanken Luthers wieder aufleben. Die Frage kann nur sein, ob es nun Burk wirklich gelingt, einen Weg zur Vergewisserung nachzuweisen. Mußte diese konsequenterweise sich doch auf die im Himmel geschehene Rechtfertigung beziehen, so könnte eine direkte Vergewisserung um einen solchen Vorgang offenbar nur durch ein ganz unvermittelt auftretendes Geisteszeugnis gewonnen werden. Burk ist nüchtern genug, eine solche Möglichkeit nur ausnahmsweise ins Auge zu fassen. Zu den wertvollsten Partien seines Buches gehört vielmehr der Nachdruck, mit welchem er den suchenden Christen auf Christum allein und das Wort allein zu weisen versucht. Zu einer wirklichen Vermittelung dieser Gedankenreihe mit der ersten kommt es aber nicht und konnte es nicht kommen. Vielmehr ist es nur ganz konsequent, wenn bei Burk doch die Anweisung eine große Rolle spielt, des Glaubens und des Heilsstandes aus seinen Kriterien gewiß zu werden.

Freilich war darin die alte Dogmatik vorangegangen und beide können sich mit gewissem Recht auf Luther berufen, insofern dieser, wie vorhin angedeutet, ebenfalls gelegentlich zu einer Selbstprüfung aus den Kriterien des Glaubens anleitet. Seine eigentliche Heimat aber hat ein derartiges Verfahren in der reformierten Theorie. Insoweit

besteht ja zwischen der reformierten und lutherischen Anschauung Übereinstimmung, als man auch dort die Rechtfertigung allein durch den Glauben an Christum zu stande kommen läßt. Innerhalb des Gemeinsamen ergeben sich aber bedeutsame Nuancierungen, welche besonders durch das verschiedene Verständnis der Erwählung veranlaßt sind. Offenbar ist die unreflektierte lutherische Art im Blick auf die Verheißung und Christum Heilsgewißheit zu suchen, nur unter Voraussetzung der Universalität dieses Heilswerkes und der Verheißung möglich. Für die genuin reformierte Anschauung gelten beide aber nur den Erwählten. Die Heilsgewißheit muß daher konsequenterweise zu einer Gewißheit um die Wahl werden; darüber aber, ob der einzelne Gegenstand göttlicher Wahl ist, läßt sich aus dem Wort freilich nichts entnehmen. Wo man daher nicht eine unmittelbare Vergewisserung um die Wahl durch den heiligen Geist zu behaupten wagt, bleibt nur die Anweisung übrig, aus den Werken des Glaubens und damit des Heilsstandes sich zu vergewissern. Hatte diese Methode aber im Sinne eines ergänzenden Verfahrens auch bereits unter der Orthodoxie in der lutherischen Praxis Eingang gefunden, so wurde vollends auch in ihrer Mitte durch den Pietismus die Selbstbeobachtung entscheidend. Es handelte sich dabei lediglich um eine Konsequenz aus dem anderen, daß für die Begründung des Heilsstandes selbst die objektiven Instanzen zurückgeschoben wurden, und aller Nachdruck auf die inneren Vorgänge der Wiedergeburt und Bekehrung fiel. Immerhin blieb die Kontinuität mit der bisherigen kirchlichen Entwickelung dadurch gewahrt, daß diese Vorgänge als im strengen Sinne supranatural gewirkte verstanden wurden. In dem Maß dagegen, als auch das Verständnis für diesen supranaturalen Charakter schwand, befand man sich auf dem Boden des Rationalismus. Hier weiß man nur noch von einer Besserung des Lebens und aus der Rechtfertigungsgewißheit wird die sichere, selbstzufriedene Zuversicht, daß Gott dem ehrlichen Streben des redlichen Mannes noch übrig bleibende Unvollkommenheit nachsehen werde.

Insofern hat Schleiermacher auch in unserem Lehrstück zur Überwindung des Rationalismus beigetragen, als der religiöse Charakter der Rechtfertigung wieder mehr zur Geltung kommt. Im übrigen aber mußte auch in diesem Punkte sich geltend machen, daß Schleiermacher durch seinen Ausgangspunkt konsequenterweise überhaupt in der Beschreibung von Bewußtseinszuständen festgehalten wird. Die Rechtfertigung wird der Bekehrung koordiniert: Das Aufgenommenwerden in die Lebensgemeinschaft mit Christo soll als veränderte Lebensform Bekehrung sein, als verändertes Verhältnis des Menschen zu Gott seine Rechtfertigung. Soweit Schleiermacher aber dann doch über die subjektive Seite hinausstrebt und auch ein objektives Verhalten Gottes den Menschen gegenüber zu lehren versucht, will er doch nur einen allgemeinen göttlichen Rechtfertigungsakt in Bezug auf die Erlösung annehmen, welcher sich zeitlicherweise allmählich realisiert. Zu einem wirklichen, neuen Verständnis der Rechtfertigungslehre der Kirche ist es erst von der neuen Erweckung aus gekommen. Die Gewißheit der Seligkeit, welche man wieder suchte, fand man wieder nur in Christo und seiner Gerechtigkeit und wuchs so in eigenster Erfahrung, ohne es zunächst selbst auch nur zu wissen, in das Verständnis der lutherischen Rechtfertigungslehre hinein. Innerhalb der Theorie aber wirkten neben den von daher ausgehenden Einflüssen die beiden bei Schleiermacher angedeuteten Momente entscheidend nach. Während bei einer Reihe von Theologen der objektive Rechtfertigungsvorgang in einen subjektiven Bewußtseinsvorgang sich auflöste, versuchten andere in mannigfachster Nuancierung durch stärkere Betonung der ethischen Seite eine Weiterbildung der Rechtfertigungslehre zu erreichen. Hengstenberg wollte gegen Ende seines Lebens durch Unterscheidung von Stufen der Rechtfertigung helfen; Beck läßt durch die Rechtfertigung einen in Christo vermittelten Lebenszustand eintreten, indem einesteils alle früheren Sünden getilgt sind, anderenteils eine neue sittliche Rechtbeschaffenheit angeregt ist, die sich in einem entsprechenden Verhalten als Gerechtigkeit des Lebenswandels zu äußern hat; Martensen endlich glaubt im Sinne vieler die rechtfertigende Kraft des Glaubens daraus erklären zu müssen, daß Gottes Gnade schon in dem Samenkorn die künftige Frucht der Seligkeit und in dem reinen Willen schon das realisierte Ideal der Freiheit sieht. Unter den praktischen Richtungen der Gegenwart aber kehrt in der sogenannten Heiligungsbewegung die Gefahr wieder, welche schon dem Pietismus und in anderer Weise dem Methodismus drohte, daß über der Betonung der Heiligung die Rechtfertigung verdunkelt, dadurch aber die Heiligung selbst zuletzt notwendig veräußerlicht und gefährdet wird. Mit Recht betont man, daß der im Glauben ergriffene Christus auch unsere Heiligung sein müsse. Soweit man aber bei jener Bewegung überhaupt von einer gemeinsamen Anschauung reden darf, kommt der Christus für uns nicht ausreichend zu seinem Recht.

Dem gegenüber vertritt die sogenannte Bornholmer Bewegung (vgl. d. A. Bd III S. 326) insofern an dem entscheidenden Punkte das reformatorische Interesse, als die Heilsgewißheit mit allem Nachdruck allein auf das geschichtliche Heilswerk Christi begründet werden soll. Man glaubt aber um deswillen die Rechtfertigung mit jenem geschichtlichen Werk identifizieren zu müssen. Von den konsequenten Vertretern jedenfalls wird eine Rechtfertigung der Welt in Christo gelehrt, und aus dem Glauben wird ein bloßes Sich-Bewußtwerden dessen, was man in Christo bereits hat. Innerhalb der theologischen Wissenschaft aber hat besonders Ritschl eine Kombination der Rechtfertigung mit dem geschichtlichen Werk Christi vollzogen. In Christo kommt es insofern zu einer Rechtfertigung der Gemeinde, als Gott zunächst der mit Christo zusammengehörenden Gemeinde als solcher die Stellung, in welcher Christus ihm gegenüber sich behauptet hat, anrechnet und um ihretwillen die Gemeinde zur Gemeinschaft mit sich zuläßt. Auf den einzelnen bezieht sich aber die Rechtfertigung unter der Voraussetzung, daß er durch den Glauben an das Evangelium in die Gemeinde sich einreiht. Die Rechtfertigung erfolgt nämlich von vornherein unter der Bedingung des Glaubens; m. a. W. sie wird überall da wirksam, wo sie als Versöhnung den Glauben hervorruft, in welchem der Mensch das Mißtrauen gegen Gott, in dem er von Gott getrennt war, fahren läßt und auf Gott sein Vertrauen richtet. Rechtfertigung und Versöhnung haben also denselben Inhalt, nur daß im Begriff der Versöhnung die Rechtfertigung als erfolgreiche gedacht wird. Nun hat dieses ganze Verständnis der Rechtfertigung nicht ohne Grund mannigfachen Widerspruch hervorgerufen. Die unzureichende Beschreibung der Leistung Christi, welche auch den Glaubensbegriff gefährdet, die Verschiebung der Begriffe der Versöhnung und Rechtfertigung, die Ablehnung einer individuellen Rechtfertigung — das alles sind Punkte, welche starkes Bedenken erregen müssen. Anzuerkennen dagegen ist die Energie, mit welcher der synthetische und nicht analytische Charakter des Rechtfertigungsurteils betont wird, und auch die Bedeutung, welche der Gemeinde für die Begründung und den Bestand des Christenstandes zukommt, darf nicht in Vergessenheit geraten. Bleibende Bedeutung aber hat die ganze Konstruktion durch die mannigfachen Anregungen, die von ihr ausgegangen sind und die eine Reihe von Problemen aufs neue zum Bewußtsein gebracht haben, welche besonders auf das Verhältnis der Rechtfertigung zum geschichtlichen Werk Christi wie andererseits zum Glauben sich beziehen. Ähnliches gilt von den Aufstellungen Dorners, und auch in ihrem sachlichen Interesse berühren sie sich mannigfach mit der Konstruktion Ritschls, nur daß sie bestimmt die Kontinuität der kirchlichen Entwickelung festhalten. Charakteristisch für Dorner ist der Nachdruck, mit welchem die geschichtliche Versöhnungsthat wirklich als Grundlage des gegenwärtigen Christenstandes zu ihrem Recht kommen soll, und die daraus gezogene Folgerung, daß der Glaube lediglich als *ὄργανον ληπτικόν* einer a parte Dei schon vollzogenen Vergebung verstanden werden müsse. Dabei hatte Dorner in dem oben angegebenen Kieler Vortrage allerdings sich so ausgesprochen, daß als letzte Konsequenz eine einfache Identifikation der Rechtfertigung mit der Versöhnung sich könnte zu ergeben scheinen. Dorner weist in seiner Glaubenslehre selbst darauf hin, wie dort die Ausdrücke Rechtfertigung und Versöhnung gelegentlich promiscue gebraucht würden und sucht dagegen in diesem Werk sie schärfer gegeneinander abzugrenzen. In dem geschichtlichen Werk Christi ist es zu einer Versöhnung der Welt gekommen, die notwendig auch für den einzelnen Vergebung in sich schließt. Zu einem wirklichen Besitz und Genuß der göttlichen Vergebung kommt es indes erst im Akt der Rechtfertigung, welcher als Fortsetzung des göttlichen Versöhnungswillens zu verstehen ist. — Endlich mag noch darauf hingewiesen sein, daß die Betonung der zentralen Bedeutung der Rechtfertigung und die nachdrückliche Begründung der Rechtfertigung und Rechtfertigungsgewißheit auf das geschichtliche Werk Christi zu den am meisten charakteristischen Eigentümlichkeiten der Cremerschen Theologie gehört.

III. 1. Eine zusammenhängende Darstellung des ganzen Lehrstückes kann schließlich nur noch so versucht werden, daß das treibende Interesse scharf herausgestellt und die Punkte, auf welche es ankommt, möglichst deutlich bezeichnet werden. Um was es sich handelt, ist zuletzt die Frage nach der Begründung der Gottesgemeinschaft und die Gewißheit um sie bei dem einzelnen. Beides läßt sich nicht trennen. Wo verstanden wird, daß das Christentum gegenwärtige, persönliche Gottesgemeinschaft ist, da liegt darin notwendig grundsätzlich auch eingeschlossen, daß ein solches Gemeinschaftsverhältnis nur mit Bewußtsein durchlebt werden kann. Auf die Auffassungen über die Begründung der Gottesgemeinschaft ist das daher die Probe, ob sie wirklich dem Christen eine Gewißheit um sie ermöglichen. Nun giebt es schließlich nur die Alternative: entweder muß die

Initiative zu unserer Gottesgemeinschaft ganz von Gott oder ganz von uns ausgehen. Wo aber immer die Frage nach der Gemeinschaft mit Gott bei einem Menschen erwacht, da wird das zunächst immer in dem Sinne geschehen, daß der Mensch sich selbst fromm machen und so in Gottes Gemeinschaft hineinarbeiten möchte. Jene Frage erwacht eben an dem schmerzlichen Bewußtsein der Getrenntheit von Gott in der Sünde; weiß nun der Mensch sich für diese verantwortlich, so ist es durchaus naturgemäß, daß er auch von sich aus seine Gerechtigkeit vor Gott begründen will. Alle derartigen Versuche vermögen jedoch um ihrer bleibenden Unvollkommenheit willen den Menschen nicht über innere Unsicherheit hinauszuführen. Das hat aber objektiven Grund: Der heilige Gott kann nur von sich aus die Menschen zur Gemeinschaft mit sich zulassen. Um deswillen ist es schon eine höhere Stufe des Verständnisses, wenn die katholische Anschauung die Initiative in dem ganzen Rechtfertigungsprozeß bestimmt Gott zuweisen will und die schließliche Rechtfertigung selbst durch eine von Gott ausgehende Gerechtmachung begründet werden läßt, welche, in rechter Vorbereitung erlangt und in entsprechender Selbstthätigkeit fruchtbar gemacht, dem Menschen das ewige Leben verbürgt. In Wirklichkeit aber handelt es sich hier doch um eine Vermittelung, welche recht lebendig zum Bewußtsein bringen kann, wie jeder Versuch, hier zu vermitteln, den Menschen doch wieder thatsächlich auf sein Selbstthun weist und in die innere Unsicherheit hinausstößt. Zu einer wirklichen Gewißheit um den Gnadenstand kann es nur da kommen, wo verstanden wird, daß dieser ganz auf göttlicher Selbstdarbietung ruht, und dem Menschen nur übrig bleibt, im Glauben auf diese Selbstdarbietung einzugehen oder vielmehr von ihr das Vertrauen auf sie sich abgewinnen zu lassen. Diese Selbstdarbietung aber hat Gott in dem geschichtlichen Werk Christi vollzogen, in welchem er durch Beschaffung einer Sühne für die Sünde die Welt mit sich selbst versöhnte. Insofern ruht unsere Heilsgewißheit zuletzt ganz auf einer **iustitia extra nos posita**: Die Gerechtigkeit, welche durch Christi Eintreten für uns geschaffen ist, ist ihr Realgrund, oder auch: Er selbst ist unsere Gerechtigkeit, wie er auf Grund seines Leidens und Sterbens gegenwärtig uns vor Gott vertritt. Insofern aber jenes geschichtliche Werk Christi uns nur im Wort und den ins Wort gefaßten Sakramenten erreicht, bildet Wort und Sakrament die Grundlage der Heilsgewißheit. Diese Sätze werden hernach noch einer gewissen Ergänzung und Sicherstellung bedürfen. Sie bezeichnen aber das zentrale Interesse, das nicht preisgegeben werden darf; und nur die diejenige Gestaltung der Rechtfertigungslehre kann für entsprechend gelten, welche dieses Interesse befriedigt.

2. a) Dann aber ist zunächst deutlich, daß und in welchem Sinn die Rechtfertigung als ein forensischer Akt verstanden werden muß. Kann nur von Gott aus unsere Gottesgemeinschaft begründet werden, und muß andererseits ebenso um der Art dieses Gemeinschaftsverhältnisses als eines persönlichen willen wie um der Thatsache bleibender Unvollkommenheit auch im Gerechtfertigten willen der Gedanke einer magischen inneren Umschaffung des Menschen ausgeschlossen bleiben, so kann die rechtfertigende That Gottes, welche den Christenstand begründet, nur in der Form eines gnädigen Urteils Gottes gedacht werden, das nicht analytischer, sondern synthetischer Natur ist. M. a. W.: gleichwie die Rechtfertigungsthat Gottes nicht in erster Linie auf Herstellung einer neuen sittlichen Qualität im Menschen, sondern auf Begründung eines neuen Verhältnisses Gott gegenüber es abgesehen hat, so darf sie auch nicht irgendwie als Konstatierung einer im Menschen vorhandenen ethischen Qualität verstanden werden, sondern muß ganz als gnädige Willensentscheidung Gottes gedeutet werden, welche über den Sünder ergeht und ihn in und mit der Vergebung der Sünden gerechtspricht und eben damit in die Gemeinschaft mit sich aufnimmt. Selbst der Glaube, ohne den es allerdings Rechtfertigung nicht geben kann, darf nicht irgendwie als verdienstliche Leistung zum Realgrund der Rechtfertigung gemacht werden, und ebenso darf die Fortdauer des Rechtfertigungsstandes nicht etwa auf das Lebenswerk des Christen als einer Ergänzung der Rechtfertigungsthat Gottes mitbegründet werden. Vielmehr ruht der Christenstand von Anfang bis Ende allein auf dem gnädigen Urteil Gottes, so daß auch bleibender Unvollkommenheit gegenüber es nur darauf ankommen kann, dieses Urteil im Glauben zu bejahen. Nur darüber kann man zweifelhaft sein, ob terminologisch angesehen das Verhalten Gottes der Sünde des Gerechtfertigten gegenüber nur unter dem Titel der täglichen Sündenvergebung gedeutet oder mit der älteren Dogmatik als **iustificatio continuata** verstanden werden soll. Bei der ersteren Ausdrucksweise kommt offenbar der grundlegliche Charakter der ursprünglichen Rechtfertigungsthat Gottes am schärfsten zum Ausdruck, aber man kann zweifeln, ob der gläubige Christ darauf verzichten kann, die tägliche Sündenvergebung zugleich positiv als

stets wiederholte Neubegründung seines Verhältnisses zu Gott zu denken. Jedenfalls aber darf durch die Übernahme des Begriffes einer stets erneuten Rechtfertigung nicht der Schein entstehen, als setze sich der Christenstand aus immer neuen Ansätzen zusammen. Vielmehr wird durch die grundlegliche Rechtfertigungsthat Gottes ein zusammenhängender Gnadenstand begründet.

b) Wird aber die Kontinuität dieses Gnadenstandes nach 1. durch das geschichtliche Werk Christi verbürgt, nach a aber durch das gnädige Rechtfertigungsurteil begründet und getragen, so ergiebt sich ohne weiteres, daß unter allen Umständen die Rechtfertigung und das geschichtliche Werk Christi aufs engste verbunden gedacht werden müssen. Die Grenzen aber, in welchen diese Verbindung gesucht werden muß, werden durch die beiden folgenden Sätze bezeichnet: Einerseits darf die Rechtfertigung nicht mit dem geschichtlichen Werk Christi identifiziert werden; der biblische Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Glaube käme dabei nicht zu seinem Recht und die Realität eines wirklichen Wechselverkehrs zwischen Gott und Menschen ginge verloren. Andererseits aber wäre es ein Rückfall in die katholische Betrachtungsweise, wenn man in dem geschichtlichen Werk Christi nur den allgemeinen Möglichkeitsgrund der Rechtfertigung finden wollte; offenbar würde der letzte entscheidende Grund für die rechtfertigende That Gottes dann doch irgendwie in dem Menschen selbst gesucht werden müssen. Ein Ausgleich zwischen den scheinbar auseinandergehenden Interessen kann — unter Durchführung der bereits bei der biblischen Darstellung angedeuteten Kombination — nur so gefunden werden, daß die Rechtfertigung als wirksame Durchführung der in dem geschichtlichen Werk Christi vollzogenen Selbstdarbietung Gottes verstanden wird. Paulus sieht ja auch die Sache nicht etwa so an, daß durch die Versöhnung in Christo die Aufforderung *καταλλάγητε τῷ θεῷ* überflüssig würde; vielmehr sieht er in dem Wort von der Versöhnung die notwendige Auswirkung der Versöhnung. Umgekehrt denkt er im Evangelium die Gerechtigkeit enthüllt und wirksam. Eine Kombination beider Gedankenlinien führt notwendig auf die Anschauung, daß die geschichtliche Selbstdarbietung Gottes im Werke Christi in dem Wort von dieser ihre Fortsetzung hat und den einzelnen erreicht. Die Sache steht also nicht etwa so, daß Gott zwar in seiner geschichtlichen Offenbarung den Zugang zu sich wieder eröffnet hätte, der Mensch nun aber immerhin im Vertrauen auf jene Gottesthat sich selbst zu Gott hindurcharbeiten müßte; vielmehr erreicht jene Selbsterschließung Gottes im Wort wirksam den einzelnen, und wo immer durch die gnädige Darbietung Gottes der Mensch das Vertrauen auf jene sich abgewinnen läßt, da wird es zum Rechtfertigungsurteil über den Menschen, das objektiv und subjektiv den Rechtfertigungsstand begründet.

c) Eben zu dieser Lösung drängt die andere Frage, welche Stellung und Bedeutung dem Glauben im Rechtfertigungsakt zukomme. Daß allein der Glaube als rechtfertigend in Betracht kommen kann, ist aus 1. ohne weiteres deutlich; ebenso wurde dort bereits ausgesprochen, daß die rechtfertigende Kraft des Glaubens nicht etwa in seiner ethischen Qualität gefunden werden dürfe. Beruht unsere Gottesgemeinschaft allein auf Christi Heilswerk und der durch sie beschafften Gerechtigkeit, so kann der Glaube lediglich als *ὄργανον ληπτικόν* in Betracht kommen und nur um des von ihm ergriffenen Objektes willen rechtfertigen. Die eigentliche Schwierigkeit setzt erst bei der Frage ein, wie dieses Verständnis des Glaubens, das unter allen Umständen festgehalten sein will, mit dem anderen Satze, der ebenso nachdrücklich herausgehoben werden muß, zusammen bestehen könne, daß nur da, wo Glaube ist, Rechtfertigung ist. Führt der letztere Satz nicht doch notwendig wieder darauf, daß der Glaube irgendwie als eine menschlicherseits zu leistende Bedingung der Rechtfertigung erscheint? In der That wäre diese Konsequenz unvermeidlich, wenn die Sache so gedacht werden müßte, daß der Mensch zunächst — immerhin unter der Einwirkung des Wortes — den Glauben an Christum in sich hervorriefe, und dann Gott auf Grund einer Konstatierung dieses Glaubens im Sinne einer erfüllten Leistung das Rechtfertigungsurteil vollzöge. Das Wahrheitsmoment in einer solchen Anschauung wäre dies, daß in der That der Glaube im strengen Sinne ein opponere Christum irae Dei ist und eben um deswillen durch ihn die Rechtfertigung zu stande kommt. Offenbar aber weisen gerade auch diese Sätze für die Ausbildung der Rechtfertigungslehre in Wirklichkeit in eine solche Lehrweise, welche nicht irgendwie den Glauben als Realgrund der Rechtfertigung erscheinen läßt. Müßte dagegen aus ihnen die oben angedeutete Konsequenz gezogen werden, dann hieße das nichts geringeres, als daß das ursprüngliche Interesse der reformatorischen Lehre doch wieder preisgegeben würde; denn nun wäre der Christ doch wieder darauf angewiesen, durch Reflexion auf sich selbst, wenn auch nur auf Vorhandensein des Glaubens in sich, seine Heilsgewißheit festzustellen. Grund-

sätzlich dagegen angesehen wäre für eine einfache Begründung der Gewißheit auf Christum und das von ihm zeugende Wort kein Raum mehr. Man mache sich nur klar, daß ein derartiges Rechtfertigungsurteil Gottes, welches auf Konstatierung des beim Menschen vorhandenen Glaubens hinauskäme, nicht mehr durchs Evangelium vermittelt gedacht werden könnte, und erst recht dann eine Insinuation dieses Rechtfertigungsurteils durchs Evangelium nicht vorstellbar wäre. Denn das Wort, mag es auch als sakramentales Wort oder als Absolution an den einzelnen ganz speziell sich wenden, vermag doch nie das Vorhandensein einer Qualifikation zur Rechtfertigung im Menschen festzustellen, sondern bleibt lediglich immer wirksame Darbietung der allgemeinen Verheißung. Glaubt man daher wirklich die Realität des Rechtfertigungsvorganges nur festhalten zu können, wenn man ihn als Konstatierung vorhandenen Glaubens deutet, dann darf man sich nicht darüber täuschen, daß nun eine Vergewisserung um ein solches Rechtfertigungsurteil entweder auf dem Wege eines ganz unvermittelten Geisteszeugnisses gesucht werden muß, oder nur durch Reflexion auf die Kriterien des Glaubens gewonnen werden kann. Die reformatorische Weise dagegen, welche eben in dem aus der promissio selbst entstehenden Vertrauen auf diese die Heilsgewißheit erleben läßt, weist notwendig in die andere Linie, die Rechtfertigung durch das Evangelium vermitteln zu lassen, so daß das Verheißungswort eben da, wo es bei dem Menschen entsprechende Aufnahme hervorzurufen vermag, selbst zum Rechtfertigungsurteil wird. Dabei kommt durchaus zu seinem Recht, daß nur da, wo Glaube ist, Rechtfertigung ist, und daß der Glaube nur um deswillen rechtfertigt, weil er Christum vor Gott geltend zu machen vermag: Christus ist ja der zentrale Inhalt des Worts und er ist es, der im Worte ergriffen wird. Ebenso bleibt durchaus bestehen, daß die Rechtfertigung selbst in der That in foro Dei und nicht in corde hominis geschieht: m. a. W. es handelt sich in ihr um eine That Gottes in strengem Sinne und nicht etwa nur um einen Bewußtseinsvorgang im Menschen. Es wird nur damit ernst gemacht, daß alles Handeln Gottes notwendig auf Begründung einer gegenwärtigen Gemeinschaft mit ihm abzielen muß. Zu einer solchen käme es aber durch einen rein transcendenten Vorgang offenbar noch keineswegs. Wo dagegen die Rechtfertigung durchs Evangelium sich vermittelt, da heißt das, daß dieses Wort mit Recht Vertrauen für sich und auf sich fordert: Wo der Mensch im Vertrauen jenes Wort bejaht, da hat er, was er glaubt: Rechtfertigung und Gemeinschaftsstand mit Gott ist objektiv wie subjektiv Wirklichkeit. Anschaulich kann man sich das alles am einfachsten an dem Absolutionsvorgang machen. Die Absolution ist nicht Konstatierung eines im Menschen vorhandenen Glaubens, sie ist auch nicht unwirksame Ankündigung einer an Bedingungen geknüpften Vergebung, sie bringt ebensowenig allen, welche sie hören, ohne Rücksicht auf ihren Glauben in gleicher Weise wirklich Vergebung; sie ist aber wirksame Darbietung der Vergebung, die überall da, wo sie im Glauben aufgenommen wird, wirklich Vergebung ist. So verstanden wird im Glauben zugleich Rechtfertigung und Gewißheit um sie begründet. Das schließt aber nun in keiner Weise aus, daß im Glauben und in der Gewißheit eine ganze Reihe von Stufen möglich und wirklich ist; ja es bleibt auch für das andere durchaus Raum, daß für den Glauben der Vollzug der göttlichen Rechtfertigung selbst von Bedeutung ist. Denn hier nun haben die biblischen Zeugnisse ihren Platz, wonach da, wo Glaube und Rechtfertigung ist, der hl. Geist, welcher bereits bisher an den Menschen auf dieses Ziel hin wirksam war, für den Gläubigen zum persönlichen Besitz wird, so zwar, daß er ebenso von der vorhandenen Gottkindschaft Zeugnis giebt wie selbst als ihr Siegel und Bürge erscheint. Von da aus ist es möglich, des Wahrheitsmomentes sich zu bemächtigen, das in der Unterscheidung des Glaubens vor und nach der Rechtfertigung und der Unterscheidung von Rechtfertigung und Versiegelung liegt.

d) Allerdings könnten besonders die letzten Andeutungen nur dann eine konkretere Ausgestaltung erhalten, wenn zuvor eine Frage beantwortet wäre, welche innerhalb dieses Artikels doch ihre Lösung nicht finden kann. Die obigen Ausführungen leiden dadurch an einer gewissen notwendigen Abstraktion, daß der Unterschied ganz außer Ansatz bleiben mußte, ob die grundlegliche Rechtfertigung durch das Wort oder die Taufe und zwar die Kindertaufe oder die Taufe von Erwachsenen sich vermittelt. In Wirklichkeit hängen mancherlei Schwierigkeiten und Unklarheiten bei den Verhandlungen über unser Lehrstück damit zusammen, daß man nicht ernstlich genug sich klar macht, wie notwendig die allgemeinen Sätze über die Rechtfertigung sich bedeutsam nuancieren, je nachdem sie an einer Gemeinde von solchen, welche in der Kindheit getauft sind, sich erproben oder auf dem Missionsgebiet sich bewähren sollen. Beispielsweise ist deutlich, wie die Frage nach dem Verhältnis der Versicherung zur Rechtfertigung eine ganz andere Tragweite ge-

winnt, wenn sie vom Boden der Kindertaufe aus gestellt wird. Indes können hier auch nachträglich nicht die Fragen zur Erledigung gebracht werden, da sie das Verständnis der Taufe voraussetzen, wofür auf den betreffenden Artikel verwiesen werden muß. Nur das ergiebt sich unmittelbar aus den Ausführungen über die Schriftlehre, daß Rechtfertigung und Taufe zu kombinieren sind. Gilt das zunächst für die Taufe Erwachsener, so muß es doch notwendig auf die Kindertaufe entsprechende Anwendung erleiden, wenn diese anders wirklich als Taufe gelten soll. Die Frage nach dem Verhältnis von Rechtfertigung und Glaube tritt aber allerdings damit unter einen neuen Gesichtspunkt und bringt neue und nicht geringe Schwierigkeiten. Immerhin ist für eine Lösung derselben im Vorhergehenden soweit die Bahn bereitet, als nachdrücklich zu betonen war, wie der Glaube selbst aus der göttlichen Darbietung erwächst. Dann ist jedenfalls bei der Taufe der Erwachsenen die Sache so zu denken, daß in der Taufe ebenso die göttliche Heilsdarbietung als unter ihrer Einwirkung auch der Glaube sich vollendet, eben damit aber der Christenstand objektiv wie subjektiv begründet wird. Auch für die Kindertaufe ist aber unter allen Umständen festzuhalten, daß auch hier der Glaube, welcher die Taufe bejaht, selbst irgendwie aus der Taufe erwachsen muß. Die Frage aber, ob und in welchem Sinne für die Entstehung des Glaubens direkte Kontinuität von der Taufe her zu behaupten ist, läßt sich nicht hier im Vorübergehen erledigen.

3. Es erübrigt nur auf Grund des unter 2. Festgestellten die Ausführungen über das Wesen der Heilsgewißheit, welche in 1. den Ausgangspunkt bildeten, soweit als nötig zu ergänzen. Zunächst läßt sich nun die Bedeutung von Rö 8, 16 für die Heilsgewißheit formulieren. Wenn schon der Glaube an die geschichtliche Gottesoffenbarung, durch welche der Christenstand begründet wird, nur durch den hl. Geist zu stande kommt, so würde die damit gegebene immanente Gewißheit des Christen sich nicht selbst zu behaupten vermögen, wenn nicht das fortgehende Zeugnis des hl. Geistes wäre. Es ist freilich die methodistische Anschauung abzulehnen, welche dieses Geisteszeugnis in einem unmittelbaren Friedensgefühl erleben will; sachlich hat vielmehr die lutherische Anschauung die gesamte Heilsökonomie für sich, wenn sie auch dieses fortgehende Geisteszeugnis auf die geschichtliche Heilsbegründung durch Christum bezieht und eben um deswillen durch Wort und Sakrament vermitteln läßt. Nur darf darüber nicht etwa der streng supranaturale Charakter jenes Zeugnisses verloren gehen. In ihm, wie in dem Geistesbesitz selbst hat der Christ die Bürgschaft seines Heiles. Ebenso vermögen wir jetzt die Bedeutung der Selbstprüfung für die Gewißheit des Christen abzugrenzen. Ist thatsächlich der Christenstand an den Glauben gebunden, so kann der nüchterne Christ nicht darauf verzichten, Glauben und Heilsstand an dem Kriterium des ganzen Lebens zu prüfen. Umgekehrt kann es unter Umständen einem Angefochtenen einen Dienst thun, wenn er angeleitet wird, des Glaubens, der sich vor sich selbst noch verbirgt, an seinen Kriterien gewiß zu werden. Beidemale aber ist diese Selbstprüfung doch als Durchgangspunkt zu begreifen. Die Normalität der Gewißheit wird gerade daran erkannt, daß sie ein unreflektiertes Ausruhen auf den Gottesthaten ist, welche den Christenstand tragen. Zuletzt kommt daher alles darauf hinaus, daß die Pflege des Glaubens auch Pflege der Gewißheit ist. Ist aber dem Glauben der gegenwärtige Christenstand durch geschichtliche Gottesoffenbarung verbürgt, so kann es scheinen, als ob für diesen Glauben gar kein Anlaß vorliegen könne, über jene geschichtliche Offenbarung hinaus noch auf einen ewigen Heilsratschluß Gottes zurückzugehen. In Wirklichkeit macht indessen nicht bloß die reformierte Anschauung, sondern auch die F. C. den Prädestinationsgedanken für die Heilsgewißheit fruchtbar. In der That kann der Rückgang auf ihn jedenfalls da nicht entbehrt werden, wo nicht bloß eine Gewißheit de praesenti, sondern auch de futuro gesucht wird. Nur muß sofort hinzugefügt werden, daß die Gewißheit um die Wahl allerdings nur in Christo gesucht werden darf, wie die Erwählung nach dem Schriftzeugnis selbst in Christo geschehen ist. Wo dann aber immer der gläubige Christ, so lange er glaubt, auch der göttlichen Erwählung gewiß sein darf, weiß er nun ganz sein Heil für Gegenwart und Zukunft in der Hand des ewigen Gottes geborgen. Nur zwei einzelne Punkte bedürfen daneben noch einer Erwähnung, deren Kürze zu ihrer Bedeutung freilich in keinem Verhältnis steht. Einmal darf darüber, daß Glaube und Heilsgewißheit notwendig persönlicher Natur ist, das andere nicht übersehen werden, daß sie doch in der Gemeinde der Gläubigen erlebt sein wollen, in welcher Wort und Sakrament im Schwange gehen. Sodann — und das tritt zu jenem ersten in genaue Analogie —, darf die Energie, mit welcher schon in der Frage nach der Heilsgewißheit das ganze Leben auf Gott und auf Gott allein bezogen ist, nicht die andere Erkenntnis verdunkeln, daß wir Gott doch nur in der konkreten

Wirklichkeit eines individuellen Lebens begegnen, und daher auch die Heilsgewißheit in dem ganzen Reichtum der konkreten Situationen dieses Lebens erlebt und bewährt sein will. Nur da, wo das verstanden wird, wird verhütet, daß das Geisteszeugnis der Wirklichkeit des Lebens gegenüber isoliert wird. Und nun ist es auch möglich, den tiefgehenden jakobeischen Gedanken fruchtbar zu machen, daß der Christ selig ist und zwar gewiß nicht durch seine That, wohl aber in seiner That. **Ihmels.**

Redemptionen s. d. A. Indulgenzen Bd IX S. 77.

Redemptoristen s. Liguori Bd XI S. 496 ff.

Reden, Friederike, Gräfin von, geb. Freiin von Riedesel, gest. 1851. — Eleonore Fürstin Reuß, Friederike Gräfin von Reden, Berlin 1888. Vgl. ferner den Art. „Zillerthaler“ und AdB 27. Bd, S. 513.

Die Gräfin Reden wurde am 12. Mai 1774 als zweite Tochter des Obersten von Riedesel, Generaladjutanten des Herzogs von Braunschweig, geboren. Der Vater wurde zwei Jahre später als Kommandeur der braunschweigischen Hilfstruppen Englands nach Amerika geschickt. Seine Frau reiste ihm mit ihren drei kleinen Mädchen nach; während des ganzen unglücklichen Feldzuges hielt sie bei ihm aus und teilte seine fünfjährige Gefangenschaft. So verlebte Friederike sechs Jahre ihrer Kindheit in der Fremde; und obwohl sie bei der Rückkehr in die Heimat noch nicht zehn Jahre alt war, so haben doch die Eindrücke dieser Zeit die Bestimmtheit ihres Wesens und die Schärfe der Beobachtung, die sie später auszeichneten, begründet. In den folgenden Jahren wurde sie der Sekretär ihres Vaters, und nach dessen Tode (1800) führte sie noch eine Zeit lang das typische Leben eines adligen Fräuleins jener Zeit, ohne daß ein tieferes religiöses Interesse oder eine selbstständige Anteilnahme an den geistigen Bewegungen der Zeit an ihr zu erkennen wäre. Da hielt der Graf Reden, der sie seit mehr als zehn Jahren kannte, um ihre Hand an, und sie entschloß sich, ihr Leben an den fünfzigjährigen, kränklichen, von ihr aber glühend verehrten Mann zu binden. Der Graf, an dessen Seite sie in Buchwald bei Schmiedeberg 13 glückliche Jahre verlebte, darunter die bewegten Jahre der preußischen Schmach und Erhebung, war ein vornehmer Mann, durchdrungen von den Humanitätsidealen des ausgehenden 18. Jahrhunderts, jedoch ohne ernste Frömmigkeit. Als aber im J. 1814 die Preußische Bibelgesellschaft gegründet wurde und die Bewegung für die Verbreitung der Bibel in Preußen Eingang und Bedeutung gewann, glaubte er diese Bewegung nach besten Kräften fördern zu sollen. Am 19. Juni 1815 gründete er die Buchwalder Bibelgesellschaft und ernannte seine Gemahlin zu ihrer Präsidentin. Damit hinterließ er der Gräfin ein Vermächtnis, das ihrem Alter den Inhalt geben sollte. Zwei Wochen darauf war Friederike von Reden Witwe.

Jahre hat sie gebraucht, um aus der Verzweiflung über den Tod des Gatten zur Besinnung zu kommen. Nicht die Trauer hat sie zum Glauben geführt, sondern als sie von außen her starke Eindrücke von lebendiger Frömmigkeit empfing, ist sie durch den Glauben ihres Kummers Herrin geworden. Ein Besuch in Jänkendorf beim Grafen Reuß XXXVIII. brachte sie in Berührung mit der Brüdergemeinde; der ehrwürdige Bischof Reichel im nahen Niesky gab ihr zum erstenmale das Bild einer in Gott festen Persönlichkeit. Sie gewinnt Interesse für die Heidenmission, in Buchwald führt sie Abendandachten ein, an jedem Morgen liest sie jetzt die Losung der Brüdergemeinde und einen Schriftabschnitt. 1822 nimmt sie an der Hundertjahrfeier der Herrnhuter teil. Die „Abendstunden“ werden immer mehr zur wichtigsten Angelegenheit ihres Lebens. Sie sammelt dazu häufig die Familien der Nachbargüter um sich, so daß ihr eigener Pfarrer — freilich erfolglos — sie wegen „Winkelandachten“ verklagt. Im J. 1840 berechnet sie, daß seit 1821 nicht weniger als 61 verschiedene Geistliche bei ihr Abendstunden gehalten haben, meist auf der Durchreise. Zu denen, die sie mehrfach besuchten, gehörte Johannes Goßner, mit dem sie bis an ihr Lebensende eine herzliche Freundschaft verband.

So kam das Jahr 1837. Friedrich Wilhelm III. hatte den evangelisch gesinnten Zillerthalern Aufnahme in Preußen versprochen. Für ihre Ansiedlung erschien das Riesengebirge am geeignetsten, und die Hilfsbereitschaft der Gräfin gab den Ausschlag für das nahe Schmiedeberg als erste Unterkunftsstätte. Die Gräfin Reden führte den Vorsitz in dem Lokalkomitee, das in wenigen Wochen die Ankömmlinge unter Dach und Fach zu bringen hatte. Zu ihrem besonderen Ressort hatte sie sich neben der wirtschaftlichen Versorgung die Kirchen- und Schulsachen gewählt und wachte mit Sorgfalt darüber, daß der

Uebertritt der Zillerthaler zum evangelischen Glauben erst nach gründlicher Unterweisung erfolgte. Darüber geriet sie mehrfach in Konflikt mit dem Berliner Oberhofprediger Dr. Strauß, der um des Eindruckes nach außen willen einen möglichst schleunigen Massenübertritt wünschte. Die größten Schwierigkeiten aber bereitete ihr die endgiltige Ansiedelung der Zillerthaler bei Erdmannsdorf. Dem Oberpräsidenten von Schlesien, Merkel, einem reizbaren, von kleinlichen Gesichtspunkten geleiteten Manne ohne religiöses Interesse, war die ganze Zillerthaler-Angelegenheit zuwider; vor allem aber war ihm die rasche und unabhängige Thätigkeit der Gräfin, der der gewöhnliche Instanzenweg viel zu umständlich war, ein Dorn im Auge, und er suchte ihr alle erdenklichen Schwierigkeiten in den Weg zu legen. Das Jahr, das die Tiroler in Schmiedeberg verleben mußten, ohne geregelte Arbeit, in ungewohnten städtischen Verhältnissen, war von ungünstigem Einfluß auf sie. Eine große Unzufriedenheit griff um sich; mehrere Familien kehrten in die Alpen zurück. Überdies war der Winter ungewöhnlich hart, das Jahr 1838 brachte eine ungünstige Ernte; nur der persönlichen Freundschaft der Gräfin mit dem König und dem Kronprinzen und mehr noch ihrer unverwüstlichen Arbeitsfreudigkeit war es zu danken, daß immer wieder zur rechten Zeit Hilfe beschafft wurde und daß die Zillerthaler nicht noch einen zweiten Winter in Schmiedeberg zuzubringen brauchten. Zwischen ihnen und der Gräfin, ihrer „Muetter", war ein inniges Verhältnis der Freundschaft und Anhänglichkeit entstanden, das bis zum Tode der Gräfin anhielt.

Mit der Unterbringung der Zillerthaler bei Erdmannsdorf war die Arbeit der Gräfin für ihre Pfleglinge keineswegs beendet. Aber die aufreibende Thätigkeit der ersten Zeit wich allmählich einer ruhigen, gleichmäßigen Fürsorge, so daß die Gräfin sich in den letzten 15 Jahren ihres Lebens wieder mehr ihrem eigentlichen Lebenswerk, der Bibelverbreitung, zuwenden konnte. Als die Buchwalder Bibelgesellschaft 1840 das Fest ihres 25jährigen Bestehens feierte, konnte der Festbericht 220 Gemeinden namhaft machen, die von Buchwald aus mit Bibeln versorgt worden waren. Aber neben der Arbeit für die Verbreitung der Bibel selbst war es noch ein anderes Unternehmen, das die Gräfin in diesen Jahren beschäftigte: die Neuherausgabe der Hirschberger Bibel. Zehn Jahre lang hat sie dafür gearbeitet und endlich war der Druck in Gang gekommen. Da nahm sich ihr Freund, Friedrich Wilhelm IV., nach seiner Thronbesteigung der Sache thatkräftig an. Er stellte der Gräfin 1842 die Summe von 7000 Thalern zur Verfügung, so daß die Auflage sofort von 3000 auf 10000 Exemplare erhöht werden konnte. Zugleich sicherte er ihr zu, daß die Hirschberger Bibel nicht nur, wie ursprünglich in Aussicht genommen war, in den Schulen des Hirschberger Kreises eingeführt werden sollte, sondern daß jede Schule Schlesiens ein Exemplar erhalten und daß man später auch die übrigen Schulen der Monarchie bedenken werde, um so die Dintersche rationalistische Schulbibel aus dem Unterricht ganz zu verdrängen. 1844 kam das Werk heraus.

Dies Jahr brachte der Gräfin noch eine andere Weihestunde: die Einweihung der Kirche Wang. Friedrich Wilhelm IV. hatte die Kirche in Norwegen für 80 Mark ankaufen lassen und die Gräfin gebeten, einen Platz für die Aufstellung zu bestimmen. Sie wählte eine weithin sichtbare Stelle in der Nähe von Erdmannsdorf, sie leitete die Vorarbeiten für den Wiederaufbau und sorgte für Pfarrer und Lehrer. Der König ehrte ihr Verdienst, indem er bei der Einweihung, am 28. Juni 1844 den Schlüssel, den der Baumeister ihm überreicht hatte, in die Hand der greisen Gräfin legte, diese umfaßte und so gemeinsam mit ihr die Thür aufschloß.

Der Lebensabend der Gräfin wurde getrübt durch die Unruhen des Jahres 1848. Sie mußte fliehen — nicht vor den Leuten ihres eigenen Besitztums, sondern vor den Horden, die das Land durchstreiften, und denen sie als Freundin des Königs besonders verhaßt war. Am 14. Mai 1854 machte der Tod ihrem reichen Leben ein Ende. Bei der Kirche Wang ist ihr ein würdiges Denkmal errichtet. Die Inschrift der Marmorplatte faßt zusammen, was der Inhalt ihres Lebens war. Darunter stehen die Worte: „König Friedrich Wilhem IV., seit Beginn des Jahrhunderts mit der Freundschaft der Unvergeßlichen beehrt, setzte ihr dies Denkmal in unverwelklicher Liebe, Anerkennung und Dankbarkeit im Jahre 1856" **Otto Dibelius.**

Redenbacher, Christian Wilhelm Adolf, gest. 1876. — Urkunden: Personalakten Redenbachers; Aktenfaszikel aus der Oberkonsistorialregistratur in München; Tagebücher; Briefe von C. Mezger, A. Bomhard u. a. Litteratur: Worte der Erinnerung an Christian Wilhelm Adolf Redenbacher, Ansbach, Brügel und Sohn 1876; AdB XXVII, 516—518; Fr. Reuter, Die Erlanger Burschenschaft 1816—1833 (Erlangen 1896); Lic. theol. Bach-

mann, Aufsatz über „Wilhelm Redenbacher, ein christlicher Volksschriftsteller“ in der Monatsschrift für Innere Mission von D. Th. Schäfer, Juni 1900; E. Dorn, „Zur Geschichte der Kniebeugungsfrage“ in den Beiträgen zur bayer. Kirchengeschichte 1898 (V. Bd, 1. u. 2. Heft); Thomasius, Das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns, Erlangen 1867.

Christian Wilhelm Adolf Redenbacher, bayerischer protestantischer Pfarrer und fruchtbarer Volksschriftsteller, bekannt durch sein mannhaftes Zeugnis gegen die Kniebeugungsordre des Ministeriums Abel, wurde zu Pappenheim an der Altmühl am 12. Juli 1800 geboren als der Dritte von sechs Söhnen des Pfarrers und späteren Dekans Redenbacher. Er besuchte seit 1815 das Gymnasium in Ansbach, mußte es aber infolge des Todes seines Vaters vor Abschluß seiner Studien verlassen. Doch gelang es dem begabten mit rastloser Energie arbeitenden Jüngling durch Privatstudien sich für die Abgangsprüfung vorzubereiten. 1819 bezog er die Universität Erlangen, wo er sich der deutschen Burschenschaft anschloß. Im J. 1823, nach bestandenem theologischen Examen wurde er Pfarrverweser zu Burk im Dekanate Wassertrüdingen. Den größten Teil seiner Kandidatenjahre verbrachte er in Augsburg zuerst als Hauslehrer, dann als Stadtvikar. Nach vierjähriger Thätigkeit (1824—1828), „einer sehr schönen Zeit“, wie er sie oft nannte, schied er von Augsburg und bezog seine erste Pfarrstelle in dem fränkischen Dörflein Jochsberg, unfern von Ansbach.

Damals begann der litterarische Kampf gegen den herrschenden Rationalismus in Bayern, geführt durch das homiletisch-liturgische Korrespondenzblatt. Auch Redenbacher griff mit heiligem Eifer und gründlicher theologischer Bildung in den Streit ein, er wurde Mitarbeiter am Korrespondenzblatt. Wir heben aus seinen — stets mit Rr gezeichneten — Aufsätzen nur zwei hervor: „Der evangelische Christ als Rationalist“ und ein „Zwiegespräch in Bildern“ Der erstere ist die Widerlegung eines damals Aufsehen erregenden rationalistischen Schriftchens, letzterer ein Dialog zwischen einem „Rationalisten“ und einem „Mystiker“, wie man spöttisch die Anhänger des alten Glaubens nannte. Doch auch hier blieb Redenbacher nicht stehen. Seine ganze Naturanlage drängte ihn, unmittelbar im Volke dem bibelgläubigen Christentum Bahn zu machen, durch populäre, vom evangelischen Geist durchdrungene Erzählungen. Er wurde Volksschriftsteller. Als erste Früchte seiner reichen Erzählergabe erschienen: „Die gute Stunde im Pfarrgarten“, ein Büchlein zur Empfehlung der Mission, und „Die evangelischen Salzburger“. Auf gleichem Gebiet lag die Herausgabe eines eigenen wöchentlich erscheinenden „Sonntagsblattes“. Auch diese Schöpfung ist dem unermüdlichen Bestreben entsprungen, das evangelische Volk wieder zurückzuführen zu dem stärkenden Quell der Wahrheit, aus dem die Väter geschöpft.

Weit mehr aber als durch all das Bisherige ist Redenbachers Name bekannt geworden durch sein mannhaftes Auftreten in der sogenannten „Kniebeugungsfrage“ (Siehe Bd X S. 590 ff.) Für die bayerischen Protestanten war unter dem ultramontanen Ministerium Abel eine überaus bedrängnisvolle Epoche angebrochen. Man wollte Bayern wie in den Tagen des Kurfürsten Maximilian I. wieder zur Vormacht des Katholicismus in Deutschland erheben und damit ein Gegengewicht gegen das protestantische Preußen herstellen. Hand in Hand mit diesem Bestreben gingen alle jene Maßnahmen, welche die der bayerischen protestantischen Landeskirche in der zweiten Verfassungsbeilage garantierten Rechte der Glaubens- und Gewissensfreiheit aufs gröblichste verletzten. So war am 14. August 1838 die Kriegsministerialordre erlassen worden, daß sämtliche Militärpersonen, auch die protestantischen, das Sanctissimum bei Spalierbildungen gelegentlich der Fronleichnamsprozession und bei anderen Anlässen durch Kniebeugung zu verehren haben. Weder die Beschwerdevorstellungen der Kirchenbehörden und der Diöcesansynoden, noch die freimütige Fürsprache des edlen Grafen von Giech für seine Glaubensgenossen vermochten die Staatsregierung zur Aufhebung der verfassungswidrigen Ordre zu bewegen. Von Jahr zu Jahr wuchs die Erregung in der protestantischen Bevölkerung ob des unverändert fortbestehenden Gewissenszwanges. Mehr als irgend einer empfand Redenbacher, der inzwischen auf die Pfarrei Sulzkirchen im Dekanate Pyrbaum (Opferpfalz) befördert worden war, das Drückende der Situation. In der Öffentlichkeit hatte er zwar bisher noch nicht seine Stimme erhoben, aber seiner Kirchenbehörde gegenüber hatte er bereits die dienstliche Erklärung abgegeben, daß er seinem Seelsorgeramte gemäß nicht aufhören könne, gegen die Versündigung der Kniebeugung zu warnen. Da trat er offen hervor im Jahre 1841 gelegentlich der Diöcesansynode von Pyrbaum, wo er als Dekanatsverweser ein Referat hielt über „wahre und falsche Toleranz“ Zum erstenmal wurde es

hier frank und frei als Abgötterei bezeichnet, wenn ein evangelischer Soldat die Kniee vor dem **Sanctissimum** beuge. Im Frühjahr 1842 erschien der Vortrag mit dem Titel: „Wahrheit und Liebe“ zu Nürnberg im Druck. Im Herbst desselben Jahres hielt Redenbacher bei gleicher Veranlassung einen zweiten Vortrag über das Thema: „Wahrer und falscher Religionseifer“ Zum erstenmal wurde darin die Verweigerung des Gehorsams gegenüber der unevangelischen Kniebeugungsordre von den protestantischen Soldaten als christliche Pflicht gefordert, und wurden die Geistlichen ermahnt, dies auch im Volksunterricht auszusprechen und zu lehren. Redenbacher zögerte zunächst mit der Veröffentlichung dieses Vortrags. Er erhoffte mit vielen anderen tiefbekümmerten Herzen eine Änderung von der 1842/1843 einberufenen Ständeversammlung. Als aber auch diese Hoffnung anfangs des Jahres 1843 fehlschlug, da konnte und wollte der kühne Vorkämpfer evangelischer Glaubens- und Gewissensfreiheit mit weiteren Schritte nicht mehr zurückhalten. Er ließ nun seinen zweiten Vortrag als Flugschrift „Simon von Kana“ (Sulzkirchen, März 1845) in die Öffentlichkeit gehen. „Es schienen, heißt es im Vorwort, alle sog. gesetzlichen Wege und Mittel zur Abhilfe erschöpft. Sollen wir uns aber stille fügen? — Können wir das? Werden wir es vor Gott, vor der gesamten evangelischen Kirche und vor unsern Nachkommen verantworten? Können wir dabei an das evangelische Licht, an die evangelische Freiheit denken ohne zu erröten? — Es ist jetzt wahrlich an der Zeit, daß die evangelischen Soldaten den thätigen Gehorsam hierin in christlicher Weise versagen und — es ist nichts anderes — sie verleugnen ihren Glauben, wenn sie es nicht thun. Es ist jetzt Zeit, daß wir Seelsorger allenthalben sie und die nachrückende Jugend in dieser Beziehung ernstlich unterweisen und ermahnen und wir verletzen unsere Seelsorgerpflicht, wenn wir es unterlassen. — Ich schreibe mit tiefem Kummer; Gott weiß es, welche Schmerzen mir diese Sache schon bereitet hat; aber ich kann nicht anders, ich kann die Sünde meiner Glaubensgenossen und die Schmach meiner Kirche nicht sehen“ — Das war eine Sprache, wie sie Abel bisher noch nicht gehört. Dunkle Wolken der Anfechtung aber zogen sich nun über dem Haupte des kühnen Zeugen und dem Pfarrhause von Sulzkirchen zusammen.

Die Regierung von Mittelfranken belegte die Druckschrift nach deren Bekanntwerden sofort mit Beschlag und forderte das Konsistorium in Bayreuth als die zuständige Kirchenbehörde auf, die Untersuchung zu führen. Abel erkannte die Zuständigkeit des Konsistoriums zur Führung der Generaluntersuchung nicht an. Das kgl. Oberkonsistorium unter dem Präsidenten v. Roth, einen Kompetenzkonflikt zwischen Kirchenregiment und Ministerium befürchtend, wagte nicht zu widersprechen. Damit war Redenbacher von Anfang an der Willkür der Abelschen Kabinettsjustiz preisgegeben. Im August 1843 erging an das Appellationsgericht in Eichstätt die Weisung, die strafrechtliche Untersuchung gegen den protestantischen Pfarrer von Sulzkirchen einzuleiten. Dieser selbst hatte vorerst von all diesen Verhandlungen nicht die geringste amtliche Kenntnis. Erst im Oktober 1843 — 8 Monate nach dem inkriminierten Vortrag — erfuhr er durch eine Vorladung und ein sich anschließendes Verhör vor dem Kreisgericht Nürnberg davon. Im Januar 1844 wurde ihm eröffnet, daß gegen ihn auf Einleitung der Spezialuntersuchung „wegen Verbrechens der Störung der öffentlichen Ruhe durch Mißbrauch der Religion“ erkannt worden sei. Dieses Erkenntnis bedeutete gleichzeitige Suspension vom Amte, welche denn auch sofort von der Kirchenbehörde ohne den geringsten Versuch einer vorher von Redenbacher erbetenen Interpellation und ohne ein Wort des Bedauerns ausgesprochen wurde. Als „Verbrecher“ verließ nun Redenbacher seine Pfarrstelle und begab sich bis zum Ausgang des Prozesses mit Weib und Kind nach Nürnberg, wo ein Freund Löhes, der Essigfabrikant Volk, der hartbedrängten Familie eine Zuflucht bot. Das Endurteil konnte weder durch die treffliche Verteidigung des juristischen Anwalts Dr. Krafft von Nürnberg, noch durch ein von der theologischen Fakultät in Berlin eingeholtes, von den Theologen Dr. Neander, Dr. Marheinecke, Dr. Twesten, Dr. Strauß, Dr. Hengstenberg unterschriebenes, nach Form und Inhalt gleich klassisches Gutachten aufgehalten werden. Am 4. März 1845 erfolgte seitens des obersten Gerichtshofs in München Redenbachers Verurteilung zu einjähriger Festungshaft. Der Bannerträger der bayerischen Protestanten im Kampf gegen eine die Gewissen bedrückende Ordre war der brutalen Gewalt des ultramontanen Regimes erlegen. Zu gleicher Zeit war bekannt geworden — wir entnehmen diese Thatsache einem amtlichen Schreiben an das kgl. Oberkonsistorium vom 18. März 1845 — daß man den Angeklagten „während seiner gerichtlichen Verfolgung einer ärztlichen Untersuchung unterworfen habe, um zu ermitteln, ob er körperliche Züchtigung aushalten könne“ Das machte, wie das ganze Verfahren gegen diesen Mann, nicht nur auf

die Protestanten, weithin einen solchen Eindruck, daß König Ludwig eilte, den Verurteilten durch einen Gnadenakt den entehrenden Folgen des Urteils zu entziehen. So traf mit dem Urteil gleichzeitig die Begnadigung von der Strafe der Festungshaft ein, von Redenbacher nicht erbeten, sondern vom König in Rücksicht auf den um sich greifenden Groll der Protestanten spontan gewährt. Die Amtsenthebung aber blieb bestehen. Redenbacher hatte inmitten der Vexationen des schwebenden Gerichtsverfahrens noch Zeit finden müssen, durch Schriftstellerei für seine zahlreiche Familie zu sorgen. Warteten doch täglich sieben Kinder auf des Leibes Nahrung und des Geistes Ausbildung.

Zwei Jahre hat so, von Gott in seiner litterarischen Thätigkeit gesegnet und von treuen Freunden aufs opferfreudigste unterstützt, Redenbacher in Nürnberg zugebracht. Sein Prozeß hatte über die Grenzen Bayerns hinaus Aufsehen erregt und ihm die Teilnahme und Achtung der angesehensten Männer und weitester evangelischer Kreise zugewandt. Schon im Januar 1845 war ihm durch den Grafen von Giech, der kurz vorher in Berlin gewesen, die vertrauliche Mitteilung geworden, daß König Friedrich Wilhelm IV von Preußen mit warmem Interesse sein Schicksal verfolge und ernstlich den Gedanken erwäge, für ihn etwas zu thun. Das ermutigte Redenbacher, nach geschehener Verurteilung mit kirchlich einflußreichen Persönlichkeiten in Berlin, wie dem Staatsrechtslehrer Professor Julius Stahl, dem Homileten Johann Friedrich Arndt und dem Oberkonsistorialrat und Hofprediger Dr. von Snethlage hinsichtlich einer Anstellung in Beziehung zu treten. Die uns vorliegende Korrespondenz läßt einen erquickenden Blick thun in die überaus herzliche und brüderliche Gesinnung, womit diese Männer dem seines Amtes entsetzten bayerischen Dorfpfarrer begegneten und seine Sache beim preußischen Ministerium förderten. Von der Wiederzulassung in den bayerischen Pfarrdienst, die das Münchener Oberkonsistorium verfügte, machte Redenbacher wegen des noch bestehenden, seinem Gewissen widerstreitenden Kniebeugungszwanges keinen Gebrauch: „Ich bin einmal aus der traurigen Kollision heraus, mich verlangt nicht mehr hinein“ — schrieb er an seine Kirchenbehörde. Auch war ihm bereits von Berlin aus die Berufung auf eine preußische Pfarrstelle in sichere Aussicht gestellt. Seine anfänglichen Bedenken wegen des Eintritts in die Union ließen sich durch nähere gegenseitige Erörterungen bei seiner nichts weniger als engherzigen konfessionellen Denkungsart leicht heben. Man versprach ihm eine ursprünglich lutherische Gemeinde und gestattete ihm den Gebrauch der älteren Agende. Gegen die Anerkennung eines unierten Kirchenregiments, das seinem lutherischen Bekenntnis nicht das Geringste in den Weg legte, hatte er keine prinzipielle Einwendung. So nahm er den Ruf an die Pfarrei Sachsenburg in der Provinz Sachsen dankbaren Herzens an. Die wohlwollendsten und ermutigendsten Segenswünsche gingen ihm alsogleich zu von seiten des Kultusministers Eichhorn, des Konsistorialpräsidenten Göschel für die Provinz Sachsen und des Generalsuperintendenten Dr. Möller in Magdeburg.

In Bayern hatte inzwischen König Ludwig am 12. Dezember 1845, die wachsende Opposition im bevorstehenden Landtag fürchtend, die Kniebeugungsordre endgiltig aufgehoben. Wegen anderer bedrückender Maßregeln mußte jedoch der Kampf gegen das Ministerium Abel bis zu dessen Sturz 1847 fortgesetzt werden. Redenbacher verließ am 1. Februar 1846 seine unter ultramontanem Drucke seufzende Heimat und siedelte mit den Seinen nach Sachsenburg über. Der Ort liegt in Thüringen an der Unstrut in der Nähe des Kyffhäusers. Die schöne Gottesnatur ringsum, „die goldene Aue“ genannt, sowie die reichen geschichtlichen Erinnerungen erweckten in Redenbacher aufs neue die Lust, „fürs Volk“ die Feder zu ergreifen. Die freireligiöse Agitation „Das Lichtfreundthum“ und die revolutionären Ideen, die während der gärenden Zeit um 1848 besonders in der Provinz Sachsen sich regten und miteinander verbrüderten, forderten noch dazu den gläubigen evangelischen Seelsorger und den deutschen Vaterlandsfreund heraus zu litterarischer Gegenwehr. So ließ er denn um diese Zeit zwei Schriften drucken: „Das Lichtfreundthum, dem lieben evangelischen Volke freundschaftlich ans Licht gestellt“ (Dresden, Just. Naumann 1847), und im gleichen Verlag die „Epistel ans deutsche Volk“, am Himmelfahrtstag 1849, letztere eine kurze, nur 12 Seiten umfassende, aber eindringliche Schrift, worin er mit dem Ernst des besorgten Patrioten vor französischer Revolution und Republik warnt: Mein liebes deutsches Volk, sei gottesfürchtig, christlich, deutsch! Deutsch – nicht ein Affe der Welschen! Sei deinem Fürsten treu! Unser allseitiger Wunsch der Einheit Deutschlands wird in Erfüllung gehen. Aber man muß die Fürsten mitreden lassen.“ In Sachsenburg begann Redenbacher auch die Herausgabe der „Neuesten Volksbibliothek“ (Dresden, Naumann), sowie des „Allgemeinen deutschen Volkskalenders“ Die Kosten für beide Gründungen und deren Fortgang trug durch

Vermittelung des Schwaben Gottlieb Barth „mit seinen silbernen Armen“ der Schotte Henderson von Glasgow, der jährlich zur Verbreitung christlicher Schriften fürs deutsche Volk große Summen verabreichte. Von der Redenbacherschen Volksbibliothek sind nacheinander sieben Jahrgänge erschienen (1847—1853), jeder mit mehreren Bändchen der köstlichsten Geschichten, welche volkstümliche christliche Erzählerkunst je der deutschen Jugend geboten hat. Es seien aus vielen nur genannt: „Die Salzburgerin“ und „Die drei Reisen des Kapitäns Cook um die Welt“

Als die letzten Jahrgänge erschienen, war Redenbacher nicht mehr in Sachsenburg. Die Sorge um die neun Kinder und um die Gattin, die nach den damaligen preußischen Verhältnissen nach dem Tode der Vaters ohne Witwen- und Waisenversorgung geblieben wären, sowie die Sehnsucht nach dem Geburtslande, wo mittlerweile unter König Max II. auch die kirchenpolitische Lage eine bessere geworden, hatten ihn veranlaßt, nach Bayern zurückzukehren. Es traf sich merkwürdig, daß im gleichen Jahre (1852) der andere kühne Zeuge aus der Kniebeugungszeit, der einst Bayern verlassen hatte, Dr. v. Harleß, als Präsident des Oberkonsistoriums nach München zurückberufen wurde. In zwei Pfarreien, Großhaslach bei Ansbach und seit 1860 Dornhausen im Altmühlthal, hat Redenbacher weiterhin noch in Segen gewirkt. Auch hier setzte der reichbegabte Volksschriftsteller mit unermüdlichem Eifer seine litterarische Arbeit fort. Im Auftrag des Calwer Vereins, einer Gründung seines Freundes Barth, verfaßte er 1856 eine „Kurze Reformationsgeschichte erzählt für Schule und Familien“, von welcher im Jahre 1884 beim Lutherjubiläum das 185. Tausend erschienen ist. In den Jahren 1860—1867 ließ er im gleichen Verlag ein „Lesebuch der Weltgeschichte“ (in 3 Bänden) folgen. Das umfangreiche Werk, dessen Fortsetzungen auf Drängen der Buchhandlung sehr beschleunigt werden mußten, verursachte dem überbürdeten Verfasser eine nervöse Erkrankung. Aber durch eine Erholungsreise nach Gastein und später nach Württemberg neugestärkt widmete sich der nun fast Siebzigjährige neben seinem Amte weiterhin der lieben Schriftstellerei. Er veröffentlichte nunmehr seine „Betrachtungen, das Ganze der Heilslehre umfassend, nach freien Texten“, ferner „Betrachtungen bei Leichenbegängnissen“ (1869) und zuletzt (1876), wenige Monate vor seinem Tode, eine „Evangelienpostille“, die den bescheidenen Titel führen: „Für den schlichten Bürger und Landmann“ Alles, was Redenbacher geschrieben hat, war fürs Volk geschrieben. So sind auch diese seine letzten Gaben mit ihrem homiletisch erbaulichem Inhalt bei aller theologischer Tiefe und Gründlichkeit wahre Muster jener schlichten und warmherzigen Art, durch welche Redenbacher je und je auf weite Kreise des Volkes so segensreich gewirkt hat. Er, den es stets mit Stolz erfüllte, ein rechter Landpfarrer zu sein, war eben selbst ein Volksmann durch und durch, nicht nur im Erzählen, sondern auch im Predigen. Dazu ein deutscher Patriot, der von Begeisterung glühte für des Vaterlandes Größe und Herrlichkeit. Mit welcher Freude begrüßte der Greis im Jahr 1871 das Erstehen des einigen Deutschlands, von dem der Jüngling einst geträumt und auf das der Pfarrer von Sachsenburg in seiner Epistel ans deutsche Volk prophetisch hingewiesen! Im 4. Band der Volks- und Jugendschriften, von denen er noch am Abend seines Wirkens eine „Gesamtausgabe“ erleben durfte, erzählt er die Sage vom schlafenden Barbarossa im Kyffhäuserberge und dann ruft er aus: „Siehe, am 18. Januar 1871, nach 680 Jahren, haben ihn die um den Berg fliegenden Raben geweckt, und da ist er hervorgekommen! Er sei gegrüßt!“ Vaterland, Familie, Glaube, Kirche, Gott — daß sind die Ideale, deren Lob und Preis den unvergänglichen Reichtum seines Lebens und seiner Schriften bildet.

Im Sommer 1876 stellten sich Atembeschwerden ein, die Anzeichen des nahen Todes. Nach manchen Stunden der Beklemmung wurden ihm im Kreise seiner ans Krankenlager herbeigeeilten Kinder doch noch „goldene Stunden“ zu teil, „obs auch das Gold einer untergehenden Sonne war“, wie er selbst sagte. Am 14. Juli 1876 läuteten früh 11 Uhr die Glocken der Dorfkirche. Da betete er mit den Seinen: Wir danken dir Herr Jesu Christ, daß du für uns gestorben bist. Das war sein letztes Gebet auf Erden. Dann entschlief er und ward bestattet im Friedhof seiner Gemeinde Dornhausen. Der Sohn veröffentlichte nach dem Tode des Vaters dessen Epistelpredigten mit einem kurzen Lebensabriß im Anhang (Erlangen, Deichert 1878).

E. Dorn.

Reformation s. d. A. Protestantismus Bd XVI S. 135ff. und die A. über die Reformatoren.

Reformationsfest s. d. A. Feste, kirchliche Bd VI S. 58, 33ff.

Reformationsrecht s. d. A. Westfälischer Friede.

Reformierte Kirche s. d. A. Protestantismus oben S. 165, 49ff.

Reformierter Bund. — Die „Verhandlungen" des Bundes in Marburg 1884, in Elberfeld 1885, in Detmold 1887, in Bentheim 1889, in Emden 1891, in Barmen 1893, in Siegen 1895, in Detmold 1897, in Magdeburg 1899, in Elberfeld 1901, in Emden 1903, in den betreffenden Nummern der Ref. Kirchenzeitung und in Sonderausgaben erschienen, bis 1895 im Verlage des Reform. Schriftenvereins zu Elberfeld; auch Berichte darüber im Quarterly Register von Rev. D. D. Mathews, London, Brondesbury NW., 25 Christ Church Awe. — Brandes, Ref. Kirchenkalender 1889; (ders.), Nach zehn Jahren (Sonderabdruck aus der Ref. Kirchenzeitung).

„Der Reformierte Bund für Deutschland" ist im August 1884 zu Marburg gegründet worden gelegentlich einer dort abgehaltenen Zusammenkunft von reformierten Pastoren und Ältesten zum Andenken an Zwingli in dessen 400. Geburtsjahre. Angeregt war diese Versammlung von dem damaligen Pastor der ref. Konföderationsgemeinde zu Göttingen, D. Brandes, und Marburg war als Ort der Zusammenkunft gewählt, weil diese Stadt die einzige Stätte in Deutschland ist, an welcher der Zürcher Reformator gewirkt hat, nämlich auf dem von dem Landgrafen Philipp 1529 dort veranstalteten Kolloquium der Reformatoren, um eine Einigung zwischen diesen hinsichtlich der Abendmahlslehre zu stande zu bringen. So verstand es sich denn von selbst, was auch ausdrücklich betont wurde, daß diese Versammlung, welche zu Ehren dessen abgehalten wurde, der gerade in Marburg erklärt hatte, er wolle mit keinem lieber einig sein als mit Luther, nicht gegen die Union zwischen den beiden Reformationskirchen gerichtet sein konnte. Fest stand aber auch von vornherein, daß diese Zusammenkunft nicht ohne eine dauernde Frucht für die reformierten Kirchen in Deutschland werde bleiben dürfen, und auf einer Vorberatung in Göttingen, zu welcher Pastor Calaminus aus Elberfeld gekommen war, wurde der Plan für eine engere freie Vereinigung der in Deutschland zerstreuten Mitglieder der reformierten Kirche entworfen. Veranlaßt wurde gerade dieser Plan durch das oft gefühlte und geäußerte Bedürfnis dieser „disjecta membra" der ref. Kirche, in eine engere Verbindung miteinander zu kommen, und weil man einsah, daß dies, wegen der Territorialverhältnisse, nicht auf dem Wege einer sie umschließenden gemeinsamen Kirchenverfassung möglich sei, so wählte man dazu die Form eines freiwillig herzustellenden Gemeinschaftsbandes, eines Bundes, der, unbeschadet der durch die Territorialgrenzen voneinander geschiedenen und deshalb auch unter verschiedenem Kirchenregimente stehenden Kirchenkörper, gegründet werden möchte zu gegenseitiger Handreichung. Eine Anregung zu einer solchen Vereinigung war auch gegeben worden durch die Allgemeine Allianz der über die ganze Erde zerstreuten presbyterianisch verfaßten Kirchenkörper reformierten Bekenntnisses, an dessen drittem, zu Belfort in Irland in dem Jahre 1884 abgehaltenem Konzile D. Brandes selbst teilgenommen und dort gesehen hatte, daß eine solche freie und doch feste brüderliche Vereinigung zwischen der Kirche gleichen Bekenntnisses wohl möglich sei und reichen Segen bringen könne. Dazu kam, daß man nach der Zusammenfassung der verschiedenen Territorien Deutschlands in der Einheit des neugegründeten Deutschen Reiches unter evangelischer Führung wohl meinte hoffen zu dürfen, daß jetzt auch eine Einigung der Reformierten in diesem neuen Reiche wohl möglich sein würde. Ausdrücklich aber wurde in den entworfenen und dann auch in Marburg angenommenen Satzungen betont, daß dieser Bund keinerlei Spitze nach außen hin kehren wolle und dürfe, nicht gegen die lutherische Kirche, von der man anerkannte, daß sie „im Grunde der wahren Religion" (1 Ko 3, 11) mit der reformierten übereinstimme, noch auch gegen die „Union" zwischen den beiden reformatorischen Kirchengemeinschaften, daß sein Zweck nur sein solle und dürfe, das innere Leben in den reformierten Kirchen zu pflegen und einander dazu Handreichung zu thun, daß man namentlich stärken wolle, was zu sterben drohe, und daß das geschehen solle durch das zwischen den reformierten Bekennern zu knüpfende Gemeinschaftsband, das eben geeignet sei, die zerstreuten Glieder vor der Vereinsamung und damit vor der Verkümmerung, von dem Absterben zu bewahren. „Überall im Deutschen Reiche zerstreute reformierte Gemeinden, aber was fehlt, ist das gemeinsame Band, und das soll hergestellt werden." Ferner aber wurde auch ausdrücklich betont, daß es sich hier nicht um ein Herrschenwollen der einen über die andern handle, sondern nur um eine Verbindung durchaus Gleichberechtigter, und daß eben deshalb der Bund sich nicht in die inneren Angelegenheiten der einzelnen Kirchen-

körper zu mischen habe, daß es eben nur um gegenseitige Handreichung sich handeln dürfe und stets nur auch um freiwillige Annahme des durch den Bund Dargebotenen, namentlich aber auch um materielle Unterstützung bedürftiger Gemeinden und, wo es nötig und möglich erscheinen möchte, der Herstellung von Anstalten, welche der Pflege reformierten Bewußtseins zu dienen hätten. Auch fanden die in diesem Sinne entworfenen und der Marburger Versammlung vorgelegten Satzungen allgemeine Billigung, und es wurde der Bund sofort konstituiert, indem ein Moderamen erwählt wurde, das nun das Weitere zu veranlassen haben sollte. Vor allem sollte es für Veröffentlichung der Marburger Beschlüsse sorgen und für das nächste Jahr eine Zusammenkunft nach der alten reformierten Stadt Elberfeld berufen, um dort die Satzungen noch einmal vorzulegen. Das Werk, in der Gewißheit unternommen, daß es für das fernere Gedeihen der reformierten Kirche in Deutschland notwendig sei, hat sich dann aber auch eines guten Gelingens erfreuen dürfen. Von Jahr zu Jahr hat sich die Zahl der Mitglieder des Bundes gemehrt und auch zahlreiche Kirchenkörper sind in die Vereinigung eingetreten, so daß sie jetzt, einzelne Territorien abgerechnet, sich über das ganze Deutsche Reich erstreckt, und namentlich von den in der Vereinzelung lebenden Personen und Gemeinden ist der Bund mit Freuden begrüßt worden. Auf den oben genannten Hauptversammlungen, die jedes zweite Jahr stattgefunden haben, sind eine ganze Reihe von Lebensfragen der Kirche Jesu Christi, insonderheit der „nach Gottes Wort reformierten" Kirchen eingehend erörtert worden, und in den Zusammenkünften, welche das Moderamen des Bundes in den Zwischenjahren hier und da in reformierten Gemeinden abgehalten hat, sind in diesen heilsame Anregungen zur Treue gegen den Herrn der Kirche und die zu ihm sich haltenden Gemeinschaften gegeben worden. Auch haben, wo es not that, hilfsbedürftige Gemeinden, nicht ohne Erfolg, des Bundes thätige Unterstützung angerufen, und auch für die Ausbildung der kirchlichen Diener am Worte hat der Bund, soweit es seine Mittel erlaubten, Sorge getragen. Am Anfange des 19. Jahrhunderts standen den Reformierten in Deutschland acht akademische Lehranstalten zur Ausbildung ihrer angehenden Pastoren zur Verfügung; die sie denn freilich auch seit den eingetretenen Veränderungen sämtlich verloren haben; doch ist jetzt einiger Ersatz für sie beschafft worden. Und was namentlich dem Bunde gelungen ist, das ist, daß die Interessen der reformierten Kirche jetzt auch durch eine „Kirchenzeitung" in vergrößertem Maßstabe vertreten werden, als dies bisher der Fall war. Eine ganze Anzahl von auf reformiertem Bekenntnisgrunde stehenden „Sonntagsblättern" sind seit Gründung des Bundes und auf seine Anregung entstanden, und namentlich die „Ref. Kirchenzeitung" darf sich jetzt nach Format und Inhalt sehen lassen. Von D. Ebrard zu Erlangen in Verbindung mit Sup. Ball zu Radevormwald und Pastor Treviranus zu Bremen im Jahre 1851 gegründet, zeigte sie früher schon durch ihr Format, daß damals die reformierte Kirche in Deutschland zur Seite gedrückt war. Dies war klein genug, wenn auch durch ihre sich im Laufe der Zeit ablösenden Leiter, die Pastoren Goebel und Birkner zu Erlangen, Pastor Thelemann zu Detmold und Pastor Calaminus zu Elberfeld, mit gutem Geschick geleitet. Jetzt erscheint sie in großem Format und hat einen guten Stamm von Mitarbeitern, während ihre Leiter, früher Prof. D. Müller zu Erlangen und jetzt Pastor Stursberg in Freudenberg das ihrige gethan haben, um sie auf respektabler Höhe zu halten. D. **Brandes.**

Refuge, Eglises du. — Litteratur: Eine überaus wertvolle Bibliographie hat Baron F. de Schickler in seiner mustergiltigen, leider im Buchhandel nicht erschienenen Monographie Les Eglises du Refuge (Separat-Abdruck aus der Encyclopédie des Sciences religieuses) zusammengestellt, die ich mit mannigfachen Ergänzungen im Nachstehenden wiedergebe. Recueil des édits, déclarations et arrests du Conseil rendus au sujet des gens de la Religion Prétendue Réformée, Paris 1729 (Elie Benoit), Histoire de l'édit de Nantes, Delft 1693; Th. Schott, Die Aufhebung des Edikts von Nantes im Oktober 1685, Halle 1885; Jurieu, Lettres pastorales, Rotterdam 1688; Ch. Weiß, Histoire des Réfugiés protestants de France, Paris 1853, 2 vol.; E. und E. Haag, La France protestante 1846ss, 10 vol. (H. Bordier); 2e éd. Paris, 1877ss.; Bulletin de la Soc. de l'histoire du prot. français, Paris 1853—1904; A. Sayous, Histoire de la litterature française à l'étranger depuis le commencement du XVIIe siècle, Paris 1853, 2 vol.; A. Michel, Louvois et les protestants, Paris 1870; Ed. Hugues, Ant. Court, Histoire de la restauration du protestantisme en France au XVIII. siècle, Paris 1872, 2 vol.; Reg-Lane Pool, A history of the Huguenots of the dispersion at the recall of the Edict of Nantes, London 1880; Bonet-Maury, Histoire de la Liberté de conscience en France, Paris 1890. — Mäder, Notice historique sur la paroisse réformée de Strasbourg, 1852; Rod. Reuß, Notes pour servir à l'histoire de l'église française de Strasbourg (1538—1794), Strasbourg 1881; Drion, Notice historique sur

l'église Réformée de Sainte-Marie-aux-Mines, Colmar 1858; Muhlenbeck, Une église calviniste au seizième siècle (1550—1581); Histoire de la communauté réformée de Sainte-Marie-aux-Mines, Paris, Strasbourg 1881; Peyran, Histoire de l'ancienne principauté de Sedan, Paris 1826, 2 vol.; Rod. Reuß, Pierre Brusly, 1879; Ch. Paillard, Le procès de P. Brully, 1879; Ch. Froſſard, Chronique de l'église réformée de Lille sous la domination espagnole, Paris 1857; Guido de Brès, Opsteller der Nederlandsche Geloofsbelydenis, in zijn leven en sterven, Amsterdam 1835; Ch. Paillard, Histoire des troubles religieux à Valenciennes, Paris 1875, 4 vol.; Ch. Rahlenbeck, Le protestantisme dans les pays de Limbourg et d'Outremeux, Bruxelles 1856; L'église de Liège, Bruxelles 1864; Les bannis du duc d'Albe à Cologne, Bruxelles 1865; Rapport sur les cultes et documents concernant le Protestantisme belge depuis la paix de Westphalie jusqu'à nos jours, Bruxelles 1872; Le Noir, La Réformation dans l'ancien pays de Liège, 1861; Janssen, La Réforme à Bruges; Barbin, Les devoirs des fidèles réfugiés, Amsterdam 1686; Avis important aux réfugiés sur leur prochain retour en France, Amsterdam 1690; De Larrey, Réponse à l'avis, Rotterdam 1709; Legendre, Vie de Pierre de Bosc, Rotterdam 1694; Saurin, Sermons; Chauffepié, Dictionnaire historique et critique, 4 vol., Amsterdam 1750—1756; J. Teissèdre l'Ange, Notes historiques concernant les églises wallonnes des Pays-Bas, comme appendice à ses Sermons, Amsterdam 1817; Teissèdre l'Ange und Koenen, Deux mémoires sur l'origine et l'influence des églises wallonnes, Amsterdam 1843; Koenen, Histoire de l'établissement et de l'influence des réfugiés français dans les Pays-Bas (holländisch), Amsterdam 1846; Berg, De Réfugiés in de Nederlanden na de Herroeping van het edict van Nantes, Handel en Nijverheid, Amsterdam 1845; Merkus, Discours sur la situation actuelle de l'Eglise réformée des Pays-Bas, Leyde 1841; Exposé historique de l'État de l'église réformée des Pays-Bas, Amsterdam 1855; Rapport de la commission du double consistoire au sujet de l'établissement de la réformation et de la fondation de l'église wallonne à Amsterdam, 1878; Règlements généraux et particuliers des églises wallonnes, 1847; Dresselhuis, Les communautés wallonnes en Zélande avant et après la Révocation (holländisch), Berg op Zoom 1848; Caan, Notice sur l'église française de Woosbourg. Journal de Jean Migault, publié par de Bray, Paris 1854; Mémoires inédits de Jean Rou, publiés par Francis Waddington, Paris 1857, 2. vol.; Mémoires inédits de Dumont de Bostaquet, gentilhomme normand, publiés par Ch. Read et Fr. Waddington, Paris 1864; Frank Puaux, Les précurseurs français de la tolérance au dix-septième siècle, Paris 1880; Dr. Bergmann und W. du Rieu, Catalogues de la Bibliothèque Wallonne de Leyde, 1868—1878; Rapports de la Commission des VII; Poujol, Histoire et influence des Eglises Vallonnes dans les Pays-Bas, Paris 1902; Mörikofer, Geschichte der evangelischen Flüchtlinge in der Schweiz, Leipzig 1876; Gaberel, Histoire de l'Eglise de Genève, Genève 1852—1862, 3 vol.; H. Fazy, La Saint-Barthélemy et Genève, 1879; Gaberel, Les Suisses romands et les réfugiés de l'édit de Nantes, Genève 1860; J. Chavannes, Réfugiés français dans le pays de Vaud et particulièrement à Vevey, Lausanne 1874; Claparède, Histoire des Eglises réformées du pays de Gex, Paris 1856; L. Junod, Histoire de la Réforme et du Refuge dans le pays de Neuchâtel, 1860; Emile Gouch, Die französische Kolonie von Bern, 1845; Muston, Histoire complète des Vaudois du Piémont et de leurs colonies, Paris, 4 vol.; Bender, Geschichte der Waldenser, Ulm 1850; Dieterici, Die Waldenser, Berlin 1852; Brousson, Lettres des protestants de France qui ont tout abandonné pour la cause de l'Evangile, 1686, und die deutsche Uebersetzung: Bewegliches Seuffzen derer aus Frankreich geflüchteten Reformierten, Wittenb. 1686; Ancillon, Histoire de l'Etablissement des Français réfugiés dans les Etats de S. A. électorale de Brandebourg, Berlin 1690; Erman u. Réclam, Mémoires pour servir à l'histoire des Réfugiés français dans les Etats du roi, Berlin 1782—1792, 7 vol.; Erman, Mémoire historique sur la fondation des colonies françaises dans les Etats du roi, Berlin, octobre 1785; Mémoire historique sur la fondation de l'Eglise française à Berlin, 1772; Mémoire historique sur la fondation de l'Eglise française de Potsdam 1785; Trière, Relation de la colonie française de cette ville pour l'an 1799, Berlin; Mémoire historique pour le jubilé centenaire de la dédicace du temple du Werder, Berlin 1807; Réclam, Mémoire historique publié à l'occasion du jubilé séculaire du temple et de la paroisse de la Louisenstadt, mars 1828, Berlin; Henry, Das Edikt von Potsdam, Berlin 1832; Lehr, Les protestants d'autrefois. Vie et institutions militaires. Les armées huguenotes sous l'Edit de Nantes et après la Révocation, Paris 1901; Beyer, Histoire de la colonie française en Prusse, traduction par Philippe Corbière, Paris 1855; Dr. Max Beheim, Schwarzbach, Hohenzollernsche Kolonisationen, Leipzig 1874; Die Kolonie, Organ für die äußeren und inneren Angelegenheiten der franz. ref. Gemeinden, red. von Bonell, Berlin 1876—1882; Journal mensuel (Notices sur les églises de Minden, Chorin, Parstein, Prenzlau, Strasbourg dans l'Uckermark et Berlin, par M. M. les pasteurs Matthieu, Réclam, Tarnogrocki et Muret); Bartholmeß, Histoire de l'Académie de Prusse depuis Leibniz jusqu'à Schelling, Paris 1850, 2 vol.; Harnack, Geschichte der Königl. Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin 1901; Tollin, Geschichte der franz. Kolonie in Frankfurt an der Oder, Frankfurt 1868. Die franz. Kolonien in Oranienburg, Köpenik und Rheinsberg; Zahn, Die Zöglinge Calvins in Halle, 1864;

Hefter, Geschichte der franz. ref. Gemeinde in Brandenburg, 1874; Mémoire historique sur la fondation de l'Eglise française de Magdebourg 1806; Geschichtsblätter für Stadt und Land Magdeburg, 1867, 1873, 1876; Geschichtsblätter des deutschen Hugenottenvereins, Magdeburg, Zehnt I ff.; Uebersicht der Wanderungen und Niederlassungen französischer, savoyischer und niederländischer Religionsflüchtlinge besonders nach und in Deutschland, Karlsruhe 1854; Köhler, Die Réfugiés und ihre Kolonien in Preußen und Kurhessen, Gotha 1867; Schlegel, Neuere Kirchengeschichte der Hannoverschen Staaten, Hannover 1832; von Rommel, Zur Gesch. der französischen Kolonien in Hessen-Kassel, Kassel 1857; Achard, Chronique de la colonie réformée française de Friedrichsdorf, Homburg 1887; Denkinger, Notices généalogiques des familles et histoire de la colonie française de Friedrichsdorf, Lausanne 1896; Schröder und Bonnet, Troisième jubilé séculaire de la fondation de l'Eglise Réformée française de Francfort-sur-le-Main, 1854; Leclercq, Histoire de l'église wallonne de Hanau jusqu'à l'arrivée dans son sein des Réfugiés français, Hanau 1868; E. Couthaud, Précis chronologique de l'histoire des vallées Vaudoises; Monographie de Dornholzhausen, Hombourg 1864; Wyell, Die franz. Kolonie Neu-Isemburg, 1861; Beyer, Geschichte der ursprünglich franz. ref. Waldensergemeinde Waldensberg, Kassel 1880; Remling, Das Reformationswerk in der Pfalz, Mannheim 1846; Wund, Geschichte der Stadt Heidelberg und Mannheim, 1801; Kilian, Sermon prononcé à Mannheim en 1821; Heber, Geschichte der Stadt Offenbach, Frankfurt 1838; Pflüger, Geschichte Pforzheims, 1862; Vierordt, Geschichte der evang. Kirche in dem Großh. Baden, Karlsruhe 1847, 2 vol.; Klaiber, H. Arnaud, Pfarrer und Kriegsoberster der Waldenser, Stuttgart 1880; Märkt, Die württembergischen Waldensergemeinden, Stuttgart 1899; Klaiber, Urkundliche Geschichte der reformierten Gemeinde Cannstatt-Stuttgart-Ludwigsburg, Stuttgart 1884; Schanz, Die französischen Kolonien in Schwabach-Erlangen, 1884; Sardemann, Geschichte der ersten Weseler Klasse, Wesel 1859; Wenz, Reformations-jubel-Rede nebst Geschichte der französischen Reformierten Kirche in Emden, 1819; Pleines, Troisième Jubilé séculaire de la fondation de l'Eglise française d'Emden, 1855; Kirchhoff, Geschichte der Reformierten Gemeinde in Leipzig, 1700—1725, Leipzig 1874; Sermons à l'occasion de la paix de 1763, des pasteurs Abel Brunier à Bockenheim, Armand à Hanau, Roques à Hombourg, Arnaud au Werder de Berlin; Sermons pour le jubilé de la Révocation, des pasteurs Hollard et Agassiz à Christian-Erlangen, Raffin à Cassel, Pajon, Ancillon, Réclam, Bocquet, Erman, Saunier, Hauchecorne, Burja, Barandon à Berlin; Barrelet, L'Eglise réformée française de Hambourg 1602—1902, Lausanne 1902; Clément, L'église réformée française de Copenhague, 1870; Dalgas, Tableau historique et statistique de l'établissement des Réformés à Fridéricia en Jutland, Copenhague 1798; Frank Puaux, Histoire des protestants français en Suède, Paris 1892; Dr. de Muralt, Chronik d. vereinigten franz. und teutschen Ref. Gemeinde in St. Petersburg, Dorpat 1842; Dalton, Geschichte der Reformierten Kirche in Rußland, Gotha 1865; Denis, L'ésprit des Français réfugiés, manifesté dans une apologie, Londres 1732; de Missy, Les Larmes du Refuge, sermon, Londres 1740; Sermons anglais de Hickles, 1681, Gilbert 1704 et Stilt 1714; J. Southerden Burn, The history of the French, Walloon, Dutch and other protestant Refugees settled in England, London 1846; Sam. Smiles, The Huguenots, their settlements, churches and industries in England and Ireland, London 1870, et l'édition de New-York 1868; F. de Schickler, Les Eglises du Refuge en Angleterre, 3 vol.; Baynes, The witnesses in Sack-Cloth, London 1852; Rev. Agnew, Protestant Exiles from France in the reign of Louis XIV, or the huguenot refugees and their descendants in Great Britain and Ireland, Londres 1871 bis 1874, 3 vol.; Durrant-Cooper, Protestant Refugees in Sussex, Sussex Arch. Collections XIII; D. Cooper, Lists of foreign Protestants and Aliens resident in England 1618—1688, from returns in the State Paper office, 1862; Vaup, Discours historique prononcé dans l'église française en Threadneedle Street le 3 janvier 1841, Londres 1842; Statuts et règlements de la corporation des Gouverneurs et Directeurs de l'hôpital français, Londres 1810, und die englische Ausgabe: Statutes and By laws, Londres 1846; Purdon, The Huguenots, a brief history of their settlement in Ireland, Belfast 1869; History of french Protestant Refugiés, Edimburg Rewiew 1854; Foote, The huguenots or Reformed Church, Part II, The huguenot dispersed in Europe; Part III, The huguenot at home in America, Richmond 1870; Hon. Disoway, The Huguenots in America 1867; Rev. Stett, History of the huguenot church and settlement at New-Paltz, Kingston 1863; Daniel, The Huguenots in the Nipmuth Country or Oxford prior to 1713, Boston 1879; James Riker, Harlem (city of New-York) the origin and early annals, New-York 1881; Parkmann, Pioneers of France in the New-World, Boston 1868; Ann. Maury, Memoirs of a huguenot family from the original of James Fontaine, New-York 1853; Mrs. Lee, Huguenots in France and in America, 2 vol.; Rev. Abiel Holmes, Essay on the History of the French Protestants, Mass. Hist. Collections vol. XXII; Elisha Potter, Memoir concerning the French settlements in the Colony of Rhode Island, Providence 1879; Ch. W. Baird, A history of the Huguenot emigration to America, New-York 1884.

Die Geschichte der Eglises du Refuge, d. h. der Kirchen, die infolge der Vertreibung der Reformierten aus Frankreich im Ausland sich gebildet haben, umfaßt zwei

Perioden: I. Die Zeit vom Beginn der Reformation in Frankreich bis zum Tod Mazarins 1522–1660, II. Die Zeit, da Ludwig XIV. die Zügel der Regierung selbst in die Hand nahm, bis zur Wiedereinsetzung der französischen Protestanten in die bürgerlichen Rechte 1661—1791.

I. Periode 1522—1660. Die Geschichte des Refuge in Frankreich beginnt mit der Geschichte der Reformation in diesem Lande. Der erste Réfugié war Lambert von Avignon (s. Bd XI S. 220), der 1522 in die Schweiz und später nach Hessen seine Zuflucht nahm. 1523 ging Farel nach Basel und wirkte von 1524–1526 in Straßburg, Mömpelgard und Metz, ehe er wieder der Schweiz sich zuwandte. Als vom Jahr 1535 an die allgemeine Ausrottung der Ketzer in Frankreich einsetzte, öffnete sich ihnen in Neuchatel und Wesel, vor allem aber in Genf ein gastliches Asyl. Im Jahr 1545 fanden dort 700 Waldenser aus der Dauphiné Aufnahme, die dem Blutbad von Mérindol und Cabrières entgangen waren. Unter Heinrich II. (1549—1559) siedelten sich 1400 französische Familien in Genf an. Alle Prediger der Stadt, außer dem ersten Reformator Viret, waren geborene Franzosen.

Ehe Calvin Genf zum Bollwerk des französischen Protestantismus machte, hatte er in Straßburg mit 1500 Flüchtlingen die erste Kirche des Refuge gegründet (1538). Trotz des Verbots der öffentlichen Übung des reformierten Kultus in der lutherischen Reichsstadt nahm die französische Einwanderung nicht ab. Im Jahr 1575 hielten sich 15398 Franzosen (wohl meist Reformierte) in der Stadt auf. Im Jahr 1577 wurde auch der private reformierte Gottesdienst in der Stadt untersagt. Von da an hielten sich die Straßburger Reformierten zur reformierten Gemeinde in Bischweiler. Infolge des dreißigjährigen Krieges schmolzen sie auf 36 Familien zusammen. Als Graf Friedrich Casimir von Hanau 1655 den Bau einer reformierten Kirche in Wolfisheim gestattete, begaben sich die Reformierten Straßburgs fortan dorthin zur Predigt und zum Abendmahl. Freie Religionsübung erlangte die Gemeinde, die 1697 auf 1528 Seelen sich belief, erst im Jahr 1788.

Von Straßburg aus kam Brully 1544 nach den Niederlanden (Valenciennes, Douai) und starb in Tournay auf dem Scheiterhaufen. Zehn Jahre später lieferten die Straßburger Réfugiés den ersten reformierten Prediger für Markirch (Ste-Marie-aux-Mines), wo 1560 mehr als 1200 Réfugiés sich niederließen. Nachdem Markirch 1675 an Ludwig XIV gekommen war, blieb die dortige Gemeinde die einzige auf französischem Boden, in der auch nach der Aufhebung des Edikts von Nantes der reformierte Gottesdienst öffentlich ausgeübt werden konnte.

Wie die flüchtigen Protestanten aus dem Osten Frankreichs, der Schweiz und dem Elsaß sich zuwandten, so strömten sie aus dem Westen des Landes nach England. 1547 wurde in Canterbury, zwei Jahre später in London der erste reformierte Gottesdienst in französischer Sprache gefeiert. Durch ein Patent vom 24. Juli 1550 unterstellte Eduard VI. alle ausländischen Protestanten der Aufsicht des Johannes Laski (s. Bd XI S. 295), der sie zu einem kirchlichen Verband zusammenschloß. Die Franzosen benützten zuerst gemeinsam mit den Holländern und Deutschen den Tempel von Austin-Friars, bis am 16. Oktober 1550 die französische Gemeinde von Threadneedle Street (Eglise Wallonne de Londres) gegründet wurde, der die meisten Réfugiéskirchen in England und Nordamerika ihren Ursprung und ihre Organisation verdanken. Durch die blutige Maria aus England vertrieben, mußte Laski mit 175 Flüchtlingen zum Wanderstab greifen und fand schließlich in Emden in Ostfriesland Aufnahme. Emden, wo sich bis zu 6000 Flüchtlinge aus Lille, Valenciennes, Antwerpen und Gent zusammenfanden, ist mit Wesel und Frankfurt a. M. die älteste wallonisch-französische Gemeinde auf dem Festlande. Nach dem Tod der Maria Tudor kehrten die meisten aus England gekommenen Flüchtlinge wieder dorthin zurück.

Wie Heinrich II. von Frankreich, so bedrohte 1559 sein Sohn Franz II. (1559 bis 1560) den Besuch der verbotenen Versammlungen mit der Todesstrafe. Wieder strömten Tausende von Calvinisten ins Ausland. Ebenso zerstreute in den Niederlanden, wo Philipp II. 1562 mehr als 100000 Unterthanen hatte, „deren einziges Verbrechen darin bestand, daß sie nach der Lehre Jesu Christi leben wollten", die Ankunft Albas die zahlreichen Gemeinden unter dem Kreuz (Eglises sous la Croix oder Eglises du Secret) und trieb wieder viele Flüchtlinge nach England und Deutschland, wo in Aachen, Köln, Wetzlar, Heidelberg, Schönau, Otterberg, Oppenheim (Pfalz), Nürnberg und im Elsaß in Lixheim und Pfalzburg Gemeinden sich bildeten. Über den kirchlichen Zusammenschluß dieser Flüchtlingsgemeinden mit den niederländischen durch die Generalsynode von Emden

im Oktober 1571 ist in dem Art. „Niederländisch-reformierte Kirche" (Bd XIV S. 37 ff.) das Nötigste gesagt.

Nach den Greueln der Bartholomäusnacht (1572) ließen sich wieder große Scharen von Hugenotten teils vorübergehend teils für immer im Ausland nieder. Genf allein nahm wieder 1638 Flüchtlinge auf. Die 1545 gestiftete Bourse française sorgte für die Armen. In Basel, wo sich die Beaulieu und Passavant niederließen, mußten sie sich bis 1614 mit einem französischen Privatgottesdienst begnügen. In England setzte Königin Elisabeth, „quam velut ad asylum omnium infestissimi perfugium invenerunt" (Bulle des Papstes Pius V.) der Einwanderung von 3000—4000 Hugenotten kein Hindernis entgegen trotz der Drohungen Karls IX. (1560—1574) und der Klagen der englischen Kaufleute über die Beeinträchtigung ihres Handels: auch hier vereinigten sich die französisch-wallonischen Gemeinden seit 1564 zu einer jährlichen Synode (Canterbury 1561, Norwich 1563, Southampton 1567, Rye 1572).

Die Niederlande kamen nach der Bartholomäusnacht als Asyl für die Hugenotten nicht mehr in Betracht. Vergebens wehrten sich die wallonischen Gemeinden gegen die spanische Verfolgung. Eine um die andere erlag: Valenciennes 1558, Tournai 1581, Audenarde und Hontschote 1582, Ypern, Brügge, Gent 1584. Auf der Synode von Antwerpen am 30. Oktober 1584 war nur noch Mecheln vertreten „à cause de l'incommodité des temps" Die Gemeinden von Brüssel und Mecheln verschwanden im März und die von Antwerpen, wo die Protestanten so zahlreich waren, daß jahrelang keine Messe mehr gefeiert wurde, im August 1585. Im Hennegau und Artois hatte der Herzog von Parma seit 1580 jeden reformierten Gottesdienst verboten. Eine starke Auswanderung wandte sich nach den nördlichen Provinzen, wo sich in Middelburg 1534, Amsterdam 1578, Utrecht 1583, Vlissingen 1584, Leyden 1584, Delft 1585, Dortrecht 1586, Breda 1590, Rotterdam 1590, Haag 1592 französische Flüchtlingsgemeinden bildeten, die mit den Calvinisten Frankreichs in lebhaften Beziehungen blieben und häufig dorther ihre Pfarrer bezogen. Unter Heinrich III. (1574—1589), der gleich seinem Vorgänger durch das Edikt vom 18. Juli 1585 die Hugenotten des Landes verwies, bekamen diese Gemeinden starken Zuzug aus Frankreich, während unter Heinrich IV (1589—1610) infolge des Edikts von Nantes die Auswanderung aufhörte, um unter Ludwig XIII. (1610—1643) nach dem Fall von La Rochelle (1628) noch einmal in Fluß zu kommen.

In Deutschland entstanden durch die Verfolgung der Protestanten in den spanischen Niederlanden wallonische Réfugiésgemeinden in Stade und Altona (1588 und 1602): nach Altona kamen auch die in Hamburg wohnenden Calvinisten, da den Reformierten dort die freie Religionsübung verweigert wurde. Ähnlich lagen die Verhältnisse in Frankfurt a. M.: den französischen und holländischen Reformierten wurde nur ein Hausgottesdienst gestattet (1561). Ein Teil derselben gründete deshalb auf pfälzischem Gebiet die Gemeinde Frankenthal. 1596 wurde in Frankfurt auch der Hausgottesdienst verboten: von da an wurde der reformierte Kult in Bockenheim (1596—1608), Offenbach (1609 bis 1630), dann wieder in Bockenheim gefeiert (1638—1787). Die beiden Frankfurter Gemeinden bildeten von 1572—1606 zusammen mit den Réfugiéskirchen von Heidelberg, St. Lambert, Otterberg, Wetzlar u. a. eine Synode, der sich 1593 noch die Kirchen von Hanau und Annweiler anschlossen, nachdem auch Ludwig II. von Hanau-Münzenberg den Calvinismus in seinem Land wiederhergestellt und Hanau zu einer Niederlassung der Réfugiés, die er mit bürgerlichen und kirchlichen Privilegien ausstattete, gemacht hatte. Ähnliche Vergünstigungen genossen die Reformierten in der Herrschaft Zweibrücken und in der bayerischen Enklave Bischweiler im Elsaß. Mannheim, 1606 noch ein Dorf, verdankt seine Erweiterung zur Stadt und Festung den wallonisch-französischen Kolonisten. 1644 zerstört, wurde die Stadt durch sie wieder aufgebaut. Im Jahr 1668 zählte die wallonische Gemeinde bei 900 Kommunikanten und hat sich durch die schweren Zeiten der Raubzüge Ludwigs XIV. durchgerettet bis auf unsere Tage. Noch jetzt wird (von Frankfurt aus) einmal monatlich französischer Gottesdienst gehalten.

Wie auf dem Kontinent so schlossen sich auch in England die wallonisch-französischen Gemeinden gegen das Ende des 16. Jahrhunderts zu einem synodalen Verband zusammen. Von 1581—1660 fanden 30 Kolloquien statt. Als Erzbischof Laud (s. Bd XI S. 306) verlangte, daß alle in England geborenen Glieder der ausländischen Kirchen an die Hochkirche sich anschließen und die anglikanische Liturgie annehmen, widersetzte sich die Synode von London 1634. Die Geistlichen wurden eingekerkert und in Kent drei Tempel geschlossen. Das Parlament billigte jedoch ihren Widerstand. So

konnte die Synode von 1641 eine **Police et discipline ecclésiastique observées ès Eglises de la langue française** veröffentlichen. Cromwell war ein warmer Freund der eingewanderten französischen Reformierten. Aus der Zeit der Bedrückung der Réfugiés in England durch Laud stammen einige Niederlassungen derselben in Nordamerika (Boston, Neu-Amsterdam).

Endlich fällt noch in die erste Periode des Refuge die Gründung der französischen Gemeinden in Bern (1623) und Mülhausen im Elsaß (1661).

Auffallend ist, daß, soweit heute noch französische Hugenottengemeinden im Ausland bestehen, sie fast alle aus der Zeit des ersten Refuge stammen.

II. Periode 1661—1791. — Unter Ludwig XIII. (1610—1643) und während der Minderjährigkeit Ludwigs XIV (1643—1660) genossen die Hugenotten die Wohlthaten des Edikts von Nantes (s. Bd XIII S. 645) ohne allzugroße Einschränkung. Nur von besonderen Gnadenerweisungen sollten sie ausgeschlossen sein, damit sie sich überlegten, welche Vorteile der Übertritt für sie hätte. Kaum aber hatte Ludwig XIV. nach Mazarins Tod die Zügel der Regierung selbst in die Hand genommen, so überließ er die Protestanten ohne Scheu vor dem unwiderruflichen Edikt seines Großvaters dem Fanatismus des Klerus, von dem er pekuniär abhängig war, den Bekehrungskünsten der Jesuiten und den rohen Trieben seiner Dragoner. Von 1663 an bis zur Aufhebung des Edikts von Nantes (17. Oktober 1685) vergeht kein Jahr ohne Rechtsbruch gegen die Protestanten. Durch zahllose königliche Erlasse wurde das Edikt von Nantes Stück um Stück aufgehoben. Sie betrafen

a) Die Kultusfreiheit: Den Katholiken wurde unter Androhung der strengsten Strafen der Übertritt zur reformierten Kirche verboten. Kehrte ein „Neubekehrter" wieder zum reformierten Glauben zurück, so wurde er als rückfälliger Ketzer (relaps) behandelt (Edikte von 1663, 1665, 1679, 1680, 1685). Den Protestanten wurde verboten, außerhalb der Tempel sich zu versammeln, die Tempel aber wurden größtenteils niedergerissen (bis 1679 mehr als 250). In jedem Tempel mußte eine Bank für Katholiken zur Überwachung der Predigt freigelassen werden.

b) Den Ausschluß von den Staatsämtern: Die **Chambres de l'Edit** in Paris, Rouen und Rennes, die paritätischen Gerichtshöfe in Castres, Bordeaux und Grenoble wurden aufgehoben (1669 und 1679), die reformierten Notare und Anwälte mußten ihr Amt niederlegen (1680 und 1682). Während bisher das Finanzdepartement fast immer von Hugenotten verwaltet worden war, wurden sie nun von allen Stellen ausgeschlossen (1681 und 1682).

c) Die Gewissensfreiheit in Familie und Schule: Das Alter, das die Kinder ohne die Einwilligung der Eltern zum Übertritt in die katholische Kirche berechtigte, wurde auf zwölf, ja am 17 Juni 1681 auf sieben Jahre herabgesetzt und die Eltern wurden gezwungen, für ihre in die Klöster verschleppten Kinder die Pension zu bezahlen (1665 und 1681). Gemischte Ehen wurden verboten. Später wurde verlangt, daß die Ehen vor dem Priester geschlossen werden müßten. Kinder aus Ehen, die nicht der Priester eingesegnet hatte, wurden für Bastarde erklärt und vom Erbrecht ausgeschlossen.

d) Maßregeln gegen Arme, Kranke und Sterbende: Durch eine Reihe von Erlassen (1665, 1680, 1681) wurden den Priestern, Ärzten und Richtern eingeschärft, reformierte Kranke zu besuchen, „um sich zu erkundigen, in welcher Religion sie sterben wollten". 1684 wurde verboten, reformierte Kranke aus Barmherzigkeit in ein Privathaus aufzunehmen. So waren sie auf die Spitäler angewiesen, wo sie dem Bekehrungseifer der Nonnen ausgeliefert waren. Am 9. Juli 1685 wurden die reformierten Friedhöfe aufgehoben. Wozu brauchte man sie noch? Für die Leichen der unbekehrt Sterbenden war der Schindanger gut genug. Als der Erfolg dieser Maßregeln ihrer Grausamkeit nicht entsprach, griff Ludwig XIV. auf den Rat seines Kriegsministers Louvois zu einem wirksameren Mittel. Eine Ordonnanz vom 11. April 1681 bestimmte, daß alle Reformierte, die bis zum 1. Januar 1682 sich bekehrten, auf zwei Jahre von Einquartierung und Kriegssteuern frei sein sollten, andererseits sollte die Mehrzahl der Reiter und Offiziere bei den Widerspenstigen einquartiert werden. Damit begannen die Dragonaden, „jenes System gewaltthätigster, ja barbarischer Bekehrung, welches Frankreich mit unauslöschlicher Schmach bedeckte und die Jahre 1681—1686 zu den jammervollsten in der Geschichte des französischen Protestantismus machte" (Schott a. a. O. S. 80). Dank der Arbeit der „gestiefelten Missionäre" war die Ausrottung des reformierten Bekenntnisses in kurzer Zeit soweit gefördert, daß Ludwig XIV am 17. Oktober 1685 das Edikt von Nantes aufheben konnte „**puisque la majeure partie de ses sujets de la religion prétendue**

réformée avaient embrassé la catholique“ Der reformierte Gottesdienst wurde im ganzen Königreich verboten. Die Pfarrer mußten innerhalb 14 Tagen das Land verlassen; traten sie über, so bekamen sie eine Pension, die ihren bisherigen Gehalt um ein Drittel überstieg oder durften sie sich, unter Dispensation vom juristischen Studium, der Anwaltspraxis widmen. Alle Kinder mußten von Priestern getauft und unterrichtet werden. Die ins Ausland geflohenen Reformierten verloren ihre Güter, wenn sie nicht innerhalb vier Monaten zurückkehrten. Die Auswanderung wurde verboten: mißglückte ein Fluchtversuch, so hatten die Männer mit lebenslänglicher Galeerenstrafe, die Frauen mit Einkerkerung in den Tour de Constance bei Aigues-Mortes dafür zu büßen.

Und doch hatte die Auswanderung schon mit dem Jahr 1661 wieder eingesetzt und mit der Stärke der Verfolgung wuchsen ihre Dimensionen. Im genannten Jahr untersagt ein königliches Edikt den Protestanten den Aufenthalt in den Grenz- und Seestädten, wofern sie dort nicht heimatberechtigt sind. 1669 muß allen Unterthanen des Königs die Auswanderung ohne ausdrückliche königliche Erlaubnis verboten werden. Dann trat von 1672—1679 infolge des Krieges mit Holland in der Verfolgung und in der Auswanderung ein gewisser Stillstand ein. Es war die Stille vor dem Sturm. Im März 1681 ordnete Marillac in der Provinz Poitou die erste Dragonade an. Damit begann die allgemeine Auswanderung. Schon am 31. Mai 1685 mußte die Galeerenstrafe angedroht werden. Ein Edikt vom 20. August verspricht den Denunzianten die Hälfte der Güter der Flüchtlinge. So hatte das Revokationsedikt vom 17. Oktober nur hinzuweisen auf die schon ausgesprochenen „très expresses défenses à tous nos sujets de ladite religion protestante réformée de sortir eux, leurs femmes et leurs enfants de notre dit royaume, pays et terre de notre obéissance, ni de transporter leurs biens et leurs effets, sous peine de galères pour les hommes et de confiscation de corps et de biens pour les femmes“

Trotz dieses Verbots strömten mit den 600 Pfarrern, die zum Wanderstab greifen mußten, Tausende ins Ausland. Schon von 1661—1685 hatte Frankreich 10000 Familien durch die Auswanderung verloren. Nach der Revokation des Edikts von Nantes flüchteten noch 500000—600000, um ihr Gewissen und ihren Glauben zu retten, ins Ausland trotz der strengen Bewachung der Grenzen und Küsten, trotz der furchtbaren Folgen eines mißglückten Fluchtversuchs, viele unter ihnen nach Saurins Wort nichts mit sich nehmend als „leur vie pour leur butin“ Bis zum Ende des Jahrhunderts mußte das Verbot der Auswanderung fast Jahr für Jahr wiederholt werden. Im Jahr 1698 setzte es Ludwig XIV. durch, daß auch der Herzog Viktor Amadeus II. von Savoyen den Waldensern in den früher französischen Thälern von Piemont seinen Schutz entzog und sie zur Auswanderung trieb. Erst 30 Jahre nach dem Revokationsedikt konnte Antoine Court (s. Bd IV S. 306) an den Versuch sich wagen, die zerstreuten Hugenotten heimlich zur „Kirche der Wüste“ wieder zu sammeln. Die Wiederholung der Revokation vom 14. Mai 1724 trieb noch einmal neue Scharen von Flüchtlingen nach Holland und England. Zwanzig Jahre später fanden die Einladungen des Herzogs von Braunschweig und des Grafen Zinzendorf bei den Hugenotten in Frankreich kein Gehör mehr. Die Hoffnung auf den Anbruch einer besseren Zeit hielt sie in der Heimat fest. Und doch hören wir noch 1752 von einem Zug Auswanderer, der sich nach London wandte. Erst von 1753 ab erhalten die Eglises du Refuge von Frankreich aus keinen Zuwachs mehr.

Wie gestaltete sich die Aufnahme und das Schicksal der Réfugiés in den einzelnen Ländern?

Der Hauptstrom der Auswanderer ergoß sich, wie beim ersten Refuge, in die **Niederlande**, „la grande arche des fugitifs“ Sechs Wochen, nachdem Marillac in Poitou seine Dragonaden begonnen hatte (18. März 1681), boten die Staaten von Friesland allen, die durch religiöse Verfolgung aus ihrem Vaterland vertrieben wurden, das Bürgerrecht (1. Mai 1681) und bald darauf Steuerfreiheit auf 12 Jahre an (16. Okt. 1681). Die Staaten von Holland und Amsterdam folgten diesem Beispiel. Das Edikt wegen des Übertritts der Kinder vom 17 Juni 1681 trieb große Scharen reformierter Familien über die holländische Grenze. Am 3. Dezember 1682 beschlossen die Generalstaaten von Holland eine allgemeine Kollekte für die Eingewanderten. Aber über alles Erwarten groß wurde die Einwanderung nach der Aufhebung des Edikts von Nantes. In einem Monat kamen, meist aus der Normandie, über 5000 Personen nach Rotterdam. Amsterdam, wo sich im Jahr 1685 2000 Franzosen aufhielten, beherbergte gegen das Ende des Jahrhunderts 15000 Réfugiés. Ein Agent des Grafen d'Arvaux schätzt die Gesamtzahl der

Eingewanderten auf 75000. Dazu kamen 1698 noch die Flüchtlinge aus der Pfalz. Schon wenige Wochen nach der Revokation wurde von den Repräsentanten der sieben Staaten ein allgemeiner Buß- und Fasttag angeordnet mit großer Kollekte für die unglücklichen Glaubensgenossen. Alle Stände waren unter den Ankömmlingen vertreten. Die Bauern aus Poitou ließen sich in Friesland nieder, wo ihnen große Ländereien geschenkt wurden. Großkaufleute aus Bordeaux, Rouen und Havre gründeten blühende Handelshäuser in Amsterdam, Rotterdam und im Haag. Den Handwerkern wurden überall die größten Vergünstigungen gewährt: Steuernachlaß, Geldvorschüsse, Aufnahme in die Zünfte. Die Fabrikation von Tuch, Seide, Sammt, Hüten nahm in Holland einen großartigen Aufschwung, während die Einfuhr aus Frankreich jährlich um 1700000 Francs zurückging. Bald war der Prozeß der Verschmelzung der Eingewanderten mit den Eingeborenen soweit vorgeschritten, daß ihnen am 21. Oktober 1715 unter Aufhebung der bisherigen Privilegien die vollständige Naturalisation gewährt werden konnte.

Wie sich die Städte und Bürger um die Kaufleute und Handwerker annahmen, so der Hof Wilhelms von Oranien um die Adeligen und die Offiziere unter den Réfugiés. Seine Gemahlin wählte aus ihren Kreisen einen Teil ihres Hofstaats und gewährte den adeligen Fräuleinstiften in Harlem, Schiedam, Rotterdam, Delft, Utrecht namhafte Unterstützungen. Die flüchtigen Offiziere und Soldaten reihte Wilhelm in sein Heer und in seine Marine ein. In dem Heere, das 1688 gegen Jakob II. nach England zog, waren drei Regimenter Infanterie, eine Eskadron Kavallerie und 736 Offiziere französischer Abkunft. Unter der Bemannung der oranischen Kriegsschiffe fanden sich schon 1686 800 französische Seeleute. Nicht geringer als der militärische war der politische Einfluß der Réfugiés auf die Haltung des Oraniers gegen Ludwig XIV Zu der europäischen Koalition, welche 1689 auch Wilhelm von Oranien wie den großen Kurfürsten gegen Ludwig XIV. unter die Waffen stellte, haben wesentlich auch religiöse Motive die Fäden gewoben. Endlich wurden die Niederlande durch die Réfugiés der Sammelpunkt für die litterarischen und publizistischen Verteidiger des französischen Protestantismus und der Gewissensfreiheit. Von Rotterdam, an dessen Ecole Illustre Bayle (s. Bd II S. 495) und Jurieu (s. Bd IX S. 637) wirkten, und vom Haag, wo Claude (s. Bd IV S. 131) Hofkaplan geworden war, gingen jene Pamphlete und Flugschriften aus, welche die Kunde von den schauerlichen Schicksalen der Protestanten in Frankreich in das letzte Dorf trugen und Ludwigs XIV. Namen zu einem Fluch machten. Hier fand die Frevelthat Ludwigs ihren Geschichtsschreiber (s. d. A. Benoist Bd II S. 603), das reformierte Bekenntnis seine wirkungsvollsten Verteidiger und der evangelische Glaube seinen beredtesten Zeugen (s. den A. Saurin): „C'était comme une seconde France sur la frontière même du royaume, mais une France libre"

Die Zahl von wallonischen Gemeinden stieg infolge der neuen Einwanderung im Jahr 1688 auf 62, von denen jedoch viele nach kurzem Bestand wieder eingingen. 1793 waren es noch 32, 1816 noch 21. Nach dem Agenda-Annuaire protestant auf 1905 existieren heute noch die französischen Gemeinden von Amsterdam (mit 2 Kirchen und 4 Pfarrern), Arnheim, Bois-le-Duc, Bredt, Delft, Dortrecht, Groningen, Harlem, Haag (2 Pfarrer, 1 französischer Hofprediger), Leyden (2 Pfarrer), Mastricht, Middelburg, Nymwegen, Rotterdam (3 Pfarrer), Utrecht und Zwolle.

Wurden die Niederlande das große Asyl für die Flüchtlinge aus den nördlichen und westlichen Provinzen, so wandten sich die Protestanten aus dem Osten und Süden, aus der Dauphiné, von Languedoc und Vivarias, von Lyon und Burgund über die Pässe der Alpen nach der Schweiz. Die große Einwanderung beginnt mit dem Jahr 1682 und dauert fast ohne Unterbrechung 38 Jahre lang. Nach Genf wandte sich die Hauptmasse. Aber die Stadt hatte, von einem französischen Residenten beständig bewacht und bedroht, einen schweren Stand. Trotzdem haben ihre Bürger an den unglücklichen Glaubensgenossen die aufopferndste Gastfreundschaft geübt. Im Jahr 1687 kamen täglich 600—700 Flüchtlinge durch die Stadt; bis zum November hatte sie 28000 vorübergehend beherbergt. Gern hätten die Genfer den Einwanderern einen dauernden Wohnsitz in ihrem Gebiet angewiesen. Da aber Ludwig XIV mit dem Abbruch der Handelsbeziehungen drohte, mußten sie sich darauf beschränken, dieselben auf dem Durchzug zu unterstützen. Von 1682—1720 wurden an 60000 Réfugiés 5143266 Gulden verteilt. Die Gaben der Bourse française schwanken 35 Jahre lang zwischen 10000 und 150000 Gulden. Unter seinen 16000 Einwohnern zählte Genf 3300 Franzosen, die vor der Revokation das Bürgerrecht erworben hatten; nach der Revokation konnten nur noch einzelne naturalisiert werden. Das Wohnrecht wurde 754 Réfugiés gestattet,

darunter waren viele Seidenweber aus der Languedoc und 290 Goldschmiede und Uhrmacher aus dem Norden, die nun in Genf eine blühende Industrie schufen. In den evangelischen Kantonen der Schweiz wurden seit 1683 regelmäßig Steuern für die Flüchtlinge erhoben. In Bern und Zürich wurden Exulantenkammern eingerichtet, die sich der Vertriebenen anzunehmen hatten. So unterstützte Zürich vom Dezember 1683 bis Januar 1689 23345 Personen; 500—800 wurden Jahre lang beherbergt. Die Leute waren meist von allen Mitteln so sehr entblößt, daß in Zürich zwei Drittel der Eingewanderten, in Bern von den 6000, die durch den Staat zogen, 2000 auf öffentliche Kosten unterstützt werden mußten. Basel reichte 1685 an Durchreisende 2523 Mahlzeiten, auch Winterthur, Glarus, St. Gallen und Schaffhausen nahmen sich warm um die durchziehenden Unglücklichen an. Die Zahl derer, die sich bleibend in der Schweiz niederließen, wird auf 25000 geschätzt, wovon weitaus die meisten auf die französisch redenden Gegenden kommen. Daher kommt es, daß die Zahl der Réfugiéskirchen durch die Folgen der Revokation in der Schweiz kaum vermehrt wurde: in den französischen Kantonen schlossen sich die Hugenotten an die bestehenden Gemeinden an. In der deutschen Schweiz bildete sich im September 1685 eine französische Gemeinde in Zürich mit regelmäßiger Predigt im Frauenmünster, die jedoch seit 1834 ihre Prediger aus der französischen Schweiz wählte. In Basel bekam die nach der Bartholomäusnacht im Jahr 1572 entstandene Gemeinde einigen Zuwachs. Doch zählte sie schon 1693 nur noch 104 Réfugiés, die sich allmählich ganz in Basel einbürgerten, so daß nur noch ihr Name an den französischen Ursprung erinnerte (Bernoulli, Sarasin, Le Grand, Christ, Miéville, Raillard, Lachenal, Forcart u. a.). Auch die französische Gemeinde in Bern, die 1696 in ihrem Gebiet, wozu damals auch das Waadtland gehörte, noch 6104 Réfugiés zählte, hat heute kaum noch Nachkommen derselben unter ihren Gliedern.

Nächst den Niederlanden und der Schweiz bot England, besonders für die Flüchtlinge von der Westküste Frankreichs, ein leicht erreichbares Asyl. Hier bestanden in London vor der Revokation zwei Flüchtlingskirchen: die 1550 von Eduard VI. gegründete Kirche von Threadneedle Street mit streng calvinistischem Gepräge (**Eglise Wallonne française réformée**) und die 1661 gestiftete Savoie-Kirche, mit anglikanischem Ritus (**Eglise française conformiste**). Infolge des fortwährenden Zuzugs von Einwanderern genügten diese beiden Kirchen bald nicht mehr. So gründete die Savoie-Kirche schon 1675 eine Filialgemeinde in Spring-Gardens, während von Threadneedle Street der 1665 eingeweihte **Temple de l'hôpital** sich abtrennte. Wie in den Niederlanden gab auch hier das Edikt vom 17. Juni 1681 wegen des Übertritts der Kinder den Anstoß zum Eintreten für die Verfolgten. Im Edikt von Hamptoncourt vom 28. Juli 1681 (7. August n. Stils) gewährte Karl II. den Einwanderern das Recht der Denization (Einbürgerung), und der Handelsfreiheit, den Kindern Zutritt zu den Schulen und außerdem die Erlaubnis zu einer Kollekte durch den Erzbischof von Canterbury und den Bischof von London zu Gunsten der fast täglich — **la plupart sans autres biens que leurs enfants** — eintreffenden Flüchtlinge. Auch Jakob II., obwohl streng katholisch gesinnt, mußte unter dem Druck der öffentlichen Meinung eine Kollekte zulassen, die trotz des Verbots der Empfehlung von der Kanzel 10000 Pfd. St. eintrug. Im übrigen war er Ludwig **XIV** nach Kräften zu Willen. Ende Mai 1686 ließ er Claudes Schrift **„Les Plaintes des protestants cruellement opprimés dans le royaume de France"** öffentlich durch den Henker verbrennen. Ludwigs Bemühungen, die **„par une caprice de religion"** aus Frankreich Weggezogenen zurückzulocken, lieh er seine Unterstützung. In der That gelang es, 507 Réfugiés zur Rückkehr nach Frankreich zu bewegen. Trotzdem nahm die Einwanderung stetig zu: im Jahr 1687 wurden 15500 Flüchtlinge unterstützt, darunter 2000 in den Hafenstädten und 143 Geistliche. Bis zum Jahr 1695 mögen 70000—80000 Franzosen in England eingewandert sein. Der Bezirk Spitalfield (London) wurde fast ganz von Franzosen (meist Seidenwebern) besiedelt. Allein in London entstanden im Jahr 1687 zwölf neue Kirchen. Im Jahr 1700 existierten in London und Umgebung 25—30 blühende Gemeinden. Auch in den übrigen Gegenden des vereinigten Königreichs, besonders in den Städten, die schon seit dem 16. Jahrhundert wallonische Gemeinden hatten, bildeten sich französische Kolonien (so in Dover, Yarmouth, Bristol, Exeter, Norwich, Edinburg, Pontarlington) und brachten hier ihre heimischen Industrien zu großer Blüte. Wilhelm von Oranien nahm sich nach seiner Thronbesteigung, die er wesentlich der militärischen Tüchtigkeit der Réfugiés in seinem Heere und Offizierskorps verdankte, der französischen Glaubensgenossen treulich an und gewährte ihnen ein jährliches Geschenk von 17200 Pfd. St., das, wenn auch nicht regelmäßig und nicht in

gleicher Höhe, bis zum Jahr 1812 (1200 Pfd. St.) fortgesetzt wurde. Dagegen weckte die französische Einwanderung unter der Bevölkerung je länger je mehr Mißtrauen. Das Parlament erschwerte die Naturalisation aufs äußerste. 1709 wurde sie gestattet, 1713 wieder versagt, um erst unter Georg III. 1774 wieder gewährt zu werden unter der Bedingung, daß dem Naturalisationsgesuch ein Aufenthalt von sieben Jahren in England vorhergehe. Als im Jahr 1764 60000 Protestanten aus der Saintonge und Perigord ihre Absicht, nach Britisch-Nordamerika auszuwandern, wieder aufgaben, konnte der französische Pfarrer von Bristol, Gauthier, dies begründen mit dem Hinweis: „le refus de nous naturaliser fait présumer en France qu'on ne veut plus de nous".

Allmählich vollzog sich eine Verschmelzung der Eingewanderten mit der englischen Bevölkerung auch auf kirchlichem Gebiet. An die Stelle der calvinistischen Liturgie trat der anglikanische Ritus. Im Jahr 1785 kannte man nur noch 11 Hugenottenkirchen und von diesen führten manche nur noch ein Scheindasein. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sind auch sie vollends verschwunden bis auf die alte Eglise Wallone française de Threadneedle Street (heute 8 und 9 Soho Square W) und die Eglise anglicane française de Savoie-SS. Jean l'Evangéliste (St. Jean la Savoie, Shaftesbury Avenue WC). Außerdem besteht noch das 1718 für die Reformierten gegründete französische Hospital de la Providence und in Canterbury die aus dem Jahre 1547 stammende Eglise huguenote évangélique française.

In **Deutschland** setzt die Einwanderung des zweiten Refuge kurz vor der Revokation des Edikts von Nantes ein und erreicht von 1685—1688 ihren Höhepunkt, um gegen 1700 allmählich zu erlöschen. 1699 lassen sich die aus Piemont verjagten Waldenser in Württemberg, Baden und Hessen nieder. Ebenfalls aus Piemont (aus dem Pragela) kamen 1730—1733 die letzten Réfugiés nach Deutschland.

Unter den Ländern, die den Flüchtlingen gastliche Aufnahme gewährten, steht **Brandenburg** obenan. Seit 1661 hatten sich einzelne französische Familien in Berlin niedergelassen. Als sich 1672 mit ihnen einige in Alt-Landsberg ansässig gewordene Familien vereinigten, wurde ihnen französischer Gottesdienst erlaubt. So bildete sich eine kleine, etwa 100 Glieder zählende französische Gemeinde, die von 1680 bis zum Tode des großen Kurfürsten von Jacques Abbadie (s. Bd I S. 25) geleitet wurde. Als die Revokation des Edikts von Nantes bekannt worden war, trat Friedrich Wilhelm sofort offen gegen Ludwig XIV auf, dessen Verhalten gegen seine reformierten Unterthanen er schon vorher freimütig getadelt hatte. Am 29. Oktober (8. Nov. n. St.) erließ er das Potsdamer Edikt an alle die, „welche ihren Stab zu versetzen und aus dem Königreich Frankreich hinweg in andere Länder sich zu begeben veranlaßt sind." Er wollte „diese intendierte Ausrottung des reinen Evangeliums" nicht gleichsam mit gebundenen Händen noch ferner ansehen und war bereit, „die große Not und Trübsal, womit es dem Allerhöchsten nach seinem allein weisen unerforschlichen Rat gefallen, einen so ansehnlichen Teil seiner Kirche heimzusuchen, auf einige Weise zu sublevieren und erträglicher zu machen" So bietet er ihnen sichere und freie Zuflucht in allen Provinzen seines Reiches an: In allen Städten, wo sie sich niederlassen werden, soll ihnen das Bürgerrecht erteilt werden. Die Landleute erhalten unentgeltlich Ländereien angewiesen, die Handwerker werden in die Zünfte aufgenommen, einzelne Industriezweige werden mit Privilegien ausgestattet, der Adel soll, wo er Grundbesitz erwirbt, dem einheimischen gleichgestellt und zu allen Würden zugelassen werden. Die Rechtspflege soll von französischen Richtern geübt und das Kirchenwesen nach den hugenottischen Gebräuchen geordnet werden. In Amsterdam, Hamburg, Köln und Frankfurt a. M. wurden kurfürstliche Beamte angewiesen, sich der Flüchtlinge anzunehmen und sie nach Brandenburg zu geleiten.

Obwohl Ludwig die Verbreitung dieses Aufrufs verbieten ließ, wurde er doch rasch in ganz Frankreich bekannt und von Tausenden befolgt. Bis zum Jahr 1700 mögen 20000—25000 Franzosen in Brandenburg eingewandert sein. Die Languedoc stellte 25%, Metz 20%, die Champagne 15%, die Dauphiné 10%, Guyenne und Bearn 5% der Réfugiés. Sie ließen sich in der Regel in Landsmannschaften nieder, wobei ihre schon früher eingewanderten Landsleute ihnen behilflich waren. So sorgte Ancillon für die Metzer, der Graf von Beauveau für die Flüchtlinge aus Isle de France (Berlin), Briquemault für die der Champagne, Gaultier für die aus der Languedoc, Du Bellay für die aus Poitou und Anjou, Abbadie für Béarn. Im Jahre 1690 zählte man schon 11 städtische Gemeinden (mit 29 Pfarrern) und 6 ländliche Kolonien mit zusammen etwa 12000 Zivilpersonen und 2300 Soldaten. Die bedeutendsten Kolonien sind die in

Berlin, Magdeburg, Halle, Halberstadt, Frankfurt a./O., Oranienburg, Potsdam, Köpenick, Angermünde, Rheinsberg, Stendal, Stargard, Königsberg, Wesel und Cleve.

Die Berliner Kolonie zählte gegen das Ende des 17. Jahrh. 5869 Mitglieder. Für die Ausbildung der französischen Geistlichen sorgte Friedrich Wilhelm durch die Errichtung eines Lehrstuhles an der Universität Frankfurt a./O., die mit 12 **Bourses françaises** ausgestattet wurde. 1689 wurde in Berlin das französische Gymnasium gegründet. Die Schätzung vom 21. Dezember 1720 ergab in Brandenburg 16932 Franzosen (ohne die Militärpersonen), 53 Pfarrer und 45 Lehrer oder Vorsänger.

Der geistige, soziale und militärische Einfluß der Réfugiés auf die Entwickelung Brandenburgs und des Königreichs Preußen ist gar nicht hoch genug anzuschlagen. Unter den fleißigen Händen der Bauern aus der Languedoc und dem Poitou und der Gärtner aus Metz verwandelten sich die durch den dreißigjährigen Krieg verödeten Ländereien der Mark in fruchtbare Gefilde. Die Gerber von Touraine, die Uhrmacher der Languedoc, die Wollfabrikanten von Abbeville, die Goldschmiede von Lyon und Grenoble brachten die Geheimnisse und Vorteile ihrer Gewerbe in die neue Heimat mit und schufen eine blühende Industrie. Französische Gelehrte standen an der Wiege der Preußischen Akademie der Wissenschaften in Berlin und legten die Keime zu der Blüte des preußischen Geisteslebens in den Tagen des großen Friedrich. 600 französische Offiziere und Tausende von kriegsgeübten Soldaten liehen ihre Dienste zur Reorganisation des brandenburgischen Heeres nach dem Muster der französischen Armee, damals der ersten der Welt. Auf dem Denkmal Friedrichs des Großen in Berlin unter den Linden stehen die Namen von sieben Generälen französischer Herkunft. Noch heute zählt die preußische Armeerangliste — nach Lehr, **Les Armées Huguenotes, sous l'Edit de Nantes et après la Révocation,** Paris 1901, S. 264 — bei 1200 französische Namen: **la Révocation de l'Edit de Nantes ne s'est pas bornée à priver la France de ressources précieuses dont a bénéficié l'étranger, elle a crée, elle a mis à nos portes une puissance militaire formidable. Elle nous a conduits à Sedan** (a. a. O.).

Der Verschmelzungsprozeß mit dem deutschen Element begann frühe. Schon 50 Jahre nach der Revokation konnte ein Edikt Friedrichs I. (vom 5. Juli 1738) verlangen, daß jeder Kandidat für eine französische Predigerstelle zuerst im Dom eine deutsche Probepredigt abzulegen habe und daß die Schulmeister der deutschen Sprache ebenso mächtig seien wie der französischen. Der siebenjährige Krieg und die Wiedergeburt Preußens nach den Tagen von Jena und Tilsit haben diesen Prozeß vollendet.

In kirchlicher Beziehung hatte man die 33 Kolonien, die in den Staaten des großen Kurfürsten existierten (19 in der Mark, 6 zwischen Elbe und Weser, 5 in den Rheinlanden, je eine in Pommern, Stargard, und Preußen, Königsberg) in fünf Inspektionen eingeteilt: Berlin, Stettin, Magdeburg, Halberstadt, Cleve. Manche dieser Kirchengemeinden hatten nur ein kurzes Leben. Die meisten erloschen im Laufe des 18. Jahrhunderts. Mit dem Tode Friedrichs des Großen endete die Vorherrschaft des französischen Geistes und der französischen Sprache am preußischen Hof und in der Berliner Gelehrtenwelt. Die Freiheitskriege zerrissen das letzte Band zwischen den Réfugiés und ihrem alten Vaterland. Die Ancillon, Savigny, Theremin, Michelet, Henry, Blanc, La Motte-Fouqué im 19. Jahrhundert dachten und schrieben nicht mehr französisch, sondern deutsch. Auch als Kirchensprache verschwand das Französische immer mehr, selbst da, wo die Gemeinden ihre calvinische Eigenart beibehielten. Hatte Berlin 1819 noch sieben Kirchen, in denen man französische Predigt hören konnte, so hat die Reichshauptstadt heute nur noch einen französischen Gottesdienst in der 1672 gegründeten Friedrichsstädter Kirche am Gendarmenmarkt. In Königsberg wird noch einmal im Monat französisch gepredigt.

Dem Beispiel des großen Kurfürsten folgten die übrigen Regenten aus dem brandenburgischen Hause. Markgraf Johann Friedrich von Brandenburg-Ansbach ließ zwar nicht in Ansbach, wo das lutherische Konsistorium Bedenken hatte, aber in Schwabach die Gründung einer französischen Kolonie zu, die bis 1813 französischen Charakter und Gottesdienst bewahrte. Markgraf Christian Ernst von Brandenburg-Bayreuth gewährte den Emigranten ein Asyl in Bayreuth, wo bis 1732 französisch gepredigt wurde, und wies ihnen in Erlangen einen besonderen Stadtteil mit eigener Kirche (Christian-Erlangen) zur Niederlassung an, in der der französische Kultus erst 1818 aufhörte.

In Braunschweig-Lüneburg zog die Gemahlin des Herzogs Georg Wilhelm von Celle, selbst eine Réfugiée aus Poitou (Eleonore d'Olbreuse), eine Anzahl durch Rang und Bildung hervorragende Landsleute an ihren Hof und erwirkte für die Flüchtlinge die Erlaubnis eines reformierten Gottesdienstes, der allerdings dem lutherischen

Konsistorium unterstellt wurde und von Fall zu Fall gestattet werden mußte. Auch durfte ihr Tempel nicht das Aussehen einer Kirche haben. Diese Beschränkungen fielen weg, als die Herrschaft 1705 an Herzog Georg, den künftigen König von England, überging, dessen Vater Ernst August schon am 1. Dezember 1685 den Flüchtlingen Glaubensfreiheit, Steuerfreiheit und ähnliche Privilegien wie die holländischen Staaten zugesichert hatte. In Hameln wurde sogar den Reformierten die lutherische Kirche zur Mitbenützung eingeräumt (ebenso in Karlsdorf in Hessen). 1703 fand dort in Gegenwart der herzoglichen Kommissare ein Kolloquium statt, in dem die französischen Kirchen von Hannover, Celle, Hameln, Lüneburg und Bückeburg mit den deutsch-reformierten Gemeinden von Hannover und Bückeburg sich vereinigten auf der Grundlage der Confession de foi et de la discipline des Eglises réformées de France. Von langer Dauer scheint dieser Bund nicht gewesen zu sein.

Bedeutender war die Einwanderung in den hessischen Landen. Vom 18. April 1685 datiert ein Aufruf des Landgrafen Karl I. an die französischen Protestanten, in dem er ihnen Ländereien mit den üblichen Privilegien anbot und für Tempel, Pfarrer und Lehrer zu sorgen versprach. Bei 6000 Flüchtlinge folgten diesem Aufruf. In Kassel, wo sich — besonders in der Neustadt — etwa 3000 niederließen, wurde schon am 28. Oktober (7 November neuen Stils) 1685 im Hause des Réfugié Grandidier reformierter Gottesdienst gefeiert. Das Jahr 1698 brachte noch eine Schar von etwa 1000 Waldensern aus dem Pragela, die in 18 Dörfern (Hofgeismar, Karlsdorf, Mariendorf u. a.) angesiedelt wurden und sich um die Hebung der Landwirtschaft in Hessen große Verdienste erwarben. Während in den meisten Kolonien die Germanisation rasch vor sich ging, fand in Kassel bis 1824 regelmäßiger französischer Gottesdienst statt. In Hessen-Homburg räumte Landgraf Friedrich II. den Eingewanderten aus der Pikardie, Isle de France und dem Pragela ähnliche Vorrechte ein. In Homburg, wo die Luisenstadt ihren Ursprung auf die Réfugiés zurückführt, bestand der französische Gottesdienst bis 1814. In Friedrichsdorf besteht er noch heute: infolge eines Verbots des Landgrafen Friedrich Jakob vom Jahr 1731, wonach kein Deutscher in die Gemeinde aufgenommen werden und keine Mischehe geschlossen werden durfte, hat diese Kolonie den französischen Typus und das hugenottische Gepräge bewahrt bis zum heutigen Tag.

Ein Teil der von Viktor Amadeus aus Piemont vertriebenen Waldenser fand 1699 in ähnlicher Weise im Gebiet von Hessen-Darmstadt Aufnahme. Doch gingen hier die meisten Kolonien infolge der geringen Fruchtbarkeit der ihnen angewiesenen Ländereien bald wieder ein. In Walldorf hielt sich der französische Gottesdienst bis 1815, in Rohrbach, Wembach und Hahn wurde er 1821 von der Regierung verboten.

In der Grafschaft Isenburg-Büdingen gründete Graf Johann Philipp die Kolonien Waldensberg und Neu-Isenburg (1702), wo bis 1819 in beiden Sprachen gepredigt wurde.

Das Beispiel der hessischen Landesherren bestimmte den anfangs wenig geneigten Herzog Eberhard Ludwig von Württemberg, den flüchtigen Waldensern einen Freiheitsbrief auszustellen. Durch das Rezeptionsedikt vom 27. September 1699 ermöglichte er etwa 2000 Waldensern die Ansiedelung in Württemberg. Unter ihrem Kriegsobersten Henri Arnaud ließen sie sich in den ihnen angewiesenen Landesteilen in den Oberämtern Maulbronn, Leonberg und Calw nieder. In der Kirche von Schöneberg (Les Mûriers) bei Maulbronn, wo er als Pfarrer wirkte, liegt Arnaud begraben. Heute zeugt fast nur noch der französische Klang der Personen- und Ortsnamen (Serres, Pinache, Groß- und Klein-Villars, Pérouse u. a.) von der fremden Einwanderung. Durch ein zweites Edikt vom 11. November 1699 wurden auch Réfugiés aus Frankreich, die sich schon seit 10 Jahren in der Schweiz aufgehalten hatten, in Württemberg zugelassen. So siedelten sich am 30. Januar 1700 etwa 80—100 französische Familien in Cannstadt und Ludwigsburg an. Nach der Vereinigung mit der reformierten Gemeinde in Stuttgart im Jahre 1749 erhielt allmählich das deutsche Element die Oberhand. Doch wird in der heute noch bestehenden reformierten Gemeinde Cannstadt-Stuttgart auch noch französisch gepredigt.

Zu der Synode, die die württembergischen Waldensergemeinden bildeten, hielten sich auch die vom Markgrafen Friedrich von Baden zugelassenen Waldenserkolonien, von denen Pforzheim bis 1804 und Welsch-Neureuth bis 1821 selbstständige französische Gemeinden bildeten, während die übrigen ihr kümmerliches Dasein schon um die Mitte des 18. Jahrhunderts beschlossen.

Harte Zeiten hatten die Flüchtlinge in der Pfalz zu bestehen. Dort war 1685

der protestantische Mannesstamm der Pfalz-Simmernschen Linie ausgestorben. Der neue Kurfürst aus der katholischen Neuburger Linie nahm wohl die Emigranten freundlich auf, aber durch die Drohungen Ludwigs XIV. sah er sich gezwungen, die Fremdlinge, „die sich unter verschiedenen Vorwänden, als wären sie Schweizer, Piemontesen, Lothringer", in seinen Ländern niedergelassen hatten, auszuweisen, weil solche Niederlassung gegen den Willen Frankreichs sei und für die Einwohner des Landes schlimme Folgen haben könnte (Ordonnanzen vom 20. Juni 1698 und 29. April 1699). Die französische Predigt in Mannheim wurde verboten. Trotzdem konnte diese Gemeinde sich halten; sie ist 1703 noch die einzige in der Pfalz, während die übrigen Kolonien teils durch die Vertreibung ihrer Glieder beraubt wurden (Oppenheim, Friesenheim u. a.), teils unter der Ungunst der Verhältnisse eingingen. Frankenthal bestand mit holländischer Hilfe noch bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts. In Mannheim ist die französische Gemeinde seit 1821 mit der deutschen reformierten vereinigt und hat noch einmal monatlich französischen Gottesdienst (von Frankfurt aus).

Durch Frankfurt kamen von Frankreich und der Schweiz her gewaltige Züge von Auswanderern, um von da aus durch die Beamten des großen Kurfürsten und der hessischen Grafen weiter befördert zu werden. Denn dauernde Niederlassung wurde den Reformierten von den streng lutherischen städtischen und kirchlichen Behörden nicht gestattet. Nur im Hause der Fürstin von Tarent, einer geborenen Prinzessin von Hessen-Kassel, durfte für einige Familien ein reformierter Privatgottesdienst gehalten werden. Vom Mai 1685 bis Mai 1689 unterstützte das reformierte Diakonat in Frankfurt 14 468 französische Passanten, vom Mai 1689 bis Mai 1701 sogar 17 720 französische und 60 810 pfälzische Flüchtlinge. Die aus dem ersten Refuge seit 1554 noch bestehende französische Gemeinde hatte ihre Versammlungen immer noch in Bockenheim. Erst 1787 durfte in der Stadt selbst das reformierte Bekenntnis ausgeübt werden und erst unter Dalberg wurde den Reformierten im Jahr 1806 die bürgerliche Gleichberechtigung zuerkannt. Die Frankfurter Réfugiés-Gemeinde feiert heute noch sonntäglich in ihrem Tempel am Goetheplatz französischen Gottesdienst.

Im lutherischen Sachsen konnten die wenigen Hugenotten, die in Dresden, Leipzig und Stötteritz ihren Wohnsitz genommen hatten, weder das Bürgerrecht noch Grundbesitz erwerben und stießen bei der Ausübung ihres Bekenntnisses auf die größten Schwierigkeiten. Von 1689—1713 hielten sie in Dresden private, eine Zeit lang sogar verbotene Versammlungen. Erst 1764 wurde die Taufe und die Trauung nach reformiertem Ritus gestattet. 1767 wurde den französischen Pfarrern ein deutscher beigegeben. Heute besteht in Dresden kein französischer Gottesdienst mehr. In Leipzig, wo im Jahr 1765 ein Versammlungssaal gebaut werden durfte, nachdem die Reformierten bis dahin im Auerbachshof und Volkmarshof ihre kirchlichen Bedürfnisse hatten befriedigen müssen, wurde er schon 1823 unterdrückt.

Wie in Frankfurt a. M. so erlaubte auch in Hamburg, wo die wallonische Gemeinde nach der Revokation des Edikts von Nantes starken Zuwachs erhalten hatte, die lutherische Geistlichkeit den reformierten Kultus innerhalb der Stadtwälle nicht. So waren die Hamburger Réfugiés bis 1744 auf den aus dem ersten Refuge stammenden Tempel in dem benachbarten Altona angewiesen. Nach der Trennung von Altona 1761 trat die französische Gemeinde in Hamburg unter den Schutz des preußischen Residenten. Sie hat sich durch alle Stürme der Zeit durchgerettet und erfreut sich seit 1904 eines neuen Gotteshauses, nachdem der alte Tempel wegen Baufälligkeit am 17. März 1901 hatte verlassen werden müssen. In Bremen und Lübeck war die Einwanderung nicht bedeutend.

Auch die skandinavischen Länder wurden von den Flüchtlingen aufgesucht.

Schon im Jahr 1681 bot König Christian V von Dänemark den Réfugiés acht Jahre Steuerfreiheit und ungehinderte Ausübung ihres Gottesdienstes, falls sie ihre Kinder in der Augsburgischen Konfession erziehen lassen. Durch die Fürsprache der Königin Charlotte Amalie, einer Nichte der Fürstin von Tarent, bewogen, hob er durch das Edikt vom 5. Januar 1685 diese Beschränkung wieder auf. Unter dem Schutz der Königin organisierte sich die deutsche und französische reformierte Gemeinde so, daß jede ihren eigenen Pfarrer (bis 1712), aber beide das Gotteshaus gemeinsam hatten. Von 1747—1772 mußten die Kinder aus Mischehen zwischen Lutheranern und Reformierten nach dem lutherischen Bekenntnis erzogen werden. In Kopenhagen besteht die französische Predigt heute noch, während in Fredericia, das seine Blüte im 18. Jahrhundert den französischen Ackerbauern verdankt, die Hugenottengemeinde 1814 in der deutschen reformierten aufgegangen ist. Noch früher verwischen sich die Spuren der französischen Kolonie in Glückstadt.

In Schweden gründete Karl IX. für die durch die Dragonaden aus dem Elsaß vertriebenen Protestanten eine französische lutherische Kirche in Stockholm, an die sich jedoch die Calvinisten nicht anschloßen. Sie besuchten den französischen privaten Gottesdienst in der englischen Gesandtschaft, der 1741 öffentlich wurde. 1752 bekam die Gemeinde einen eigenen Tempel. Der französische Gottesdienst besteht heute noch.

Unbedeutend war auch die Einwanderung in Rußland. In Moskau bestand schon seit 1616 eine kleine holländische Gemeinde. An sie schlossen sich die wenigen Réfugiés an, die in Moskau sich niederließen, nachdem Peter der Große schon 1689 ohne Erfolg und dann am 16. April 1702 durch einen zweiten Ukas die Flüchtlinge mit dem Zugeständnis freier Religionsübung nach Moskau eingeladen hatte. Gegenwärtig wird in der reformierten Gemeinde, die 1795 nur noch 79 Franzosen zählte, alternierend deutsch und französisch gepredigt. In Petersburg trennte sich die Kirche der Réformés français en se servant de la langue française von der deutschen im Jahr 1723. Da fast alle ihre Glieder, soweit sie nicht französische Schweizer waren, vorher jahrelang in Berlin oder Hamburg gelebt hatten, zeigte die Gemeinde nie den streng hugenottischen Typus. Von 1746—1760 war sie vorübergehend mit der deutschen reformierten durch Personalunion des Pfarrers vereinigt. Seither bestehen beide Gemeinden in völliger gegenseitiger Unabhängigkeit.

Selbst über dem Ozean in Nordamerika suchten einzelne Scharen von Réfugiés eine neue Heimat. In Massachussets, Maryland, Nord- und Südkarolina, in Virginien und Pennsylvanien finden wir um die Wende des 17. Jahrhunderts französische Ansiedler, die teils direkt aus Frankreich und zu Tausenden über Holland und England eingewandert waren. 1688 gründeten Réfugiés 16 Meilen von New-York in Long-Island die Stadt Neu-Rochelle, die 1692 einen reformierten Tempel bekam. 1709 bildete sich dort eine zweite französische Gemeinde mit episkopalem Ritus. Beide hielten sich fast bis zur Zeit des Unabhängigkeitskriegs. Die Kultur des Weinstocks, des Ölbaums, der Seidenwürmer in Nordamerika wird auf die Réfugiés zurückgeführt. In Süd-Carolina, wo die meisten Hugenotten ansässig wurden (the home of the Huguenots), besteht in Charlestown wohl heute noch eine französische Kirche mit rein calvinischer Liturgie.

Endlich nahmen auch die holländischen Kolonien in Südamerika und Südafrika französische Auswanderer auf. In Paramaribo (Surinam), wo einige Hundert Hugenotten eine neue Heimat fanden, begründeten ihre Pfarrer die Mission unter den Indianern. Schon ein Jahr vor der Revokation bot die niederländisch-ostindische Kompagnie, die ihre Besitzungen am Kap der Guten Hoffnung besiedeln wollte, den französischen Protestanten freie Reise und freien Grundbesitz an unter der Bedingung, daß sie sich zu einem Aufenthalt von 5—6 Jahren verpflichteten. Infolgedessen siedelten sich 97 Familien mit etwa 3000 Seelen in der Nähe der Kapstadt im Distrikt von Groß- und Klein-Drachenstein an, wo sich in den Orten Fransche Hoek (Coin français), Charron, Paarl (la Perle) ihre Spuren bis heute erhalten haben. Unter den Führern der Buren im letzten Krieg gegen England 1902 begegnen wir Namen von wahrscheinlich hugenottischer Abstammung (Joubert?).

Wir sind zu Ende mit unserem Überblick über die Wanderungen und Schicksale der Réfugiés. Hatten wir da und dort Anlaß, auf den Segen hinzuweisen, der von ihrem Gewerbefleiß und ihrem Kunstsinn, ihrer Geistesbildung und ihrer sittlichen Tüchtigkeit auf die Stätten ihrer neuen Heimat übergegangen ist, so bleibt uns noch die Frage zu beantworten: welche Folgen hatte die Aufhebung des Edikts von Nantes für Frankreich selbst? Am schwersten litt darunter unstreitig der französische Protestantismus. Von einer rohen Hand bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt, hat er sich von diesem Schlage nie wieder erholt. Die Zahl seiner Bekenner sank von 1660 bis 1700 von 1 800 000 auf 400 000 Seelen. Der Sieg, in dessen Lorbeeren sie sich mit Ludwig XIV. teilen durfte, hatte der katholischen Kirche die unbedingte kirchliche Vorherrschaft in Frankreich eingetragen. Und doch war für sie der Sieg ein Pyrrhussieg. Mit der Vernichtung des Protestantismus schließt auch die Blütezeit der katholischen Kirche und Theologie in Frankreich. So glänzende Tage wie damals, da ein Bossuet und ein Claude die Klingen kreuzten, sah sie im 18. Jahrhundert nicht wieder. Mit der verhaßten austérité der Hugenotten verschwand auch der Ernst aus dem Katholicismus. Der Jesuitismus wurde allmächtig. Die Saat von religiöser Heuchelei und verhaltenem Haß, die durch die brutale Verfolgung und die mit den rohesten Mitteln erzwungene Bekehrung der Protestanten ausgestreut wurde, zeitigte in der Frivolität und Freigeisterei des Zeitalters Voltaires verhängnisvolle Früchte. Bayle hatte recht, wenn er dem über die Aufhebung des Edikts von Nantes

triumphierenden Klerus die Anklage ins Gesicht schleuderte: „Ihr habt das Christentum stinkend gemacht“ Und wer will es Voltaire verargen, wenn er im Blick auf diese Kirche, die sich der Achtung unwert gemacht hatte, ausrief: „Ecrasez l'infâme?“ Den schwersten Schaden aber erlitt Frankreich selbst, seine politische, militärische und kulturelle Machtstellung. Schon ein Jahr nach der Revokation versichert Vauban in seinem bekannten, an den Kriegsminister Louvois gerichteten Mémoire pour le rappel des Huguenots, Frankreich habe 100 000 Bewohner, 60 Millionen bares Geld, 9000 Matrosen, 12 000 geübte Soldaten und 600 Offiziere verloren. Sie haben im Dienst von Preußens Fürsten die Schwerter geschärft zu den Siegen von Roßbach und Leipzig und Sedan. Sie waren mitberufen, an ihrem alten Vaterland das Gericht zu vollstrecken, das ein französischer Schriftsteller andeutet mit den Worten: „L'amputation forcée de 1871 n'est que le contrecoup normal et fatal de l'amputation volontaire de 1685“ (Bazalgette, à quoi tient l'infériorité française? Paris 1900, S. 149). Aber wie auf militärischem Gebiete, so datiert in jeder anderen Hinsicht von der Aufhebung des Edikts von Nantes an der Rückgang des französischen Volkes. Welches Kapital von Intelligenz und Arbeitskraft, von zäher Charakterstärke und edlem Glaubensheroismus ist mit diesen Hugenotten, Frankreichs besten Söhnen, in die Fremde gezogen! In der Touraine waren im Jahr 1698 von 400 Gerbereien noch 54, von 8000 Webstühlen für Seide noch 1200, von 700 Mühlen 70, von 40 000 Seidenwebern 4000 übrig geblieben. In der Normandie standen 26 000 Wohnungen leer, aus der Dauphiné waren 15 000 ausgewandert, Grenoble verlor von 6071 Protestanten 2025, Gap von 11 296 — 3760, La Rochelle ein Drittel seiner Einwohner, Paris von 1938 Familien 1202, Meaux von 1500 Familien 1000, St. Lo von 800 — 400, Amiens von 2000 — 1600, Gex von 1373 — 808! Und wenn heute das französische Geistesleben bei allem Glanz so tiefe Mängel zeigt, so mag mit Edgar Quinet der Grund dafür darin gesucht werden, daß Frankreich durch die Ausrottung des Protestantismus sich selbst das Herz und die Eingeweide ausgerissen hat. Das sind Wunden, die nie mehr heilen. So urteilt nicht nur die protestantische Auffassung über jene tieftragische Epoche der neueren Geschichte. Sie wird auch geteilt von Männern, deren ultramontane Korrektheit so über allen Zweifel erhaben ist, wie die Ferdinand Brunetières, des Herausgebers der Revue des deux Mondes, der in dieser Zeitschrift am 15. Oktober 1898 schrieb: La Révocation de l'Edit de Nantes arrêta le progrès moral de la France, parce qu'elle contraignit à l'exil ceux qui s'appelaient les hommes de la Bible et qui allèrent porter ailleurs leur moralité, leur intelligence et leur foi N'avoir pas compris, senti ce qui'l y avait de force, de vertu morale dans le protestantisme, avoir sacrifié, si je puis ainsi dire, au rêve d'une unité tout extérieure, purement apparente et décorative, la plus substantielle des réalités, n'avoir pas compris que tout ce qu'on entreprenait contre le Protestantisme, ou l'accomplissait au profit du „déisme“ comme disait Bayle ou du „libertinage“, voilà qui est grave et voilà ce qu'on ne saurait trop reprocher à Louis XIV De Dunkerque à Bayonne, de Brest à Besançon, pour la satisfaction métaphysique de n'entendre louer Dieu qu'en latin, il a vraiment détruit le nerf de la moralité française et, en chassant les protestants, appelé l'épicurisme même au secours de sa monarchie“

Eugen Lachenmann.

Regalie (jus regaliae, régale) und Streit darüber in Frankreich. — Litteratur: 1. Ueber das Regalienrecht im allgemeinen und seine Geschichte in Deutschland im besonderen: Du Cange, Glossarium s. v. regalia; Thomassinus, Vetus ac nova ecclesiae disciplina circa beneficia pars III, lib. II, c. 54; Meibomius, Dissertatio super quodam antiquo caesarum Germanicorum iure decedentium majorum praelatorum relictis possessionibus in desselben Rerum German. Tom. III, Helmaestadii 1688, p. 185 ss.; Eichhorn, Deutsche Staats- und Rechtsgeschichte II[5], Göttingen 1843, S. 518 ff.; Planck, Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung IV 2, Hannover 1807, S. 79 ff.; Sugenheim, Staatsleben des Klerus im Mittelalter, Berlin 1839, S. 267 ff., 287 ff.; K. Müller, Kirchengeschichte I, 1892, II 1902 an den im Register dazu verzeichneten Stellen; Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands IV[2], Leipzig 1903, S. 299 f., 305, 734, 766 f.; Friedberg, De finium inter ecclesiam et civitatem regundorum judicio, Lipsiae 1861, p. 220 ss.; derselbe, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, 5. Aufl., Leipzig 1903, § 180 III; Stutz, Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechts, Berlin 1895, S. 26, 36, 43; derselbe, Kirchenrecht bei v. Holtzendorff-Kohler, Encyklopädie der Rechtswissenschaft, Leipzig, II 1904, §§ 18, 3a, 23, 24; Waitz, Ueber das Spolienrecht FdG XIII, 1872, S. 494 ff.; derselbe, Deutsche Verfassungsgeschichte VIII, Kiel 1878, S. 248 ff.; Schröder, Lehrbuch der deutschen

Rechtsgeschichte, 4. Aufl., Leipzig 1902, S. 418 ff. 525 A. 21; Zöpfl, Altertümer des deutschen Reichs und Rechts II, S. 43 ff.; Berchtold, Die Entwicklung der Landeshoheit, München 1863, S. 65 ff., 128 ff.; Scheffer-Boichorst, Kaiser Friedrich I. letzter Streit mit der Kurie, Berlin 1866, S. 189 ff.; Ficker, Ueber das Eigentum des Reichs am Reichskirchengute, SWA LXXII, 1872, S. 362 ff. (im SA S. 94 ff.); Winckelmann, Jahrbücher des deutschen Reichs unter Philipp, Leipzig 1873, S. 297; derselbe, Jahrbücher des deutschen Reichs unter Otto IV., Leipzig 1878, S. 144, 343, 434; derselbe, Jahrbücher des deutschen Reichs unter Friedrich II., Leipzig 1889, I, S. 65; Frey, Die Schicksale des königlichen Gutes in Deutschland unter den letzten Staufen, Berlin 1881, S. 241 ff.; Wolfram, Friedrich I. und das Wormser Konkordat, Marburg 1883, S. 22, 122; E. Mayer, Die Kirchenhoheitsrechte des Königs von Bayern, München 1884, S. 15 ff.; derselbe, Deutsche und französische Verfassungsgeschichte, Leipzig 1899, I, S. 54; Geffcken, Die Krone und das niedere deutsche Kirchengut unter Kaiser Friedrich II. (1210 bis 1250), Jena 1890, S. 12 ff.; Blondel, Étude sur la politique de l'empereur Frédéric II en Allemagne, Paris 1892, p. 243 ss.; Krabbo, Die Besetzung der deutschen Bistümer unter der Regierung Kaiser Friedrichs II., Berlin 1901 (Hist. Stud. H. 25), S. 3 ff. 11 f., 15 f., 29, 47, 68 f.; Dümmler, Der Dialog De statu sanctae ecclesiae, SBA 1901, XVII, XVIII, S. 365, 377

2. Für die Geschichte des Regalienrechtes in Frankreich von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart ist grundlegend: G. J. Phillips, Das Regalienrecht in Frankreich, Halle 1873; Michellet, Du droit de régale. Thèse. Univ. de Poitiers, Fac. de droit. Ligugé 1900 bietet kaum eine dürftige Nachlese und erreicht weder in historischer noch in juristischer Beziehung an Gründlichkeit und Selbstständigkeit auch nur annähernd seinen Vorgänger. Bei diesen beiden siehe auch die ältere Litteratur, insbesondere den wichtigen Petrus de Marca, De concordia sacerdotii et imperii lib. VIII, 1704. Und dazu etwa noch Warnkönig-Stein, Französische Staats- und Rechtsgeschichte, I, Basel 1846, S. 222 ff., 458 ff., 630; Imbart de la Tour, Les élections épiscopales dans l'église de France du 9e au 12e siècle, Paris 1891, p. 127 ss., 453 ss.; Luchaire, Histoire des institutions monarchiques de la France sous les premiers Capétiens II², Paris 1891, p. 59 ss.; derselbe, Manuel des institutions françaises, Paris 1892, p. 34 s., 49 s., 245, 268, 274 s., 471, 510—512, wo auch weitere Litteratur zu finden ist; Viollet, Histoire des institutions politiques et administratives de la France II, Paris 1892, p. 158 n. 3, 345 ss.; Langlois in der von Lavisse herausgegebenen Histoire de France III, 2, Paris 1901, p. 131 ss. Aus der neueren Litteratur über das Regalienrecht in England verdienen hervorgehoben zu werden: Makower, Die Verfassung der Kirche von England, Berlin 1894, S. 326 ff.; Böhmer, Kirche und Staat in England und in der Normandie im 11. und 12. Jahrhundert, Leipzig 1899, S. 147 f., 272, 288, 301, 314, 319, 405. Ueber Sizilien vgl. Sentis, Die Monarchia Sicula, Freiburg i. Br. 1869, S. 105 ff. und Lombardo-Pellegrini im Archivio di diritto publ. III 2, p. 140,

3. Die allgemeine Regalie in Frankreich und der Streit darüber mit der Kurie. Die wichtigsten Quellen sind jetzt am leichtesten zugänglich bei Mention, Documents relatifs aux rapports du clergé avec la royauté de 1682 à 1702 I, Paris 1893, p. 18 ss. (Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire); über die zeitgenössische Litteratur siehe Phillips und Michellet und außerdem Reusch, Der Index der verbotenen Bücher II 1, Bonn 1885, S. 560 ff. Außerdem vgl. Ranke, Die römischen Päpste III⁶, Leipzig 1874, S. 111 ff.; Loyson, L'assemblée du clergé de 1682, Paris 1870; Gérin, Recherches historiques sur l'assemblée de 1682, Paris 1878; Michaud, Louis XIV. et Innocent XI, Paris 1882; derselbe, La politique de compromis avec Rome, Bern 1888; Gérin, Louis XIV et le St. Siège, Paris 1894; De Mony, Louis XIV et le Saint-Siège 1662—65, Paris 1893.

I. Die Anfänge des Regalienrechtes und seine Geschichte in Deutschland. Zuerst unter Heinrich V und dann unter Konrad III. ist davon die Rede, daß erledigte Bistümer und Abteien, wenn auch vielleicht ungebührlich lange, aber doch offenbar von Rechts wegen bis zur Wiederbesetzung in dispositione regis sich befanden oder, wie es auch heißt, ad regalem manum devolvierten. Was damit gemeint ist, tritt deutlich hervor unter Friedrich Barbarossa, wenn er 1166 (Lacomblet, Urkundenbuch f. d. Gesch. d. Niederrheins I S. 288 Nr. 417) verfügt, ut, quandocunque Reinoldus Coloniensis archiepiscopus vel eius successor ab hac vita decesserit, redditus episcopales et servitia, quae de curtibus proveniunt, sive in censu sive in annona sive in vino vel in aliis victualibus in potestatem nostram redigantur et, sicut episcopo viventi servire debuerant, sic nostris usibus deserviant (sc. usque ad substitutionem alterius episcopi), eine Befugnis, die der Kaiser ausdrücklich ex antiquo iure regum et imperatorum atque ex cotidiana consuetudine in Anspruch nimmt. Damit stimmt überein, daß er im Jahre darauf (MG. Const. imp. ed. Weiland I, S. 327 Nr. 231) dem Klerus und den Benefiziaten von Cambrai vorwirft, sie hätten iura imperii so, wie sonst noch nie geschehen, zunichte gemacht, indem res episcopales decedente episcopo ad eamdem manum non redierunt, de cuius munere eas con-

stat descendisse. Ergänzt werden diese Nachrichten durch die Klage, die von dem Nachfolger des im August 1183 verstorbenen Erzbischofs Christian von Mainz überliefert ist (Stumpf, Acta Mog. S. 116 Nr. 112): in primo anno reditus nostri omnia imperator consumpserat usque ad novos fructus. Danach steht fest, daß Friedrich I. gegenüber den Reichskirchen mit unerbittlicher Strenge ein Recht der Zwischennutzung ausgeübt hat, das, mindestens gegen Ende seiner Regierung, nicht auf die Zeit der Stuhlerledigung beschränkt blieb, sondern über die Wiederbesetzung hinaus, im ganzen ein Jahr (genauer wohl: Jahr und Tag) andauerte. Vor allem diese lästige Ausdehnung scheint es drückend und unbeliebt gemacht zu haben, so daß Heinrich VI. 1195 sich Hoffnung machen konnte, die geistlichen Fürsten mit durch das Angebot der Aufgabe gerade dieses Rechtes für seinen Plan, die Krone im Hause der Staufer erblich zu machen, zu gewinnen; bekanntlich ohne Erfolg. Dagegen drang nunmehr das Papsttum auf Abschaffung des Rechtes, freilich nur, um, wie das überhaupt im Wesen des überspannten und entarteten Papalsystems lag, die in den Händen des Königtums als Mißbrauch bekämpfte Befugnis für sich in Anspruch zu nehmen und systematisch auszubauen; in den nachmaligen primi fructus, annalia, annatae (siehe Abgaben, kirchliche Bd I S. 94/5) lebte die befristete und taxierte Zwischennutzung noch lange fort, besteht sie sogar z. T. heute noch. Einen ersten, aber erfolglosen Ansturm gegen das auf die Nutzung eines Jahres bemessene Kronrecht unternahm schon bei Lebzeiten Rotbarts Urban III. Wirklich erreicht hat den Verzicht des Königtums zuerst Innocenz III. Nachdem nämlich König Philipp von Schwaben in der großen Bedrängnis des Jahres 1203 erklärt hatte (MG Const. II, S. 9 Nr. 8 c. 3): Omnes abusus, quos antecessores nostri in ecclesiis habuerunt, utputa mortuis prelatis bona ipsorum vel ecclesiarum eorum accipiebant, perpetuo relinquam, und, z. B. das Jahr darauf gegenüber Magdeburg, mit diesem Verzicht, obschon er, wie bei diesem Anlaß von neuem betont wurde, eine antiqua et antiquata consuetudo betraf, Ernst gemacht hatte, mußte Otto IV. 1209 (MG Const. II, S. 37 Nr. 31 c. 4) um so eher auch seinerseits zur Aufgabe des bestrittenen Kronrechts sich bequemen, als er 1198 mit der Preisgabe des damit enge zusammenhängenden Spolienrechts auf den Mobiliarnachlaß der Prälaten (vgl. unten den diesbezüglichen Art.) vorangegangen war. Mit denselben Worten wie Philipp verzichtete aber auch Friedrich II. auf das Recht, zuerst am 12. Juli 1213 zu Eger (M. G. Const. II, S. 58 Nr. 46/7 c. 1, S. 60 Nr. 48 c. 4) gegenüber demselben dritten Innocenz, dann im September 1219 zu Hagenau gegenüber Honorius III. (ebenda S. 78 Nr. 65 c. 4). Dazwischen liegt das Würzburger Privileg vom 11.—13. Mai 1216 (ebenda S. 68 Nr. 56), worin Friedrich erklärte: veterem illam consuetudinem detestantes, quam antecessores nostri Romanorum imperatores et reges in cathedrales exercuerunt ecclesias et abbatias que manu regia porriguntur, quod videlicet decedentibus episcopis et prelatis earum non tam reliquias rerum mobilium eorundem consueverant occupare ac convertere in usus proprios occupatas, quam etiam redditus et proventus per tocius anni primi circulum ita prorsus auferre, ut nec solvi possent debita decedentis nec succedenti prelato necessaria ministrari, eidem consuetudini sive iuri vel quocumque vocabulo exprimatur, renunciamus penitus. Allein sei es nun, worauf die Wiederholung dieser Verzichte hindeutet, daß die Praxis des Königtums ihnen nicht immer entsprach, oder daß, wie Andere annehmen, damit nur auf die Erträge aus den eigenen Gütern der Kirchen, nicht auch auf die aus den vom Reiche verliehenen Hoheitsrechten verzichtet werden wollte, oder endlich, was am meisten Wahrscheinlichkeit für sich hat, daß der Verzicht das Recht nur in der Gestalt der Jahresnutzung betraf, jedenfalls bestand die Zwischennutzung, über die bezeichnenderweise die confoederatio cum principibus ecclesiasticis von 1220 sich ausschweigt, thatsächlich fort. Ja im November 1238 wurde sie durch ein Hofgerichtsurteil desselben zweiten Friedrich (a. a. O. S. 285 Nr. 212) ausdrücklich als zu Recht bestehend anerkannt: quilibet imperator . . debet vacantibus ecclesiis omnia (theloneum, moneta, officium sculteti et iudicium seculare necnon et consimilia) usque ad concordem eleccionem habere, donec electus ab eo regalia recipiat. Demgemäß hat denn auch das zweite Konzil von Lyon, dabei allerdings in erster Linie an außerdeutsche Verhältnisse denkend, aber durch seine gemeinrechtlichen Bestimmungen auch diese mit erfassend, in c. 12 (Mansi XXIV col. 90 = c. 13 in VI° de electione 1, 6) nur angeordnet: universos et singulos qui regalia, custodiam sive guardiam advocationis vel defensionis titulum in ecclesiis, monasteriis, sive quibuslibet aliis piis locis de novo usurpare co-

nantes, bona ecclesiarum, monasteriorum aut locorum ipsorum vacantium occupare praesumunt, quantaecumque dignitatis honore praefulgeant, clericos etiam ecclesiarum, monachos monasteriorum et personas ceteras locorum eorumdem, qui haec fieri procurant, eo ipso excommunicationis sententiae subiacere. Illos vero clericos qui se, ut debent, talia facientibus non opponunt, de proventibus ecclesiarum seu locorum ipsorum pro tempore quo praemissa sine debita contradictione permiserint, aliquid percipere districtius inhibemus. Qui autem ab ipsarum ecclesiarum ceterorumque locorum fundatione vel ex antiqua consuetudine iura sibi huiusmodi vindicant, ab illorum abusu sic prudenter abstineant et suos ministros in eis solicite faciant abstinere, quod ea, quae non pertinent ad fructus sive reditus provenientes vacationis tempore non usurpent nec bona cetera, quorum se asserunt habere custodiam, dilabi permittant, sed in bono statu conservent.

Diese Bestimmung lehrt uns, daß das Recht der Zwischennutzung nicht auf höhere Kirchen beschränkt war, sondern auch an niederen vorkam. Damit stimmt überein das Urkundenmaterial, das uns zu Ausgang des Mittelalters und darüber hinaus von Patronen, Vögten, Landesherren berichtet, die eine solche Befugnis gegenüber ihren Patronats- und sonstigen Kirchen in Anspruch nahmen. Auch dem König stand es zu an seinen und des Reiches Patronatkirchen; Friedrich II. schenkte es, vielleicht um einem Widerspruch der Kirche auch dagegen von vornherein die Spitze abzubrechen, 1223 an den Deutschorden (Huillard-Bréholles, Historia diplomatica Friderici II., II S. 339) concedimus , ut domus eadem hospitalis Sancte Marie in omnibus ecclesiis tam imperii quam patrimonii nostri, in quibus ius patronatus et representationis habemus et in posterum habebimus necnon de iure feudi seu alia ratione ad nos et imperium nostrum est representatio seu donatio devoluta, et in omnibus aliis ecclesiis, quas nos et heredes aut successores nostros habere contigerit, quoquomodo hanc potestatem habeat , quod quotienscunque aliquam vel aliquas ecclesiarum ipsarum pro tempore vacare contigerit, portionem mobilium rerum, que in earum vacatione applicari ac recipi ad opus nostrum et imperii consuevit, ad usus et utilitatem suam recipiat et habeat deputatam; . adjicientes concedimus quod a die vacationis alicuius vel aliquarum ecclesiarum fratres dicte domus omnes proventus et usufructus vacantium vel vacantis ecclesie, proviso in necessario et honesto sumptu sicut expediet clericis et aliis ibidem Domino servituris per totum continuum annum sine contradictione qualibet percipiant tanquam usui eorum a maiestate nostra usque ad annum completum, sicut prelegitur, deputatos, res et bona ecclesiastica fideliter interim et efficaciter procurantes, non preiudicante sibi, si quis in eadem ecclesia iuxta morem infra annum fuerit institutus, quin proventus et usufructus percipiant, sicut superius est expressum. Für diese niederen Kirchen kann also gar kein Zweifel darüber bestehen, daß im 13. Jahrhundert die Zwischennutzung aus dem Patronate sich ergab, aber nicht aus dem kanonischen, sondern aus jenem weitergehenden nutzbaren Patronat oder Kirchenlehen, auch Kirchensatz, in dem wir bei anderer Gelegenheit (Art. Patronat Bd XV S. 18) das ehemalige Eigenkirchenrecht noch lange praktisch weiterleben sahen (vgl. seither noch Stutz, Das Habsburgische Urbar und die Anfänge der Landeshoheit, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, German. Abteilung XXV, 1904, S. 227 ff.). Damit kommen wir ganz von selbst auf das Eigenkirchenrecht als die Wurzel auch der Zwischennutzungsbefugnis. Oder was war selbstverständlicher, als daß der Herr, der als Eigentümer die Kirche und deren Zubehör, selbst während sie besetzt war, nutzte, indem er vom Geistlichen Dienste und Zinse bezog oder gar einen Teil der Kirchenländereien und Zehnten für sich behielt, nach Erledigung der Kirche bis zur Wiederbesetzung den vollen Ertrag nach Abzug der notwendigsten Verwesungskosten bezog? Der Einwand, dafür fehle es an genügenden Belegen, wird schon dadurch zu nichte gemacht, daß der Herr während der Vakanz gegenüber der Kirche und dem damit verbundenen Gute doch zum mindesten nicht schlechter gestellt sein konnte als bei besetzter Kirche; es war nicht nur das Natürlichste, sondern hätte ihm auch kaum von jemandem verwehrt werden können, sein um die Kirche sich gruppierendes Sondervermögen selbst zu verwalten und zu nutzen, um es nachher ganz oder zum Teil wieder gegen Entgelt in Leihe zu geben. Außerdem aber erledigt sich obiger Einwand für die Zeit der Blüte und kirchlichen Unanstößigkeit des Eigenkirchenrechts auch dadurch, daß nicht einzusehen ist, bei welcher Gelegenheit Ver-

briefungen oder sonstige urkundliche Erwähnungen hätten stattfinden sollen. Da verhielt es sich mit dem Spolienrecht ganz anders. Nicht nur ergab sich dieses nicht so unmittelbar aus dem Wesen des Eigenkirchenrechts, sondern erst durch das Mittel der Unfreiheit des auf die Eigenkirche gesetzten Geistlichen und später aus der Übertragung älterer kirchlicher Bestimmungen über die Beerbung der Kleriker. Vielmehr bot es auch Anlaß zu Vereinbarungen zwischen Herren und Geistlichen über die Teilung dessen, was diese an Fahrhabe hinterlassen würden, oder über den Ausschluß der Teilung, sowie zu Abkommen zwischen den Herren und den Erben der Geistlichen, Vereinbarungen, die wenigstens jenseits der Alpen nicht allzu selten schriftlich getroffen wurden. Und vor allem: wie im 12. und 13. Jahrh. das Spolienrecht als das Anstößigere erschien und von der Kirche am stärksten angefochten wurde, so erregte es auch zu Anfang, bis es sich als Folge des sich erweiternden Eigenkirchenrechts eingebürgert hatte, in kirchlichen Kreisen Anstoß, ein Umstand, dem wir seine Erwähnung in Synodalbestimmungen schon aus der zweiten Hälfte des 9. und aus dem 10. Jahrhundert verdanken. Jünger kann die Zwischennutzung der Sache nach keinesfalls sein. Als selbstständige Befugnis aber trat sie gleich anderen aus dem Eigenkirchenrecht abgespaltenen Nutzungsrechten erst hervor, als die alte, auf das Eigentum gegründete Kirchherrschaft zerfiel und sich auflöste (vgl. den Art. Patronat Bd XV S. 17). Jetzt, genauer seit dem 12. Jahrhundert, gab man ihr auch einen eigenen Namen. Regalia hießen damals die gesamten weltlichen Güter und weltlichen Gerechtsamen der Bistümer und Reichsabteien, die der König seit dem Wormser Konkordat von 1122 mit dem Scepter lieh; als Regalien schlechthin erschienen sie, wenn er sie nach der Erledigung der Kirche und vor der Wiederverleihung in der Hand behielt, daher man von dem Rechte darauf ganz passend als von dem ius regalium *κατ᾽ ἐξοχὴν* oder dem ius regaliae sprechen konnte. Daß aber die Zwischennutzungsbefugnis nicht bei den niederen Kirchen, ihrem ursprünglichsten Anwendungsgebiet, zu Namen kam, sondern bei den höheren, den Reichskirchen, das erklärt sich nicht allein daraus, daß bei diesen das Recht am bedeutsamsten war und am meisten auffiel. Vielmehr hat es noch seinen besonderen Grund darin, daß bei den Reichskirchen, die ja überhaupt etwa seit dem Beginn der Stauferzeit lehenrechtlichen Grundsätzen unterworfen wurden, die Feudalisierung des Rechtes anhob. Jene Ausdehnung auf Jahr und Tag, die wir unter Friedrich Barbarossa feststellen konnten, entsprach nämlich dem Recht des Königs auf das Angefälle d. h. auf die Lehensfrüchte insbesondere auch von Fahn- d. h. weltlichen Fürstenlehen bei Unmündigkeit der Lehenserben oder nach dem Heimfall bis zu der binnen Jahr und Tag vorzunehmenden Neuverleihung. Von den höheren Kirchen ist der Name dann auf die niederen übertragen worden. Nicht so auch das Recht selbst; eine derartige Annahme wird nicht nur durch gewichtige Einzelgründe, sondern auch durch den ganzen Gang der mittelalterlichen Entwickelung ausgeschlossen. Man (Hauck) hat gesagt: „Regalien- und Spolienrecht sind die Konsequenzen der Investitur". Das ist in gewissem Sinne richtig. Aber die Investitur selbst ist die Folge der Vorstellung, daß der episcopatus oder die abbatia, d. h. die Kirche mit allen als ihr Zubehör gedachten Besitzungen und Rechten u. z. ursprünglich auch mit den geistlichen, Sache, bloßes Objekt des Herren- d. h. hier des Königsrechtes sei, und diese Vorstellung wiederum entstammt dem Eigenkirchenrecht, dessen Ursitz die niederen Kirchen waren. Äußerungen der allmählich auf die Reichskirchen übergreifenden Eigenkirchenidee sind also die genannten Befugnisse, insbesondere auch das Regalienrecht. Und zwar muß diese Zwischennutzung schon recht früh auf die höheren Kirchen übergegangen sein. Zwar wenn uns durch Hinkmar und Flodoard berichtet wird, daß Karl der Große nach dem Tode Tilpins Reims in suo dominicatu hatte, und daß dasselbe Bistum nach der Absetzung Ebos in den Händen Karls des Kahlen war, die beide die Gelegenheit benützten, um zu Gunsten Weltlicher über Kirchengüter zu verfügen, so handelt es sich dabei offenbar um Vorgänge, die den sog. karolingischen Kirchengutseinziehungen zuzurechnen sind. Jedenfalls war es damals noch Rechtens, daß nach dem Tode eines Bischofs ein vom Erzbischof bestellter Visitator bezw. ein Nachbarbischof, mitunter wohl auch noch der Archidiakon oder ein eigens bestellter Ökonom während der Stuhlerledigung das Bistumsgut verwaltete, und nach dem Tode eines Abts oder einer Äbtissin der Ortsbischof das Klostervermögen. Aber freilich hatte schon damals der königliche Graf mitzuwirken, und war dem König alsbald Anzeige zu machen, auf daß die Zwischenverwaltung nach seinen Anordnungen geregelt und die Wiederbesetzung ins Werk geleitet werden konnte (vgl. z. B. c. 8 des zu Quiercy im Jahre 877 beschlossenen capitulare Karls des Kahlen, MG Cap. II, S. 358, Nr. 281). Nicht lange nachher muß die Schutzverwaltung durch das Königtum in Eigenverwaltung übergegangen sein. Vielleicht hängt

es schon damit zusammen, daß Erzbischof Fulco von Reims im Jahre 892 von Papst Formosus sich zusichern ließ (Flodoardi hist. Rem. IV, c. 2 in MG SS XIII, S. 559): ut nemo regum, nullus antistitum, nemo quilibet christianus decedente Remorum episcopo ipsum episcopatum vel res ipsius ecclesiae compendiis suis applicet neque sub suo dominio teneat praeter ipsius civitatis episcopum. Jedenfalls ergiebt, wie noch zu zeigen sein wird, die spätere Gestaltung des Regalienrechts in Frankreich mit Sicherheit, daß in Westfrancien das Recht der Zwischennutzung gegenüber den Bistümern und Abteien noch vor dem Aussterben der karolingischen und dem Regierungsantritt der capetingischen Dynastie, also wohl im Laufe des 10. Jahrhunderts, zur Ausbildung gelangte, ein Ergebnis, das mit den oben gewonnenen Anhaltspunkten für seine Entstehung im Reich völlig übereinstimmt.

II. Das Regalienrecht außerhalb des Reichs, besonders im älteren Frankreich. Zu größerer Bedeutung gelangte und in dauernder Geltung war das Regalienrecht außerhalb des Reichs, insbesondere in Frankreich. Auch da hören wir von ihm zuerst anläßlich seiner Ausdehnung auf ein volles Jahr; im Jahre 1143 klagt Bernhard von Clairvaux dem Bischof von Praeneste das Leid der Pariser Kirche: non sufficit spoliari bonis praesentibus domos episcopales: etiam in terras et homines manus sacrilegas circumquaeque desaevit, totius insuper anni ex iis sibi redditus vendicando (ep. 224, Migne 182 p. 392). König Ludwig VII. selbst spricht von dem Recht 1147 in einer Urkunde für Paris, in der er, quando episcopatus in manus regias devenerit, nur die gewöhnlichen Einkünfte und Steuern beanspruchen zu wollen erklärt (Guérard, Cart. de Notre-Dame de Paris I, S. 37 Nr. 33). Von da an werden die Zeugnisse immer häufiger. Doch waren nicht alle Bistümer dem Regalienrechte unterworfen, und stand die Regalie nicht bloß dem König zu. Es gab freie Bistümer, von denen überhaupt keine Regalie erhoben wurde, und es gab Mediat- oder Seniorenbistümer, die so vollkommen in der Hand der großen Kronvasallen waren, daß sie von diesen auch „regaliert" wurden. Zu diesen regalberechtigten Großen gehörte namentlich der Herzog der Normandie. Von der Normandie wurde das Recht auch nach England verpflanzt. Dort wird es uns, unter Wilhelm II. 1089, zusammen mit dem Spolienrecht sogar am frühesten ausdrücklich bezeugt und zwar noch vor, nicht wie in Deutschland und Frankreich erst nach dem Investiturstreit. Daraus ist nach dem früher Ausgeführten natürlich nicht zu schließen, daß das Recht in England entstand; vielmehr wird es gerade, weil es dort nicht bodenständig, sondern importiert war und besonders energisch gehandhabt wurde, in England nur zuerst beachtet worden sein. Wohl aber wird uns dadurch eine weitere Bestätigung unserer Ansicht, daß das Regalienrecht seinem ganzen Wesen und der Sache nach in die Periode des Eigenkirchenwesens gehört und nicht erst durch den Ausgang des Investiturstreits, die Anerkennung der Regalienleihe und deren Feudalisierung ins Leben gerufen wurde. Vorübergehend beschränkt oder gar aufgegeben hat sich in England das Regalienrecht doch dauernd behauptet, vgl. z. B. Konst. Clarendon c. 12 (Makower S. 486): Cum vacaverit archiepiscopatus vel episcopatus vel abbatia vel prioratus de dominio regis, debet esse in manu ipsius (nach dem Vergleich Heinrichs II. mit dem päpstlichen Legaten von 1176 freilich nicht über ein Jahr) et inde percipiet omnes reditus et exitus sicut dominicos (siehe auch die späteren Belege bei Makower S. 327). „Auch in der Gegenwart übt die Krone (England) noch das Recht nutzbarer Zwischenverwaltung bezüglich der weltlichen Besitzungen erledigter Erzbistümer und Bistümer" (Makower S. 328). Außer dem Herzog der Normandie stand das Regalienrecht in Frankreich bis zur Wiedervereinigung der großen Lehen mit der Krone u. a. auch den Herzögen der Bretagne und Burgunds, sowie den Grafen der Champagne zu. Selbst im capetingischen Machtbereich gelang es den Grafen von Anjou, die Regalie über das Bistum Le Mans eine Zeit lang in ihrem Hause erblich zu machen. Die Entwickelung, die das Eigenkirchenrecht über manche französische Bistümer und Abteien dem Königtum entwand und in die Hände der Großen gab, machte sich auch hinsichtlich der Zwischennutzung geltend. Doch waren die Capetinger für dieselbe zu keiner Zeit auf das Herzogtum Francien beschränkt, haben vielmehr die Regalie auch zur Zeit des größten Tiefstandes ihrer Macht darüber hinaus besessen und behauptet, woraus schon Luchaire den naheliegenden Schluß zog, daß das Recht selbst ein karolingisches Erbe sein müsse. Frei von der Regalie waren die Kirchenprovinzen Bordeaux, Auch, Narbonne, und weil ehedem zum Reich gehörig, Arles, Aux, Embrun, Vienne.

Die Feudalisierung des Zwischennutzungsrechtes wurde in Frankreich voll durchgeführt und hatte eine bedeutsame Erweiterung der Regalie zur Folge. Die Zwischennutzung be-

gann mit der Erledigung der Kirche und hörte auf mit der Ablegung des Treueids gegenüber dem König oder vielmehr mit der Eintragung der darüber aufgenommenen Urkunde bei der Rechnungskammer in Paris. Sie war a) Zwischennutzung im eigentlichen Sinne oder temporelle Regalie. Die Verwaltung geschah durch Regaliatoren oder Ökonomen. Sie hatten regelmäßig nur die weltlichen Früchte (also nicht Oblationen, geistlichen Zehnt, Synodatikum, Kathedratikum u. a. m.) für den König zu erheben, jedoch unbeschadet der Substanz, was sie freilich oft genug nicht innehielten, so daß darüber zahlreiche Einzelverfügungen und Ordonnanzen ergehen mußten. Im Verhältnis zu den Erben des verstorbenen Bischofs kam bis zum 16. Jahrhundert das Fälligkeitsprinzip zur Anwendung: au légataire les récoltes coupées, au souverain les récoltes sur pied; später wurde nach dem Prinzip des verdienten Gutes oder vielmehr pro modo et rata temporis geteilt. Was die Höhe des Ertrags anlangt, so wird er 1202 für Châlons auf 2047 Pfund, für Reims auf 2668 Pfund angegeben. Diese nutzbare Regalie wurde hie und da einer Kirche, seit Karl VII. für alle regalpflichtigen Bistümer der Sainte-Chapelle in Paris überlassen, eine Anordnung, die erst Ludwig XIII. 1641, indem er die Heilige Kapelle durch die Abtei S. Nicaise in Reims entschädigte, in der Ordonnanz von S. Germain-en-Laye rückgängig machte, weil der Eifer der Stiftsherren in der Ausdehnung des königlichen Rechtes auf bis dahin nicht regalpflichtige Bistümer ihm Ungelegenheiten bereitete. Der Ertrag der nutzbaren Regalie sollte fortan den Nachfolgern auf den erzbischöflichen und bischöflichen Stühlen zu gute kommen. b) Um so energischer hielt das Königtum an der sog. spirituellen Regalie fest. Man versteht darunter die Befugnis, die während der Vakanz erledigten Pfründen mit alleiniger Ausnahme der Seelsorgebenefizien, also namentlich der Pfarreien, zu besetzen und zwar auch noch nachdem das Bistum oder die Abtei selbst wieder einen Vorsteher bekommen hatten. Diese Befugnis dürfte sich aus der materiellen Auffassung erklären, welche seit dem 9. Jahrhundert unter dem Einfluß des Eigenkirchenrechts auch das bischöfliche Besetzungsrecht beherrschte: da der Bischof für die Besetzung einer Pfründe gleich dem Eigenkirchenherrn sein exenium, donum, seine investitura oder seinen conductus bezog und außerdem von der Leihe noch Leihedienste und Leihezinse hatte, war nichts natürlicher, als daß während der Vakanz des Bistums die Benefizialverleihung mit als Frucht und Gegenstand der Regalie galt. Und als die Regalie lehenrechtlich ausgestaltet wurde, kam dieser Anschauung der Grundsatz zu gute, daß im höheren Lehen, hier also in den Regalien des Bistums, die niederen, hier also die Kirchenlehen mit enthalten seien. Propter defectum hominis oder wegen Minderjährigkeit des Vasallen in den Lehensbesitz gelangt, besetzte der Lehensherr die im Lehen enthaltenen Kirchen. Dasselbe that der König, wenn infolge der Stuhlerledigung propter defectum hominis das Bistum an ihn kam. Auch dieses Recht ist seit dem 12. Jahrhundert bezeugt (im sog. Testament Philipp-Augusts von 1190 heißt es z. B.: ubi praebenda vacaverit, quando regalia in manu nostra venient, solle die Königin frei verfügen können), aber jedenfalls älter. Es gab dem König die Möglichkeit, ergebene Kleriker in Amt und Würde zu bringen, sich Anhänger im Klerus zu schaffen und eventuell, wenn es sich um Dompräbenden handelte, die Bischofswahl zu beeinflussen. Aber es gab auch Anlaß zu vielfachen Streitigkeiten. Diese gehören in ältester Zeit vor die curia regis, seit dem 13. Jahrhundert vor das Pariser Parlament, das sich der Konkurrenz der übrigen weltlichen und der geistlichen Gerichte mit Erfolg zu erwehren verstand und 1355 sowie 1464, letztlich 1673 die ausschließliche Gerichtsbarkeit in Regalsachen anerkannt erhielt, was für die Weiterentwickelung von größter Bedeutung war.

Durch die spirituelle Regalie geriet das französische Königtum bald in Konflikt mit dem ein allgemeines kirchliches Stellenbesetzungsrecht in Anspruch nehmenden Papsttum und dessen Reservationen. Bonifaz VIII. brachte in der Bulle: Ausculta fili vom 5. Dezember 1301 Philipp dem Schönen in Erinnerung, daß derartige Verleihungen nur mit päpstlichem Konsense möglich seien. Philipp war aber nicht gewillt, kraft päpstlicher Verstattung in Anspruch zu nehmen, was ihm nach Herkommen zu eigenem Rechte gebührte. Auch auf die nutzbare Regalie zu Gunsten der Kirchen allgemein zu verzichten, mutete Bonifaz dem König zu. Gleichfalls ohne Erfolg. Nach dem Tode Bonifaz VIII. forderte im Jahre 1305 eine Supplik des französischen Volks Philipp auf, auf seinem Rechte zu beharren. Clemens V zog die gegen die Krone Frankreichs und ihre Rechte gerichteten Bullen zurück, und Gregor XI. erkannte sogar 1375 anläßlich eines Einzelfalles das königliche Regalienrecht unumwunden an.

III. Die französische Regalie als allgemein verpflichtendes Souveränitätsrecht und der Streit zwischen Ludwig XIV und Innocenz XI. darüber. Nicht bloß in einzelnen

Beziehungen, sondern von Grund aus erweitert und verschärft wurde auch das Regalienrecht, als seit dem 16. Jahrhundert das praktische französische Staatskirchentum in das vom absoluten Staat geforderte prinzipielle überging. An die Stelle eines positiven Rechtes, das mancherorts, aber nicht überall, historisch begründet war, trat ein wesentliches, allumfassendes, unveräußerliches und unverjährbares Souveränitäts- oder Majestätsrecht. Den Anstoß zu seiner Entwickelung gab bezeichnenderweise eine falsche Deutung des Namens; man verstand ihn nicht mehr als Recht an dem Regalien genannten Gegenstande, sondern faßte ihn subjektiv als Königsrecht, als ius regis. Träger dieser Anschauung waren die Juristen des Parlaments von Paris und dieses selbst. Sie deduzierten daraus, die Regalie stehe dem König im gesamten Staatsgebiet zu. Demgemäß wurde durch das Pariser Parlament nach und nach ein Bistum ums andere, das bisher frei gewesen, für regalpflichtig erklärt. Die Geistlichkeit protestierte, und Heinrich IV. erklärte im Edikt v. Dezember 1606 Art. 27, das Regalienrecht nur im hergebrachten Umfang in Anspruch nehmen zu wollen. Jedoch das Parlament trug das Edikt nicht in seine Register ein und beharrte bei seiner Rechtsprechung, auch nachdem die Eintragung 1608 durchgesetzt worden war: der Regalie seien alle Bistümer unterworfen, die nicht die Befreiung davon titulo oneroso, d. h. gegen Entgelt erworben hätten. Auch daß Ludwig XIII. in der Ordonnanz von 1629 bestimmte: nous entendons jouir du droit de régale, qui nous appartient à cause de nostre couronne, ainsi que par le passé und die unveränderte und vorbehaltlose Einregistrierung dieses Erlasses erreichte, fruchtete nichts. Im Gegenteil. Ein Gutachten dreier Parlamentsjuristen von 1633 stimmte auch den Staatsrat um. Nunmehr wurden die südfranzösischen Bistümer, die bisher davon eximiert waren, dem „Kronrecht“ der Regalie unterworfen; auch wurde die Regalie dadurch begünstigt, daß man im Prozeß dem Regalisten, d. h. dem auf Grund der Regalie Beliehenen den provisorischen Besitz der Pfründe zusprach. Schließlich unterlag nach 65 Jahre langem Kampfe der immer wieder Einspruch erhebende Klerus, als Ludwig XIV im Edikt vom 10. Februar 1673 das Regalienrecht in dem vom Parlament behaupteten Umfang sich endgiltig zuschrieb. Alle bis auf zwei Bischöfe, Nikolaus Pavillon von Alet und Franz Caulet von Pamiers, hervorragende Jansenisten und als treffliche Hirten ihrer Diöcesen sogar von Voltaire anerkannt, unterwarfen sich. Das Vorgehen der Regierung gegen die Widerspenstigen führte zu deren Appellation nach Rom. Am 21. September 1678 und am 27 Dezember 1679 forderte Innocenz XI. durch Breve den König auf, das Edikt von 1673 zurückzunehmen. Der französische Episkopat trat auf Seite des Königs, zumal nachdem der Erzbischof von Toulouse mit in den Streit verwickelt worden war. Auf Antreiben Letelliers von Reims wurde 1681/82 die berühmte Assemblée générale du clergé de France nach Paris einberufen, von der die Deklaration der Freiheiten der gallikanischen Kirche ausging (vgl. den Art. Gallikanismus Bd VI S. 355 ff.). In der Regalienangelegenheit selbst stimmte sie, ohne die Rechtsbegründung der Krone als stichhaltig anzuerkennen und sich zu eigen zu machen, teils aus Abneigung gegen Rom und in eifriger Wahrung der Selbstständigkeit der gallikanischen Kirche, teils aus Opportunismus und wenig würdiger Liebedienerei, zum Teil auch aus aufrichtiger Friedensliebe, vor allem aber mit starker Betonung der Verdienste des Königs bei der Verfolgung der Häresie dem König zu. Dieser erklärte im Edikt von S. Germain-en-Laye vom Januar 1682 nochmals die Aufrechterhaltung der allgemeinen Regalie, milderte sie aber dadurch, daß er versprach, die von den canones und den Ordonnanzen aufgestellten Alters-, Weihe- und Fähigkeitserfordernisse bei der Auswahl der Regalisten respektieren zu wollen, und indem er es diesen zur Pflicht machte, nach der Verleihung von dem Kapitelsvikar oder von dem neuen Bischof die missio canonica einzuholen. Ein Schreiben des Klerus an den Papst vom 3. Februar 1682 sollte diesen Erlaß und die Stellungnahme des Klerus ihm gegenüber der Kurie verständlich machen. Allein durch ein Breve vom 2. April 1682 erklärte Innocenz XI. die Beschlüsse der Versammlung auch in Betreff der Regalie für null und nichtig und forderte den Episkopat zur Zurücknahme auf. Auch Alexander VIII. verurteilte, trotz vorübergehender Annäherung, noch am Tage vor seinem Tode, am 31. Januar 1691, von neuem die Beschlüsse von 1682 (Const. Inter multiplices). Als schließlich die politische Konstellation immer nachdrücklicher der Kurie zugute kam, und die Zahl der von Ludwig XIV ernannten, aber vom Papst nicht instituierten Bischöfe sehr angewachsen war, erreichte es Innocenz XII., daß der König und die beteiligten Geistlichen zurückwichen. Ludwig XIV schrieb unterm 14. September 1693 an den Papst, er habe das Edikt vom 22. März 1682, das eine allgemeine Verpflichtung auf die Deklaration forderte und diese zum obligatorischen Lehrgegenstand machte, zurückgenommen. Und die

16 Nominierten mußten, um die kanonische Institution zu erlangen, dem apostolischen Stuhl erkären: me vehementer quidem et supra omne id quod dici potest ex corde dolere de rebus gestis in comitiis praedictis (Assemblée von 1681/82), quae Sanctitati Vestrae et eiusdem praedecessoribus summopere displicuerunt, ac proinde quidquid in iisdem comitiis circa ecclesiasticam potestatem et Pontificiam autoritatem decretum censeri potuit, pro non decreto habeo et habendum esse declaro. Praeterea pro non deliberato habeo illud quod in praejudicium Jurium Ecclesiarum deliberatum censeri potuit, mens nempe mea non fuit quidquam decernere et Ecclesiis praedictis praejudium inferre. Jedoch so wenig jenes Schreiben des Königs zur Folge hatte, daß die Deklaration von 1682 aufhörte, die Grundlage des Rechts der gallikanischen Kirche zu bilden, ebensowenig hinderten diese Erkärungen den unverkürzten Fortbestand der allgemeinen Regalie und die weitere Geltung der Edikte von 1673 und 1682. Erst die Einziehung des Kirchenguts in der Revolution machte auch dem Regalienrecht ein Ende. Allerdings suchte Napoleon I. durch Dekret vom 6. November 1813 es neu zu beleben; es erging sur la conservation et administration des biens que possède le clergé dans plusieurs parties de l'Empire und bestimmte Art. 33: Le droit de régale continuera d'être exercé dans l'Empire, ainsi qu'il l'a été tout temps par les souverains nos prédécesseurs. Art. 34: Au décès de chaque archevêque ou évêque, il sera nommé, par notre ministre des cultes, un commissaire pour l'administration des biens de la mense épiscopale pendant la vacance. Art. 45: Le commissaire régira depuis le jour du décès jusqu'au temps où le successeur nommé par Sa Majesté se sera mis en possession. Les revenus de la mense sont au profit du successeur, à compter du jour de sa nomination. Der Sturz Napoleons hinderte die Ausführung. Erst seit dem Jahre 1880 macht die dritte Republik davon wieder Gebrauch, freilich darin selbst über das alte Regalienrecht hinausgehend, daß sie durch ihre Kommissäre sogar Immobiliarveräußerungen aus bischöflichem Tafelgut vornehmen läßt.

Ulrich Stutz.

Regensburg, Bistum. — Codex chronologico diplomaticus episc. Ratisbonensis coll. Th. Ried, 2 Bde, Regensburg 1816; Bischofslisten MG SS XIII, S. 359 ff.; Hansiz, De episcopatu Ratisbon. prodiomus, Wien 1754; F. Janner, Geschichte der Bisch. v. Regensburg, 3 Bde, Regensburg 1883—86; Hauck, KG Deutschlands, 4 Bde passim.

Regensburg ist einer der ältesten Sitze des Christentums in Deutschland. Denn in der Römerfeste Castra Regina fand der christliche Glaube schon in der vorkonstantinischen Zeit Anhänger. Eine erhaltene altchristliche Inschrift beweist, daß Glieder der Regensburger Gemeinde den Märtyrertod erlitten, s. KG D.s I, S. 358. Aber nach der Aufgabe der Donauprovinzen durch die Römer verschwand die römische Christengemeinde völlig. Die neue Stadt, von der man nach der Besetzung des Landes durch die Baiern hört, ist deutsch; sie war der Sitz der baierischen Herzoge. Das agilolfingische Haus, wahrscheinlich fränkischen Ursprungs, war christlich. Demgemäß erscheint Regensburg am Ende des 7. und im Beginn des 8. Jahrhunderts nicht als heidnische Stadt. Aber wir wissen nicht, wie sie christlich geworden ist: man kann nur vermuten, daß der fränkische Einfluß, daß die Thätigkeit wandernder keltischer Glaubensboten hier wie in Baiern überhaupt zur Annahme des Christentums geführt haben. Einer kirchlichen Organisation entbehrte das Land lange. Man begnügte sich mit der Thätigkeit von Klosterbischöfen. Ein solcher war Haimhramm, wie man später sagte Emmeram, der kurze Zeit in Regensburg thätig war und dann einen gewaltsamen Tod fand. In dem Georgskloster, das man später nach seinem Namen nannte, wirkten nach ihm die Bischöfe Rathar und Wicterp. Aber keiner von ihnen war Bischof einer Diöcese Regensburg. Zur Organisation einer solchen kam es, nachdem der Organisationsversuch des Herzogs Theodo gescheitert war, s. KG D.s I, S. 379 ff., erst unter Herzog Odilo durch Bonifatius. Dieser ernannte 739 einen gewissen Gaubald zum ersten Bischof von Regensburg. Gaubald muß ein Mönch gewesen sein. Denn er trat zugleich an die Spitze des Emmeramsklosters. Dadurch wurde der ungewöhnliche Zustand geschaffen, daß ein Benediktinerkloster die Stelle des Domstifts vertrat. So blieb es mehr als zwei Jahrhunderte lang; erst Bischof Wolfgang trennte Bistum und Kloster, indem er im J. 974 an die Spitze des Klosters einen Regularabt, Ramwold, stellte. Der alte Sprengel von Regensburg deckte sich nahezu mit dem jetzigen. Eine Zeit lang schien er eine mächtige Erweiterung erfahren zu sollen, indem Böhmen als Regensburger Missionsgebiet betrachtet und behandelt wurde; aber

Wolfgang verzichtete, um die Errichtung eines eigenen böhmischen Bistums zu ermöglichen, auf diesen Teil seiner Diöcese.

Bischöfe: Gaubald 739—?; Sigirich; Sindpert 756—791; Adalwin 792—816 oder 817; Badurich 817—847; Erchanfrid 848—864; Ambrich 864—891; Aspert 891—894; Tuto 894—930; Isingrim 930—942; Gunther 942; Michael 942—972; Wolfgang 972—994; Gebhard I. 994—1023; Gebhard II. 1023—1036; Gebhard III. 1036—1060; Otto 1061—1089; Gebhard IV 1089—1105; Udalrich 1105; Hartwich I. 1105—1126; Konrad I. 1126—1132; Heinrich I. v. Wolfratshausen 1132—1155; Hartwich II. 1155—1164; Eberhard 1165—1167; Konrad II. von Raittenbuch 1167 bis 1185; Gottfried 1185—1186; Konrad III. 1186—1204; Konrad IV. v. Frontenhausen 1204—1226; Siegfried 1227—1246; Berthold v. Eberstein 1246; Albert v. Pietengau 1246—1259; Albertus Magnus 1260—1262; Leo Thundorfer 1262—1277; Heinrich II. v. Rotheneck 1277—1296; Konrad V v. Luppurg 1296—1313; Johann 1313; Nikolaus v. Stachowitz 1313—1340; Friedrich I., Burggraf von Nürnberg 1342 bis 1368; Konrad VI. v. Haimberg 1368—1381; Dietrich v. Abensberg 1381—1383; Johann I. von Moosburg 1384—1409; Albert Stauff 1409—1421; Johann II. v. Streitberg 1421—1428; Konrad VII. v. Soest 1428—1437; Friedrich II. v. Parsberg 1437—1450; Friedrich III. v. Plankenfels 1450—1457; Rupert 1457—1465; Heinrich III. v. Absberg 1466—1492; Rupert v. Baiern 1492—1507; Johann III. von d. Pfalz 1507—1536. **Hauck.**

Regensburger Religionsgespräch und Regensburger Buch 1541. — Quellen: CR IV; M. Bucer, Acta colloquii in comitiis imperii Ratisbonae habiti etc., Argentorati 1542; ders., Alle Handlungen und Schrifften zu vergleichung der Religion zu Regenspuerg ꝛc. (1542); J. Eck, Apologia adversus mucores et calumnias Buceri etc., Ingolstadt 1542; ders., Auff Butzers falsch ausszschreiben — Schutzrede — ins Teutsch gebracht, Ingolst. 1542; ders., Replica adversus scripta secunda Buceri apostatae ., Ingolst. 1543; J. Calvin, Les Actes de la Journée imperiale tenue en la cité de Regenspourg, CR XXXIII, p. 509 ff.); M. Lenz, Briefwechsel Landgraf Philipps mit Bucer, Lpzg. 1880 ff., 3 Bde; Pastor, Die Korrespondenz des Kardinals Contarini während seiner deutschen Legation 1541, HJG I, 1880 (vgl. dazu v. Druffel, GgA 1881, S. 1203 ff.); V. Schulze, Depeschen Contarinis ꝛc., ZKG III, 150 ff. (vgl. S. 398), S. 609 ff.; Dittrich, Regesten u. Briefe d. Kardinals Gasparo Contarini, Braunsberg 1881; Th. Brieger, Aus italienischen Archiven, ZKG V, 1882; Dittrich, HJG IV, 395 ff., 618 ff.; Tschackert, Arch. f. Reformationsgesch. I, 85 ff. Aus der Litteratur: K. Th. Hergang, Das Religionsgespräch zu Regensburg im Jahre 1541 u. das Regensburger Buch, Kassel 1858; H. Schäfer, De libri Ratisbonensis origine atque historia, Bonn Diss. 1870; Th. Brieger, Gasparo Contarini und das Regensburger Konkordienwerk des J. 1541, Gotha 1870; ders., De Formulae Concordiae Ratisbonensis origine atque indole. Halle 1870, Diss.; ders., Joh. Gropper, Allg. Enc. d. Wissenschaften, 1. Sekt., Bd 92, S. 218 ff.; De Leva, La concordia religiosa di Ratisbona e il Cardinale Gasp. Contarini, Archivio Veneto T. IV, Venezia 1872, S. 5 ff.; C. Varrentrapp, Hermann von Wied und sein Reformationsversuch in Köln, Leipzig 1878; L. Pastor, Die Reunionsbestrebungen während der Regierung Karls V., Freiburg 1879; F. Dittrich, Casp. Contarini, Braunsberg 1885. Nachträge dazu HJG VIII, S. 271 ff.; ders., Zu Art. V d. Regensburger Buches, HJG XIII, 196 f.; ders., Miscellanea Ratisbonensia. Lektionsverzeichnis von Braunsberg 1902; P. Vetter, Die Religionsverhandlungen a. d. Reichstag zu Regensburg 1541, Jena 1889; Ranke, Deutsche Gesch., Bd IV; Egelhaaf, Deutsche Gesch. im 16. Jahrh., 2. Bd, Stuttg. 1892; Köstlin-Kawerau, Martin Luther, 2. Bd; Th. Kolde, M. Luther, 2. Bd.

Der Regensburger Reichstag von 1541 bezeichnet den Höhepunkt der Versuche, die kirchliche Einigkeit durch Religionsgespräche wieder herzustellen. Er hat seine bedeutsame Vorgeschichte in den Verhandlungen von Hagenau vom Juni 1540, bei denen man über Vorfragen nicht hinauskam, und dem Religionsgespräch in Worms (s. d. A.), das Ende November 1540 eingeleitet wurde, endlich am 14. Januar 1541 wirklich zusammentrat, aber nachdem man nur vier Tage, und zwar entsprechend der Hagenauer Abmachungen auf Grund der Augustana, verhandelt hatte, durch kaiserlichen Befehl abgebrochen und bis auf den schon unter dem 14. September 1540 nach Regensburg (ursprünglich auf den 6. Jan. 1541) ausgeschriebenen Reichstag vertagt wurde. Erst archivalische Forschungen neuerer Zeit haben den schnellen, unerwarteten Abbruch des Gesprächs verständlich gemacht. Der Grund war einmal die Schwierigkeit, unter den Kolloquenten eine Majorität für die römisch-kaiserliche Sache zu stande zu bringen und die aus sehr verschiedenen Gründen allen Einigungsbestrebungen abholde Stellung von Mainz und Baiern (Friedensburg ZKG XXI, 112 ff.), andererseits die zugleich sich eröffnende Aussicht, in Bälde unter den Augen des Kaisers das Gespräch auf ganz anderer Grundlage wieder aufnehmen

zu können. Daß eine Einigung nicht zu erzielen wäre, wenn man auf Grund von Augustana und Apologie verhandelte, hatte Granvella längst erkannt. Jetzt sollte die schwierige Lage des Landgrafen, das Bestreben des von allen verlassenen, mit dem Kaiser in ein Einvernehmen zu kommen, dazu benutzt werden, den Protestanten, wie man sie in den offiziellen Schriftstücken der kaiserlichen Partei im Gegensatz zu den catholici in jener Zeit schon ständig bezeichnet, jene wichtige Position zu entwinden. Während die politischen Verhandlungen mit Philipp hingezogen und absichtlich in der Schwebe gehalten wurden, bis man sich der Geneigtheit des Landgrafen, seine Autorität für den Ausgleich in der Religionssache einzusetzen, versichert hätte, und dies deutlich erkennen ließ, war es deshalb zwischen dem kaiserlichen Sekretär Gerhard Veltwick von Rabenstein und Bucer und Capito, den Straßburger Abgeordneten, zu Verhandlungen gekommen, und am 14. Dez. erhielten die beiden durch den Kölner Kanonikus Gropper (s. d. A. Bd VII, 191 ff.) die Aufforderung zu einem Geheimgespräch über die streitigen Religionsartikel. Eine mündliche Verhandlung mit Granvella am 15. Dezember, bei der dieser es an Kriegsdrohungen nicht fehlen ließ, bestärkte Bucer in seiner Neigung darauf einzugehen, obwohl er ein schlechtes Gewissen dabei hatte. Und noch an demselben Tage begann das gegen jedermann geheim gehaltene Gespräch zwischen Gropper und Veltwick auf der einen, und Bucer und Capito auf der andern Seite. Bereits am 20. Dezember war man im Artikel „der Erbsünde und Justifikation“ so nahe zusammengekommen, daß Bucer hoffte, daß etwas Gutes daraus werden würde, und auf Rat Jakob Sturms von Straßburg einen förmlichen Auftrag zur Teilnahme an diesen Sonderverhandlungen für sich und Capito vom Landgrafen erbat (Lenz I, 273 ff., 517), den dieser auch bereitwillig am 25. Dezember gewährte in der Erwartung, „daß solche gesprech in keinen weg dem zu Hagenau gen Worms verordneten gesprech hinderlich oder unsern stenden nachteilig noch abbrüchlich sein sollte“ (Varrentrapp II, 42). Inzwischen war das Gespräch fortgesetzt worden, und die Mitteilungen Bucers an den Landgrafen, dem er nicht verhehlte, welche Schwierigkeiten gewisse Festsetzungen, die er nicht billigen konnte, Transsubstantiation, Einzelmesse, Gebet für die Verstorbenen ꝛc., machen würden, lassen noch die einzelnen Punkte erkennen, über die man verhandelte. Am 31. Dezember war man in der Hauptsache fertig, das Gespräch war beendet (Lenz I, 298), freilich lag die schriftliche Festsetzung des Übereinkommens noch nicht vor. Gleichwohl drängte Veltwick, der sich besonders eifrig zeigte (ebd. I, 299), im Auftrage „des großen Mannes“ (Granvellas) in Bucer, da man den Kaiser in aller Kürze in Worms erwarte, sofort im Interesse des Friedens und des Fortgangs der hessischen Spezialverhandlungen persönlich die Zustimmung des Landgrafen zu dem Ausgleichsentwurf einzuholen. Am 5. Januar brachte Bucer einen deutschen Auszug nach Gießen und erhielt vom Landgrafen die gewünschte Zusage, daß die „Artikel so von ime Bucero und anderen … gestellt sein“, ihm als Anfang zur Vergleichung nicht mißfielen, er die Sache fördern, sich aber von den andern Ständen nicht absondern wolle (Lenz I, 309). Diese Erklärung, womit das Zugeständnis des Hagenauer Tages, daß auf Grund der Augustana und Apologie verhandelt werden sollte, aufgegeben wurde, läßt es begreifen, daß man kaiserlicherseits an dem nur noch wie zum Schein eröffneten Wormser Gespräche kein Interesse mehr hatte. Nun galt es, die evangelischen Stände zu gewinnen. Durch Vermittelung des Brandenburger Kurfürsten, so beschloß man, sollte es den Bundesfürsten — und Luther zugestellt werden, und Philipp, so riet Bucer, solle sich dann stellen, als ob er es zum erstenmale sehe. Mit einem sehr diplomatisch abgefaßten Schreiben Bucers vom 10. Januar 1541 wurde es über Marburg an Joachim II. geschickt (ebd. I, 535), mit der Bitte, es Luther zukommen zu lassen. Beinah mit denselben Worten, die Bucer ihm anempfohlen, sandte der Kurfürst es am 4. Februar nach Wittenberg (CR IV, 92 Neudecker, Merkw. Aktenstücke I, 255).

Können wir insoweit das allmähliche Werden der Vergleichsformel verfolgen, so wird sich die viel umstrittene Verfasserfrage, wenn nicht neue Aktenstücke zum Vorschein kommen, mit völliger Sicherheit kaum entscheiden lassen. Die darum wußten, haben die Sache, um weitere Nachforschungen abzuschneiden, in möglichstes Dunkel gehüllt, und die daran Beteiligten haben, als das damit versuchte Werk des Ausgleichs kläglich gescheitert war, im Mißbehagen darüber die Verantwortlichkeit dafür jeder auf den andern abwälzen wollen. Bucers Rede gegenüber dem Brandenburger Kurfürsten, „etliche furtreffliche Leute von etlich Churfürsten und großen Heubtern hätten die Schrift durch etlich vertraute Gelehrte stellen lassen“, ist ebenso unwahr als die kaiserliche Behauptung bei Übergabe des Buches an Contarini, die Schrift sei durch zwei bereits verstorbene Flamländer abgefaßt (Pallavicino IV, 14). Nicht einmal die Aussage, daß die Hauptverfasser

Flamländer gewesen seien, ist richtig. Denn von den beiden, an die man zuerst denken muß, Gerhard Veltwick und Johann Gropper war nur der erstere Flamländer, während Gropper, wie wir wissen, aus Soest stammte. Soweit sich die Sache bis jetzt verfolgen läßt, wird man sich die Entstehung so vorstellen dürfen, daß (der von Brieger, Gropper S. 225 Anm. 59 zu gering eingeschätzte) Gerhard Veltwick, Fiamingo ben dotto, wie Contarini ihn nennt (HJG I, 377 vgl. Lenz I, 517. 531) die Anregung dazu gegeben, Gropper, was der Kardinal aus dessen Eifer, das Vorgeschlagene zu verteidigen, sofort entnahm und wie Melanchthon immer (z. B. CR IV, 578) behauptet hat, einen Entwurf bereits dem Geheimgespräch zu Grunde legte, und auf Grund der mündlichen wie schriftlichen Einwürfe Bucers und Capitos die endgiltige Vorlage entstand. Denn obwohl Bucer nicht weniges, wie wir aus seinen Berichten an den Landgrafen wissen, als unannehmbar bezeichnete, steht doch seine und Capitos Mitarbeiterschaft nach gleichzeitigen Äußerungen (Lenz I, 309 u. 518: Die Conclusiones, wes sie die Viere machen werden) außer Zweifel, indessen wird es schwerlich möglich sein, die verschiedenen Hände, die daran mitgearbeitet haben, im einzelnen nachzuweisen.

Jedenfalls wird die an Kurfürst Joachim und Luther gesandte Formel, oder das später sogenannte Regensburger Buch im wesentlichen so gelautet haben, wie es dann auf dem Reichstage zu Regensburg vorgelegt wurde (s. die Rekonstruktion bei Lenz III, 39 im Zusammenhalt mit CR IV, 191 ff. und Hergang S. 76 ff.). Es zerfällt in 23 sehr ungleiche Abschnitte. Auf die ersten 4 Artikel 1. de conditione hominis et ante lapsum naturae integritate; 2. de libero arbitrio; 3. de caussa peccati; 4. de originali peccato folgt 5. eine langatmige Abhandlung de restitutione regenerationis et iustificatione hominis gratia et merito, fide et operibus (im Abdruck bei Lenz 20 S.), eine äußerst künstliche, aber sehr geschickte Arbeit, die, obwohl an die hergebrachte Terminologie anknüpfend, wie schon in den ersten Artikeln durch Häufung von Bibelstellen und unter Berufung auf Augustin und Bernhard sich in einzelnen Auslassungen vielfach evangelischer Anschauung annähert, aber jeder dogmatischen Bestimmtheit entbehrt und auch die römische Auffassung nicht ausschließt. Noch näher kommt der Entwurf der evangelischen Lehre in Art. 6. de ecclesia et illius signis ac auctoritate, was freilich nur dadurch möglich war, daß von der Autorität der Kirche eigentlich nicht darin gehandelt wurde. Es folgt 7. de nota verbi; 8. de poenitentia post lapsum; 9. de autoritate ecclesiae in discernenda et interpretanda scriptura; 10. de sacramentis und hierauf die Begründung des Zurechtbestehens sämtlicher sieben römischer Sakramente. Es handelt weiter Art. 11. de sacramentis ordinis, wobei bemerkenswert ist, daß die Aufzählung der einzelnen priesterlichen Grade nach CR IV, 214 ursprünglich fehlte. 12. De baptismo; 13. de sacramento confirmationis; 14. de sacramento eucharistiae (ursprünglich ohne die Erklärung über die Transsubstantiation vgl. Lenz III, 66); 15. de sacramento poenitentiae et absolutionis (ohne eine Auslassung über die Satisfaktionen ebd. 67); 16. de sacramento matrimonii; 17 de sacramento unctionis. Hieran wird sehr unvermittelt angeknüpft ein sehr kurzer Artikel 18. de vinculo caritatis, quae est tertia ecclesiae nota. Art. 19 de ecclesiae hierarchico ordine et in constituenda politia autoritate, begründet die gesamte Hierarchie, die zu den notae ecclesiae gerechnet wird. Dann kommt unter dem Sammelnamen Dogmata quaedam quae ecclesiae autoritate declarata, firmata sunt in Art. 20 eine Verteidigung von allerlei kirchlichen Einrichtungen, Verehrung und Fürbitten der Heiligen, Reliquienwesen, Bilderverehrung, Meßopfer, Gebet für die Toten. Im 21. Art. de usu et administratione sacramentorum et ceremoniis quibusdam speciatim wird zwar die Genugsamkeit einer Gestalt im Abendmahl, wie das Recht der Kirche, nach Gutdünken in der äußeren Verwaltung Veränderungen vorzunehmen, behauptet, gleichwohl aber in Rücksicht auf die Stimmung in Deutschland die Zulassung von beiderlei Gestalt empfohlen. Art. 22 de disciplina ecclesiastica verbreitet sich über die Notwendigkeit, nur tüchtige Geistliche einzusetzen, über die Geschichte des Cölibats, strenge Verordnungen gegen die Konkubinarier, zeitgemäße Reformation des Mönchstums 2c. Endlich handelt Art. 23 de disciplina populi, vom Bann, öffentlicher Buße und empfiehlt, die Frage des Fastens, der Feiertage und dergleichen leibliche Sachen und Übungen durch fromme und gelehrte Männer in der Weise regeln zu lassen, daß sie nicht zu einem Strick werden könnten. Übersieht man das Ganze, so wird man sagen dürfen: es war ein Versuch, unter Erweichung der spezifisch römischen Lehrweise zu sehr dehnbaren Formeln, deren Annahme seitens der Römischgesinnten einen Bruch mit der ganzen dogmatischen Vergangenheit bedeutet hätte, vor allem das kultische und

hierarchische Handeln der römischen Kirche (wenn auch unter teilweiser, schwerlich ernst gemeinter Umdeutung desselben) in seinem ganzen Umfange aufrecht zu erhalten.

Am 13. Februar 1541 war das Buch in Luthers Händen. Bucer rechnete darauf, daß die offenbare Nachgiebigkeit in der Rechtfertigungslehre Luther bestechen könnte (Lenz I, 534). Aber er antwortete sehr kühl. Er lobt die gute Absicht der Verfasser, findet aber, daß die vorgeschlagenen Vergleichsartikel für beide Teile unannehmbar seien, auch ist er überzeugt, „sie wollen gar nichts nachlassen, sondern bleiben und erhalten, was sie sind und haben" (De Wette-Seidemann VI, 581 f.). Verächtlicher war das Urteil Melanchthons, der, was der Brandenburger ihm stark verübelte, oben auf das Buch die zwei Worte geschrieben hatte: Politia Platonis (Neudecker, Merkw. Aktenst. I, 254 f.). Ob man im kaiserlichen Rat von diesem Urteil der Wittenberger etwas erfuhr, wissen wir nicht. Man hat wohl die Zustimmung des Landgrafen und Joachims vorderhand für genügend gehalten. Luther hatte seinem Landesherrn, der bereits jede Bewegung des Landgrafen mit Mißtrauen beobachtete und selbst nicht zum Reichstag ging, widerraten, seine Theologen zu dem beabsichtigten Gespräch zu schicken, was doch nicht zu vermeiden war, und sehr wider seine Neigung mußte Melanchthon mit Cruziger (denen später als Gegengewicht gegen etwaige zu große Nachgiebigkeit noch Amsdorf nachgeschickt wurde) die Reise nach Regensburg unternehmen. Sehr gemessene Befehle, die Kurfürst Johann Friedrich seinen weltlichen Gesandten unter Führung des Fürsten Wolfgang von Anhalt mitgab, suchten jedes über die Hagenauer Abmachungen hinausgehende Paktieren mit den Kaiserlichen oder auch mit dem Landgrafen von vornherein abzuschneiden (CR IV, 123). — Inzwischen war der Kaiser wirklich ins Reich gekommen, am 23. Februar hielt er seinen Einzug in Regensburg. Daß er angesichts seiner schwierigen politischen Lage, namentlich des drohenden Türkenkrieges und der Verhandlungen des französischen Königs mit den evangelischen Ständen, wirklich die Beruhigung Deutschlands anstrebte, zeigt sein Edikt vom 28. Januar 1541, das die Achtserklärung gegen Minden und Goslar, die jeden Tag zum Krieg führen konnte, einstweilen außer Kraft setzte, und die gegen die Protestanten beim Kammergericht schwebenden Prozesse suspendierte. Verheißungsvoll konnte auch erscheinen, daß die evangelische Predigt wenigstens in den Herbergen der Protestanten diesmal nicht beanstandet wurde, nicht minder, daß als päpstlicher Legat der Kardinal Gasparo Contarini (s. d. A. Bd IV, 278 ff.) erschien, ein Mann, der nach seiner ganzen Vergangenheit, seiner theologischen Richtung und seinem sittlichen Ernste ein Verständnis der evangelischen Lehre und damit eine Neigung zur Verständigung erwarten ließ, wie dies damals bei keinem andern italienischen Prälaten der Fall gewesen sein dürfte. Der Inhalt seiner Instruktion vom 28. Januar, die die Anerkennung des gottgeordneten Primats des römischen Bischofs, der Sakramente sowie anderer Punkte, die durch das Ansehen der hl. Schrift und durch die immerwährende Übung der gesamten Kirche bestätigt seien, als erste Bedingung der Einigung bezeichnete, war Geheimnis. Auch die Ernennung des, wie man schon in Worms zur Genüge erfahren hatte, allen Reunionsversuchen entgegenwirkenden Morone als Nuntius beim Kaiser konnte in dessen Umgebung den Glauben an die guten Aussichten des Tages nicht erschüttern, vielmehr hoffte man, ihn jetzt auf die eigene Seite bringen zu können. Unbequem empfand man das Mißtrauen im Lager der katholischen Stände. Die baierischen Herzöge zeigten einen in diesem Momente übel vermerkten Fanatismus. Von einem Kolloquium wollten sie wie früher nichts wissen; sie wagten es, die ganze kaiserliche Religionspolitik seit den Tagen von Worms der Saumseligkeit zu bezichtigen. Der Kaiser solle einfach seinen Willen erklären, ein Gesetz erlassen und es auch wirklich zur Ausführung bringen (Lämmer, Monumenta Vatic. S. 367 f.). Nicht minder schürte Heinrich von Braunschweig, aber man kannte die Sonderinteressen dieser „Kriegspartei", zu der auch Albrecht von Mainz gehörte, und namentlich das Doppelspiel der Baiern zu gut, um ihren immer schärfer werdenden Einwendungen mehr als begütigende Worte und die durch die Verhältnisse aufgezwungene Notlage des Kaisers entgegenzuhalten (vgl. Vetter S. 36 ff. 46 ff. 52 ff. 56 ff.).

Überaus langsam trafen die deutschen Stände, von denen die Mehrzahl sich durch Gesandte vertreten ließen, in Regensburg ein. Ihre theologischen Berater, besonders die evangelischen bildeten eine stattliche Zahl, die meisten freilich, unter ihnen auch Calvin, der als Abgeordnete Lüneburgs von Straßburg aus erschien, und dem wir treffliche Stimmungsbilder und wertvolle Einblicke in die wirkliche Lage verdanken (bei Herminjard, Correspondance des réformateurs Bd VII), konnten sehr wenig mitwirken. Nach langen Verhandlungen konnte der Reichstag am 5. April eröffnet werden. Die

kaiserliche Proposition (die Religionspunkte CR IV, 151 ff.) empfiehlt, es dem Kaiser zu überlassen, behufs Erzielung der Einigkeit in der Religionssache, „jedoch dem Augsburger Abschied ohn Nachteil" — das hatte der Legat verlangt (ZKG III, 171), einige wenige gewissenhafte und friedliebende Personen zu ernennen, die die streitigen Punkte beraten und über ihr Ergebnis den Fürsten und Ständen berichten sollten, damit diese dann mit Hinzuziehung der Legaten (wiederum ein mühsam von Contarini erreichtes Zugeständnis) darüber beschließen könnten. Ein schwacher Versuch der Protestanten, die Fortsetzung des Wormser Gesprächs durchzusetzen, wurde, da Kursachsen und Württemberg in der Minderheit blieben, leicht zurückgewiesen (Vetter S. 65), und die katholischen Stände willigten nach heftigem Widerstande, bei dem die völlige Zerklüftung der Nation, ja der gegenseitige Haß so deutlich wie nie zu Tage kam, nur mit der Klausel ein, daß der Kaiser die zu ernennenden Kolloquenten den Ständen vorher mitteile. Die Unverbindlichkeit des Gesprächs betonten beide Teile gleichmäßig. Nach langen Erwägungen mit Contarini und Morone, die vor allem zu ihrer eigenen und der Baiern Beruhigung Joh. Eck dabei haben wollten, konnte der Kaiser am 21. April die Kolloquenten ernennen, auf katholischer Seite Gropper, den friedlich gesinnten und zu Konzessionen geneigten Meissener Julius Pflug (s. d. A. Bd XV, 260), der sich damals auf sein Kanonikat in Mainz zurückgezogen hatte, und den unvermeidlichen Eck; auf evangelischer Seite Melanchthon, Bucer und den hessischen Prediger Joh. Pistorius (s. d. A. Bd XV, 415). Auf Wunsch der Protestanten wurden außer dem Präsidenten, dem Pfalzgrafen Friedrich, dem Granvella selbst zur Seite trat, noch mehrere weltliche Zeugen, u. a. die Kanzler von Sachsen und Hessen, Burkhardt und Feige und Jakob Sturm aus Straßburg als Zeugen beigesellt. Nun wurde der Kardinal und dann auch Eck mit dem Buche bekannt gemacht. Ersterer sprach sich sehr zurückhaltend aus, wenn er auch als Privatperson erklären konnte, daß ihm das Buch nach Aenderung einiger namhaft gemachten Stellen nicht mißfalle, während Eck, der Wicel (s. d. A.), seinen Gegner, als Verfasser vermutete, heftig dagegen polterte, so daß Contarini ihn zurechtweisen mußte (HJG I, 369 f.). Die entschiedenen Katholiken suchten das verhaßte Gespräch noch einmal dadurch zu verhindern, daß sie selbst 15 Artikel aufstellten, die mit der Transsubstantion begannen, um damit von vornherein jede Einigung abzuschneiden (CR IV, 183; Spalatins Annalen S. 570 ff.; ZKG III, 339). Aber der Kaiser ließ sich nicht abbringen. Bei der Eröffnung des Gesprächs wurde das Buch, das Melanchthon sofort als das früher in Wittenberg gelesene wieder erkannte (CR IV, 254), den Beteiligten versiegelt vorgelegt. Nur bruchstückweise, Artikel für Artikel, bekamen sie es zu sehen. Jeden Abend nahm es Granvella wieder an sich, und jeden Morgen holten sich die katholischen Kolloquenten ihre Instruktion von dem Legaten. — Ueber die vier ersten Artikel, die sich jeder Teil allenfalls zurechtlegen konnte, kam es zu keinen großen Kämpfen, aber auch zu keiner offiziellen Einigung, da sowohl die Protestanten wie Eck Einwände zu machen hatten (ebend. IV, 332). Aber obwohl sie, wie die sächsischen Gesandten berichten (ebenda IV, 254), „hangend blieben", hielt man sie der Geringfügigkeit der Differenzen wegen eigentlich für angenommen. Um so heftiger entbrannte der Streit über die Rechtfertigungslehre. Beide Teile verwarfen die Vorlage, auch mehrere andere Formulierungen (Dittrich, Miscellanea), darunter eine aus der Feder Contarinis. Melanchthon wollte das Gespräch abbrechen (CR IV, 420), aber Bucer und Sturm hofften gerade jetzt, die Anerkennung der evangelischen Lehre durchsetzen zu können. Am 2. Mai (HJG I, 372) einigte man sich wirklich über eine von Gropper (?) ausgegangene und von Melanchthon emendierte Formel. Einen Sieg konnten die Evangelischen insofern darin sehen, als die damit angenommene Rechtfertigungslehre jedenfalls nicht die tradierte römische war. Die Annahme des Sünders — gratis imputata iustitia propter Christum et eius merita non propter dignitatem seu perfectionem iustitiae — vollzieht sich durch die von Gott bewirkte Buße und den Glauben (fiducia, fides viva), der die misericordia in Christo promissa ergreift. Gleichwohl, heißt es weiter, kann man mit den Vätern von einer damit gegebenen iustitia inhaerens sprechen, derentwegen wir iusti dicimur, quia quae iusta sunt operamur, jedoch in dem Sinne, daß die anima fidelis huic non innititur sed soli iustitia Christi nobis donatae, sine qua omnino nulla est nec esse potest iustitia, und die Werke helfen zum Wachstum der Gerechtigkeit und zur Vergrößerung des zu erwartenden Lohnes (et amplior et maior felicitas erit eorum, qui maiora et plura opera fecerunt, propter augmentum fidei et charitatis, in qua creverunt huiusmodi exercitiis CR IV, 201). Schließlich werden diejenigen, qui dicunt sola fide iustificamur, vermahnt, die Lehre von der Buße, von der Furcht Gottes, dem Gerichte und den guten Werken

damit zu verbinden. Wie gesagt, waren die Beteiligten damit einverstanden (zum Verständnis der Haltung Melanchthons vgl. s. Ausführungen über die iustitia altera bei G. Mentz, die Wittenberger Art. von 1536, Leipzig 1905, S. 44), Eck, der krank war und sich wenig beteiligen konnte, freilich nur nach einigem Widerstreben, und die sächsischen Gesandten, die, wie sie dem Kurfürsten schrieben, auffallenderweise die Formel zu kurz fanden, nur unter dem Vorbehalt, „darin nichts zu vergeben, was in Konfession und Apologie deutlicher erklärt sei" (CR IV, 254). Johann Friedrich, der das Abkommen am 8. Mai in Händen hatte, nahm ganz anders als seine Gesandten sogleich an den vielen Worten Anstoß. Das Ganze sei eine Falle; mit Absicht habe man die Worte so verklausuliert, damit der Glaube allein nicht zu seinem Rechte komme (Burkhardt, Luthers Briefwechsel, S. 380). Nicht anders stellte sich Luther dazu. Nicht ohne Grund nannte er die Formel eine „weitläufige Notel, darin sie Recht und wir auch Recht haben" Die historisch wichtige Thatsache, daß offizielle Vertreter der römischen Kirche ihre bisherige Rechtfertigungslehre aufgegeben hatten, machte gar keinen Eindruck auf ihn. Eck würde niemals zugeben, früher anders gelehrt zu haben. Hatte man unter Berufung auf Ga 5, 6 den rechtfertigenden Glauben als solchen bezeichnet, der durch die Liebe thätig ist, so wies Luther mit Recht darauf hin, daß an jene Stelle nicht von Gerechtwerden, sondern vom Leben der Gerechtfertigten die Rede ist, und er bestätigte die Meinung seines Fürsten, daß die List der Gegner sich schon zeigen würde, wenn man auf die andern Artikel kommen werde (De Wette V, 354). Hierauf erklärte der Kurfürst seinem Gesandten, daß er in den übersandten Artikel keineswegs willigen werde (CR IV, 306).

Und der ganze Zwiespalt trat wirklich sofort in seiner ganzen Schärfe hervor, als man auf die Frage nach dem Wesen der Kirche zu sprechen kam. Gewisse unverkennbare Konzessionen in der dogmatischen Formulierung wurden durch andere Festsetzungen wieder aufgehoben. Unmöglich konnten die Evangelischen als wesentliches signum der Kirche ihre Katholizität im Sinne der räumlichen Ausdehnung anerkennen, oder die aus der Lehrautorität der Kirche abgeleitete, wenn auch etwas eingeschränkte Infallibilität der Konzilien annehmen. Der Art. de autoritate ecclesiae mußte zurückgestellt werden. Nicht viel besser war es bei der Verhandlung über die Sakramente. Zwar waren die Protestanten hinsichtlich der Ordination, Firmelung und letzten Ölung sehr nachgiebig, wenn auch immer, wenigstens seitens Melanchthons unter Vorbehalten, die eine wirkliche Einigung eigentlich ausschlossen. Dagegen traf man im Artikel 14 vom Abendmahl und der Frage nach der Transsubstantiation, die Contarini erst in das Buch hinein gebracht hatte (Lenz III, 66 f. u. CR IV, 290), und ihren Konsequenzen für das kultische Leben und (Art. 15) bei der Frage von der Pönitenz und den Satisfaktionen heftig aufeinander, denn Melanchthon wahrte hier in Regensburg bestimmter als je gegenüber dem zu immer weitergehenden Konzessionen geneigten Bucer den evangelischen Standpunkt und zog sich darüber den Vorwurf des Kaisers zu, wahrscheinlich auf Grund einer Instruktion Luthers das Zustandekommen der Konkordie verhindern zu wollen (CR IV, 294 ff.). Man gab Gegenerklärungen zu den Akten. Ohne Vergleichung mußte man weiter gehen. Dasselbe Spiel wiederholte sich bei den weiteren Artikeln über Hierarchie, Heiligenverehrung, Messe, beiderlei Gestalt des Abendmahls, Priesterehe, indem die Evangelischen mit Bestimmtheit an den praktischen Folgerungen ihrer Lehre festhielten. Als man endlich mit der Beratung fertig geworden, war, wie die sächsischen Gesandten einmal schreiben, „kein streitiger Artikel zu ganzer Abrede gekommen" außer dem von der Rechtfertigung (CR 550), und dazu bemerkt der venetianische Gesandte treffend: „Die Katholiken sagen, daß die Protestanten sich ihrer Ansicht akkommodiert haben, die Protestanten behaupten, daß die Katholiken nun ihre Meinung angenommen haben. In den anderen Punkten und zwar in den meisten und wichtigsten sind sie zwieträchtiger als je" (bei Dittrich, Contarini S. 650). Am 31. Mai wurde das Buch mit den vereinbarten Änderungen und neun Gegenartikeln der Protestanten (bei Hergang S. 224 ff.) dem Kaiser zurückgegeben.

Ungeachtet des Widerspruchs des Mainzers, der Baiern und des Legaten hoffte Karl V noch dadurch etwas zu erreichen, daß die vereinbarten Artikel gewissermaßen als Aggregatspunkte für etwaige spätere Vergleichung im Reiche verkündet, die unverglichenen bis auf weiteres toleriert werden sollten. Allerdings, zu dieser Erkenntnis war man nachgerade gekommen, daß alle Abmachungen vergeblich wären, wenn nicht auch Luther seine Zustimmung gäbe, wie der Landgraf schon am 16. Mai dem Kaiser deutlich zu verstehen gegeben hatte (CR IV, 298). So wurde denn unter Führung von Johann von Anhalt eine förmliche Gesandtschaft an Luther beschlossen, die am 9. Juni in Wittenberg eintraf (ebd. 395. 398). Sie erhielt ihren Auftrag offiziell vom Kurfürsten Joachim

und dem Markgrafen Georg von Brandenburg, aber schwerlich ohne Wissen und Zustimmung des Kaisers. Luther kleidete seine Antwort vom 12. Juni in möglichst höfliche, fast diplomatische Form, die durch die bessernde Hand des Kurfürsten, der in höchster Erregung sofort nach Wittenberg geeilt war, nicht gerade klarer wurde. Er spricht seine Freude darüber aus, daß vier Artikel verglichen sein sollen, erhebt aber gegen den einzigen, den er kennt (De Wette V, 370), den von der Rechtfertigung, schwere Bedenken, bezweifelt es auch, daß es dem andern Teil ernst damit sei, denn sonst hätten sie bei den übrigen, die wider das erste Gebot stritten, nicht beharren können. Solchen gegenüber könne man Toleranz vor Gott nicht entschuldigen; er meint aber doch, daß, wenn die vier Artikel wirklich rein gepredigt würden, den andern „der Gift" genommen werden und sie, wie es bei den Evangelischen geschehen, von selbst fallen würden, und unter dieser Voraussetzung müsse man auch die Schwächen tragen. So rät er dem Kaiser, in einem Ausschreiben die Hoffnung auszusprechen, daß, wenn diese Artikel rein — d. h. im evangelischen Sinn — gepredigt würden, durch ihren klaren Bericht die Vergleichung der übrigen sich von selbst ergeben würde. Das war, was freilich die Gesandten nicht daraus lasen, eine Ablehnung, denn er knüpfte seine Zustimmung an Bedingungen, deren Annahme von seiten der Gegenpartei, der er, wie gesagt, keinen Ernst zutraute, für unmöglich hielt (Th. Kolde, M. Luther II, 506; De Wette V, 366; Burkhardt 385).

Noch ehe die Gesandtschaft zurückgekehrt war, hatte die Gegenpartei das Unionswerk gründlich zerstört. Die von Contarini voll Jubels (HJG I, 474 ff.) nach Rom gesandte Rechtfertigungsformel wurde von einem päpstlichen Konsistorium am 27 Mai verworfen (Dittrich S. 682 f.), des Kardinals Mangel an Festigkeit in Wahrung der päpstlichen Interessen und gegenüber dem „infamen Buche" der Kölner Theologen (ebend. S. 720) scharf getadelt, so daß er sich in der Folge gegen den Vorwurf ketzerischer Neigungen verteidigen mußte. Von Toleranz, erklärte man in Rom, könne keine Rede sein, nur auf dem Konzil, zu dessen Berufung der Papst sich jetzt sehr zum Mißbehagen des Kaisers bereit erklärte, könnte die Sache erledigt werden. Und das war ganz im Sinne der strengeren Partei unter den Ständen. Albrecht von Mainz, voll Ingrimm über sein Unvermögen, gegen den gerade jetzt in Halle eindringenden Protestantismus etwas thun zu können, verlangte, der Kaiser solle die Waffen ergreifen, wenn er anders wirklich Kaiser sein wolle, sonst wäre es besser gewesen, wenn er in Spanien geblieben wäre (ebend. S. 703). In einem Anschlage, der an den Thüren der kaiserlichen Herberge zu lesen war, wurde ein päpstlicher Ablaß für diejenigen verheißen, die für die Befreiung Deutschlands vom Luthertum beteten (Herminjard VII, 158). Vergebens versuchte Karl V., durch persönliche Unterhandlungen die Protestanten zur Annahme der strittigen Artikel zu bewegen, auch Philipp von Hessen war nicht umzustimmen, obwohl Joachim von Brandenburg neue Versuche machte, einen Ausgleich herbeizuführen. Mit jedem Tage traten sich die Parteien schroffer gegenüber, und beide Teile, jetzt auch die katholischen Stände, und das war die drohendste Gefahr für den Kaiser, zeigten nicht üble Lust, sich an Frankreich anzulehnen. So konnte das Schicksal des Buches, das am 8. Juni mit den Gegenartikeln den Ständen vorgelegt wurde, nicht zweifelhaft sein. Nach Kenntnis seines ganzen Inhalts und der Gegenartikel und dessen, was er sonst inzwischen über die Verhandlungen gehört hatte, wurde Kurfürst Johann Friedrich in seiner Abneigung bestärkt, und noch mehr Luther, der jetzt bestimmtest forderte, da alles Lug und Trug gewesen, auch die verglichenen Artikel abzulehnen. Ebenso ablehnend verhielt sich unter Führung der Baiern und des Braunschweigers das Fürstenkollegium (CR IV, 450 ff.). Im Kurfürstenkollegium, dessen Antwort an das Fürstenkolleg wir nicht kennen (Vetter S. 182), war unter dem Einfluß von Brandenburg und Pfalz die Stimmung versöhnlicher. Aber die Gesamtantwort der Stände vom 5. Juli verwarf nicht minder die Einigungsversuche des Kaisers. Ganz im römischen Sinne verlangte sie erstens eine Untersuchung der verglichenen Artikel auf ihre Katholizität bezw. Verbesserung und Erläuterung derselben durch den Legaten, zweitens die Protestanten zur Annahme der streitigen Artikel zu bringen und drittens im Falle des Mißlingens die Berufung eines General- oder Nationalkonzils (CR IV, 455 ff.). Von Tolerieren der unverglichenen Punkte war keine Rede mehr, und Contarini, den der Kaiser sehr wider seine Neigung nun zu einem offiziellen Urteile auffordern mußte, konnte nach den ihm neuerdings gewordenen Instruktionen in seiner Antwort vom 10. Juli nichts anderes verlangen, als daß jede Festsetzung in religiösen und kirchlichen Fragen dem Papste überlassen werde (CR IV, 506). Damit war das ganze Einigungswerk schon gescheitert, als die protestantischen Stände, unter denen eine Zeit lang Bucer noch für des Kaisers Gedanken eingetreten

war — der Landgraf war bereits am 14. Mai abgereist, eine Erklärung abgaben, die ebenfalls einer Ablehnung gleichkam, denn sie wollten zwar im Falle einer Einigung die verglichenen Artikel, aber unter gewissen Abänderungen im Punkte vom freien Willen, von der Erbsünde und der Rechtfertigung annehmen, bestanden jedoch zugleich auf ihren Gegenerklärungen zu den übrigen Artikeln (IV, 475). Das unglückliche Buch wurde, wie Luther sagt, von der einen Partei zertreten, von der andern zerrissen. Alle Versuche des Kaisers, die katholischen Stände umzustimmen, führten zu keinem Ergebnis. Der mühsam zu stande gebrachte Abschied konnte keine Partei befriedigen. Die angeblichen Resultate des Religionsgesprächs sollten einem Generalkonzil oder einem Nationalkonzil oder einer binnen achtzehn Monaten zusammenzuberufenden Reichsversammlung unterbreitet werden. Die Protestanten wurden verpflichtet, einstweilen die vereinbarten Artikel zu halten, keine Schriften darüber herauszugeben, keine Kirchen und Klöster abzuthun und niemand zu sich hinüberzuziehen, und die Prälaten wurden angehalten, nach Aufforderung des Legaten ihren Klerus zu reformieren. Der Friede zu Nürnberg wird auf die angebene Zeit erstreckt, auch die Kammergerichtsprozesse über Religionssachen und die Acht (über Minden und Goslar) suspendiert, aber zugleich der Augsburger Abschied aufrecht erhalten (CR IV, 626). Das waren Bestimmungen, deren Wortlaut den Protestanten sehr gefährlich werden konnte. Um sie nicht den außerdeutschen Gegnern in die Arme zu treiben, entschloß sich der Kaiser, eine von den Gegnern freilich nicht anerkannte Deklaration beizufügen, die den Abschied wesentlich abschwächte, ja genau genommen für die Protestanten aufhob, indem sie die Befolgung der verglichenen Artikel nur nach Maßgabe der protestantischen „Deklaration" darüber auflegt, hinsichtlich der Kirchen den Besitzstand garantiert, nur das „Abpraktizieren" von Unterthanen verbietet und den Augsburger Reichstagsabschied nicht auf die Religionssachen angewendet wissen will, die Anstellung auch protestantischer Beisitzer beim Kammergericht in Aussicht stellt und eine „christliche Reformation" von Kirchen und Klöstern ausdrücklich zuläßt (CR IV, 623 ff.). Man begreift, daß der Kaiser keine Lust hatte, sich über diese Deklaration einer Interpellation auszusetzen, und schon den Tag darauf, am Tage des Abschieds, den 29. Juli, Regenburg verließ. Weder hatte er eine Einigung noch eine Demütigung der Protestanten erreicht, und die katholische Partei stand ihm mißtrauischer gegenüber als jene. Unmutig über den Mißerfolg seiner Bemühungen hörte man ihn sagen, auch er wolle wie die anderen jetzt nur seinen Vorteil suchen. Eines freilich hatte er erreicht, während der Protestantismus in der religiösen Frage den Sieg behalten hatte, und die Vertreter des Papsttums mit steigender Sorge sein wachsendes Umsichgreifen beobachteten, hatte der Kaiser durch den Geheimvertrag mit Philipp von Hessen (s. d. A. Bd XV, S. 312) und Moritz von Sachsen seine politische Macht dauernd untergraben. **Theodor Kolde.**

Regino, Abt von Prüm, gest. 915. — Litteratur: W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im MA, 7. Aufl., I, 311—314; A. Ebert, Allgemeine Geschichte der Litteratur des MA im Abendlande III, 226—231; H. Ermisch, Die Chronik des Regino bis 813, Göttingen 1872; Fr. Kurze, Handschriftliche Ueberlieferung und Quellen der Chronik Reginos und seines Fortsetzers im NA XV, 293—330; J. Harttung in FdG XVIII, 362—368.

Regino war von edler Abkunft, er soll nach einer erst dem 16. Jahrhundert angehörigen Nachricht zu Altrip am Rhein, zwischen Speier und Mannheim, geboren sein. Die Angabe wird wohl nicht wahrscheinlicher deshalb, weil sich in Altrip eine Cella befand, die dem am südlichen Abhang der Schnee-Eifel gelegenen Kloster Prüm, einem Familienstift der Karolinger, gehörte, in welches R. als Mönch eintrat. Als die Normannen im Jahre 892 das Kloster zum zweitenmal verwüstet hatten, trat Abt Farabert zurück, und R. wurde im Mai dieses Jahres zum Abt gewählt. Doch wurde er schon im Jahre 899 zur Abdankung genötigt durch Feinde, welche den ihm feindseligen Richar, den Bruder zweier mächtiger Grafen, als seinen Nachfolger einsetzten. Daher siedelte er nach Trier über, wo ihn Erzbischof Ratbod mit der Wiederherstellung und Verwaltung des ebenfalls von den Normannen verwüsteten St. Martins-Klosters betraute. Er wurde aber, als er im Jahre 915 starb, nicht in diesem Kloster, sondern in der Abtei St. Maximin bei Trier begraben, wo sein Grabstein im Jahre 1581 gefunden wurde. Er scheint sonach die Verwaltung des Martins-Klosters nicht bis zu seinem Tode beibehalten zu haben.

Der Trierer Zeit gehören alle seine uns bekannten litterarischen Leistungen an. Um 906 schrieb er auf Anregung des Erzbischofs Ratbod Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis (beste Ausgabe von Wasserschleben, Leipzig 1840. Vgl. E. Seckel im NA XVIII, 365—409), eine Sammlung von kirchlichen Verordnungen zur Hand-

habung der Kirchenzucht durch die Bischöfe, welche er dem Erzbischof Hatto von Mainz, dem damaligen Reichsregenten, widmete. Auch ein Werkchen über die Theorie der kirchlichen Musik, de harmonica institutione, in Form eines Briefes an Ratbod hat er hinterlassen (gedruckt bei Gerbert, SS. ecclesiastici de musica sacra potissimum I, 230—247; neue Ausgabe mit Faksimile des tonarius von Coussemaker, SS. de musica medii aevi, Paris 1867, II, 1—73). Seine bedeutendste Arbeit aber ist die Chronica (nicht Chronicon, wie die Ausgaben das Werk gegen R.s eigene Bezeichnung nennen) von Christi Geburt bis 906, die er im Jahre 908 dem Bischof Adalbero von Augsburg mit Widmungsvorrede übersandte. Das Werk ist der erste Versuch in Deutschland Universalgeschichte darzustellen, freilich noch sehr unvollkommen, namentlich in der Chronologie ganz verwirrt, es wurde aber in der Folgezeit sehr viel benutzt. Es zerfällt in zwei Bücher, von 1—741 und von da bis 906, nur das erste Buch enthält Universalgeschichte, das zweite im wesentlichen nur Geschichte der Franken, und zwar ist der Blick des Verfassers da, wo er auf die eigene Zeit kommt, vornehmlich dem westfränkischen Reiche zugewandt, über das Ostreich berichtet er wenig. Über die jüngste Zeit von 892 an nimmt er Anstand alles zu sagen, was er möchte, weil er sich die Verfolgung von Machthabern zuzuziehen fürchtet. Dennoch hatte er ausführlich erzählt, wie es geschah, daß er der Abtswürde entsetzt wurde, aber diese Partie ist wohl schon von Zeitgenossen, sicher im 10. Jahrhundert, getilgt, weil sie Anstoß erregte, sie fehlt in allen unseren Handschriften. Für die Geschichte Lothringens ist der letzte Teil des Werkes von großer Bedeutung. Es wurde im Kloster St. Maximin zu Trier, wahrscheinlich von Adalbert, dem späteren Erzbischof von Magdeburg, bis zum Jahre 967 fortgesetzt. Von den Ausgaben der Chronik mit der Fortsetzung jetzt nur zu benutzen: MG SS I, 536—612; diese neu bearbeitet von Fr. Kurze in SS. rerum Germanicarum, Hannover 1890. Deutsche Übersetzung von E. Dümmler in Geschichtschreiber der Deutschen Vorzeit 9. Jahrhundert, XIV. Bd, 30. Lief., Berlin 1857 und 2. Aufl. 9. Jahrhundert, XII. Bd, 28. Lief., Leipzig (1890). (**Julius Weizsäcker†**) **O. Holder-Egger.**

Regionarius. Seit Augustus war die Stadt Rom in 14 Regionen eingeteilt (s. H. Jordan, Topographie der Stadt Rom I, 1 S. 302). Unabhängig von dieser bürgerlichen Einteilung der Stadt ist die kirchliche in sieben Regionen. Sie wird im Lib. pont. schon Clemens I., S. 7 der Ausg. v. Mommsen, und dann Fabian, S. 27, zugeschrieben. Die letztere Nachricht ist wahrscheinlich begründet, jedenfalls ist die Einteilung sehr alt; sie wird mit Rücksicht auf die Armenpflege getroffen worden sein. Demgemäß war jede Region einem Diakon zugewiesen, dem ein Subdiakon und ein Notar zur Seite standen, s. Lib. pont. S. 27 Man sprach nun von Regionardiakonen, -Subdiakonen und -Notaren. Der Ordo Romanus kennt außerdem Regionaranakoluthen (Mabillon, Mus. Ital. II, S. 3), bei Gregor I. endlich hört man auch von den defensores regionarii. Er war, wie es scheint, der Schöpfer dieser Würde, indem er sieben Defensoren den honor regionarius übertrug, Ep. VIII, 16 S. 18. Aus den Diakonen der sieben Regionen Roms gingen die Kardinaldiakonen hervor, deren Zahl zuletzt auf vierzehn festgestellt wurde. Die Regionarnotare wurden später Protonotare. **H. F. Jacobson†** (**Hauck**).

Regius s. Rhegius.

Regula fidei s. Glaubensregel Bd VI S. 682, 57.

Regular- und Säkularklerus s. d. A. Kapitel Bd X S. 36, 54.

Rehabeam ist der Sohn und Nachfolger Salomos, durch dessen unkluges Verhalten die Spaltung des erst seit seinem Großvater David geeinten Reiches erfolgte. Seine Geschichte ist in 1 Kg 11, 43—12, 24, außerdem in 14, 21—31, sowie in 2 Chr 9, 31—Kp 12 erzählt. Das Königsbuch berichtet 12, 1, wie nach Salomos Tode die Israeliten nach Sichem zogen, um dort Rehabeam zum König zu machen. Natürlich handelt es sich nicht um eigentliche Wahl: eine Wahlmonarchie im strengen Sinne war Israel nicht. Wohl aber muß nach unserer Stelle dem Volke bezw. seinen Vertretern immer noch eine gewisse Mitwirkung bei der Königswahl zugekommen sein, wenn auch nur in der Form, daß das Volk unter besonderen Umständen die Bedingungen festlegte, unter denen es bereit war, den neuen Herrscher anzuerkennen. Der Vorgang wird so zu denken sein, daß der Zweck, zu dem das Volk nach Sichem gerufen wird, formell die Huldigung dem neuen, durch das

Recht der Erbfolge und den Willen des Vorgängers bestimmten König gegenüber war, daß aber hier die Vertreter des Volkes den Anlaß benützen, ihre Bedingungen zu stellen, so daß die Huldigung eine bedingte wird — und, wie der Verlauf zeigt, thatsächlich abzulehnen. Der Gang der Verhandlungen ist bekannt: man fordert Erleichterung der Lasten; Rehabeam, anfangs einem Nachgeben nicht abgeneigt, läßt sich durch den Rat seiner Altersgenossen zu einer schroff ablehnenden Antwort bestimmen, wodurch der Bruch besiegelt wird.

Man würde nun sicher irren, wollte man meinen, in jenen Verhandlungen von Sichem sei die eigentliche Ursache des Bruches gelegen. Schon der Umstand, daß der Gegenkönig Jerobeam sofort zur Stelle ist und die Herrschaft übernimmt, muß uns eines anderen belehren. Er zeigt, daß schon unter Salomos Regierung die Unzufriedenheit einen hohen Grad erreicht hatte und daß nur dessen starke Hand das Äußerste abgewehrt hatte, so lange Salomo lebte. Worauf die Unzufriedenheit zurückging, zeigt uns die Forderung von Sichem. Salomos Lust zu Bauten und seine Neigung zu Pracht und Prunk hatten den Steuerdruck in einer Weise anwachsen lassen, die notwendig zu üblen Folgen führen mußte.

Aber auch darin liegt sicher nicht der letzte Grund. Er lag wesentlich tiefer. In Jerobeams Empörung und der Teilung des Reiches bricht der alte Gegensatz zwischen Nord und Süd, den nur die kraftvollen Hände eines David und Salomo zu überwinden im stande gewesen waren, mit elementarer Kraft wieder durch. Seit alten Zeiten waren Juda und Ephraim ihre eigenen Wege gegangen. Bei der Eroberung des Landes hatte Juda für sich gekämpft und Ephraim mit Manasse und den kleineren Nordstämmen hatten ihre Sache für sich geführt. In den Kämpfen der Richterzeit hatte Juda sich zurückgehalten und hatte sich auf sich selbst beschränkt. Selbst als unter Barak und Debora fast ganz Israel sich zum Kampfe mit den Kanaanitern zusammenfand, treffen wir Juda nicht unter denen an, die für die gemeinsame Sache eintreten. Das Königtum Sauls mit der über David verhängten Verfolgung konnte nicht dazu beitragen, den Riß zu verkitten. Und selbst als David endlich alle Stämme unter sich geeint und die Einigung durch große und siegreiche nationale Kämpfe und glänzende Erfolge besiegelt hatte, glimmte das Feuer der Eifersucht Ephraims unter der Asche weiter. Benjamin und die ihm nahe stehenden Stämme können den Untergang der Herrschaft Sauls nicht verwinden, und das Nachspiel, das der Aufstand Absaloms in der Erhebung des Benjaminiten Seba findet, zeigt deutlich, was zu erwarten war, sobald eine minder starke Hand das Scepter führte. So wundern wir uns denn auch nicht zu lesen, daß Jerobeam selbst noch zu Salomos Lebzeiten bereits einen ersten Versuch des Aufstandes unternimmt.

Sicher gingen neben diesen in der politischen Vergangenheit der beiden Volksgruppen gelegenen Ursachen der Trennung auch gewisse religiöse einher. Der Tempelbau Salomos war für die vielen im Lande hin und her zerstreuten Heiligtümer ein schwerer Schlag gewesen, von dem sie sich thatsächlich nie erholt haben. Was Wunder also, wenn gerade in den Teilen des Landes, die an sich Jerusalem und Juda nicht gerade zugeneigt waren, sich auch gegen ihn eine schroffe Opposition erhob. Die Priester der alten Höhenheiligtümer des Nordreiches: Betel, Sichem, Dan u. s. w. werden die Bewegung zu Gunsten der Lossagung Ephraims und des Nordens von Juda und Jerusalem mit aller Macht unterstützt haben; denn es gehörte nicht allzu viel Scharfblick dazu, zu erkennen, daß die Fortdauer der Einheit auch das Fortwirken des Übergewichtes des Zion und damit den sicheren Untergang der eigenen Existenz bedeutete.

Auch ist es nicht ausgeschlossen, daß dem Tempel selbst in Juda im Kreise der jahvetreuen Männer Gegner erwuchsen. Wenn nach 2 Sa 7, 1 ff. Männer wie der Prophet Natan, gegen den Tempelbau auftreten, wenigstens Bedenken gegen ihn äußern, so mag dabei, wie Natans Begründung seiner Stellungnahme ahnen läßt, auch der Gedanke mitgewirkt haben, daß dem Gott des alten Steppenvolkes ein Zelt oder eine einfache Behausung besser anstehe als ein prächtiger Palast. Solche Ideen mögen natürlich im Norden besonders begierig aufgenommen worden sein; sie kamen der Abneigung der Bevölkerung und der Höhenpriester gegen Jerusalem zu Hilfe. So können wir verstehen, wie Josephus Antiq. VIII, 8, 3 die Abgefallenen sagen läßt: wir lassen Rehabeam den Tempel, den sein Vater gebaut hat.

Rehabeams Regierung verläuft ziemlich thatenlos. Hätte freilich in ihm der Geist seiner Ahnen David und Salomo gelebt, so wäre er dem Abfall der Nordstämme gegenüber nicht unthätig geblieben. So aber gelingt es ihm, nur einen schwachen Widerstand gegen Jerobeam ins Werk zu setzen. Es scheint, daß ihm die Kraft zu nachhaltigem An-

griff auf Jerobeam fehlte. So zieht sich, so lange er lebt, der Bürgerkrieg mit Ephraim hin, aber ohne daß es zu einem entscheidenden Schlage kommt, und vor allem, ohne daß Jerobeam aus der Stellung, die er sich angemaßt hatte, verdrängt wird.

So ist schließlich das einzige Ereignis von einiger Bedeutung, das in Rehabeams Regierungszeit fällt, ein solches von für ihn und sein Reich rein negativer Art, der Einfall Sisaks von Ägypten. Natürlich zeigt sich hier sofort die üble Nachwirkung der Spaltung und inneren Schwächung Israels. Nach Manetho ist Sisak (Sesonchis, Scheschonk) der erste König der 22. Dynastie. Schon unter Salomo hat die Politik Ägyptens sich dem Auslande gegenüber geändert; man schreitet zu kleinen Feindseligkeiten, wie der Aufnahme Jerobeams, wagt aber noch nicht den offenen Angriff. Jetzt scheint auch für ihn die Zeit gekommen. Nach 2 Chr 11, 6 ff. hat Rehabeam 15 feste Städte gebaut: die Nachricht klingt im Zusammenhang mit der veränderten Politik Ägyptens durchaus glaubhaft, und es scheint demnach, als wäre der Angriff nicht unerwartet gekommen.

In seinem 5. Jahre erfolgt er, wie es scheint, ohne daß Jerusalem selbst ernsten Widerstand leistete. Demnach muß die Übermacht Sisaks so groß gewesen sein, daß man die an sich ja wohlbefestigte Stadt nicht zu verteidigen und es nicht auf eine Belagerung ankommen zu lassen wagte. Die Stadt mit Tempel und Palast wird geplündert, vor allem werden die von Salomo dort angehäuften Schätze ein Raub der Feinde. Sisaks Inschrift im Amontempel zu Karnak giebt näheren Aufschluß über seinen Zug. Demnach hätte er sich wesentlich weiter erstreckt als auf Juda (Sokoh, Gaza, Kegila), und auch Sisaks ehemaligen Schützling, Jerobeam nicht geschont. Denn mit Megiddo, das ebenfalls genannt wird, kann nur die bekannte Stadt im Nordreiche gemeint sein. Vielleicht ist die Notiz so zu verstehen, daß Jerobeam der eigentliche Anstifter des Einfalles war, und um sich der Gegnerschaft Rehabeams zu erwehren, sich unter die Schutzherrschaft Ägyptens begeben hatte. Dann ist es selbstverständlich, daß auch seine Städte unter den von Sisak unterworfenen mit aufgezählt werden.

Nach Spiegelberg Aegyptologische Randglossen zum AT 1904, S. 27 f. wäre übrigens der ägyptische Bericht unglaubwürdig und hätten wir uns wesentlich auf das AT zu beschränken. **Kittel.**

Reich Gottes siehe am Schluß dieses Bandes.

Reichsdeputationshauptschluß s. d. A. Säkularisation.

Reiff, Leonhard, sonst Beier genannt, Augustiner, Luthers Freund, Reformator in Guben, Pfarrer in Zwickau, später in Cottbus, geb. ca. 1495, gest. bald nach 1552. — Litteratur: Bossert, Zur Biographie des Reformators von Guben, Jahrb. f. brandenb. KG 1, 50 ff.; Buchwald, Sächsische Kirchengalerie (Ephorie Zwickau); Herzog, Chronik der Kreisstadt Zwickau; Kreyssig, Album der ev.-lutherischen Geistlichen im Königr. Sachsen; Fabian, Peter Plateanus; Buchwald, Zur Wittenberger Stadt- und Universitätsgeschichte; Kolde, Die deutsche Augustinerkongregation; Heidemann, Die Ref. der Mark Brandenburg; Luthers Briefe ed. de Wette; Luthers Briefwechsel ed. Enders.

Leonhard Reiff, gewöhnlich nach seiner Heimat Bavarus, Beier, Beyer genannt, stammt aus München (Köstlin, Die Baccalaurei und Magistri der Wittenberger philosophischen Fakultät, 1503—1517, S. 19, Archiv f. Ref. G. ed. Friedensburg 1, 114). Er wurde 1514 nach Wittenberg geschickt, ohne auf der baier. Universität zu Ingolstadt zu studieren (Er fehlt in der Ingolstädter Matrikel). Hier empfing er vornehmlich durch Luther seine ganze Bildung und trat dort ins Augustinerkloster, dem er seine Habe übergab (Enders 10, 8; Burkhardt, Luthers Briefw. 222, inskrib. Sommer 1511, Förstemann, Alb. Viteb. 51. Luther: „als der unter mir aufgewachsen" De W. 4, 522) und wurde 1516 Baccalaureus, 1518 Magister (Köstlin a. a. O. S. 19 und 1518 37 S. 16). Im April 1518 durfte er Luther zur Disputation nach Heidelberg begleiten und als Respondent auftreten, wie er auch im Herbst 1518 mit Luther nach Augsburg zog, am 7. Oktober dem Kardinal Cajetan Luthers Ankunft und nach Luthers Abreise seine Appellation an den Papst mit Notar und Zeugen vermeldete.

Anfang 1522 wurde Reiff mit den Thesen der Wittenberger Augustiner für das Pfingstkapitel nach München gesandt und dort in hartes Gefängnis gelegt, wo ihn oft tiefe Schwermut befiel, daß er kein Vaterunser und keine Psalmen mehr beten konnte und der Gedanke an Selbstmord ihn plagte (Luthers Tischreden EA 60, 60; Loesche, Analekta Lutherana S. 213; Buchwald, Zur Wittenberger Stadt- und Universitätsgeschichte S. 111;

Beitr. z. bayer. KG 2, 188. 8, 219; Druffel, Bayr. Politik 1519/21; Abh. der Münchner Akad. hist. Kl. XVII, S. 64. 658).

Ende 1524 oder Anfang 1525 wurde Reiff frei (De W. 2, 616, 623; Enders 5, 105, 118). Er eilte nach Wittenberg, von wo er wohl im Frühjahr 1525 als Prediger nach Guben in der Niederlausitz berufen wurde. Dort predigte er eifrig das Wort Gottes und suchte mit ganzem Ernst auf dem Gebiet, auf welchem die alte Kirche mit ihrem kanonischen Recht, ihren Sittlichkeitsbegriffen und ihren Indulgenzen die bedenklichste Verwirrung angerichtet hatte, Ordnung zu schaffen, indem er für eine evangelische Eheordnung eintrat und Ehebruch, Unzucht und alle Laster bekämpfte, aber auch die Fastengebote abschaffte. Zugleich wagte er auch litterarisch für die neue Lehre thätig zu sein, indem er gegen Wimpinas 73 Artikel „das die Meß eyn recht Christlich opfer sei“ (Katholik 49. Jahrg. 2. Hälfte NF 22. Band S. 265) seine kleine Schrift: „Artikel und Beschluß widder die unchristlichen, losen und ungegründeten Artikel“ (4 Bl. 4 1526) schrieb.

Luther bat R., für eine 28./29. Sept. 1525 aus Herzog Georgs Gebiet entflohene Nonne, Gertrud von Mühlen, bei ihrer Mutter oder Großmutter einzutreten, R. aber entschloß sich, sie zu ehelichen. Als 1527 in Österreich eine heftige Verfolgung gegen alle Neugläubigen begann, bot Luther R. sein Haus als Zufluchtsstätte an (7 März 1528) doch harrte dieser bis Ende 1531 aus (Heidemann 124; De W. 3, 27, 33, 86, 289; Enders 5, 235 ff., 250, 306. 6, 221; Buchwald Nr. 113).

Da Reiffs Bemühung um Hebung der Sittlichkeit bei den hervorragendsten, aber libertinistisch gerichteten Ratsmitgliedern kein Verständnis fand, gab er sein Amt Ende 1531 auf und zog nach Wittenberg zu Luther (Buchwald Nr. 113; Enders 9, 164). Bald wurde er für die schwierige Rolle eines Nachfolgers Nik. Hausmanns in Zwickau ins Auge gefaßt und nach Luthers Rat am 16. Mai 1532 vom Kurfürsten als Pfarrer und Superintendent daselbst bestätigt. Als echter Schüler Luthers wirkte R. in stetem Verkehr mit seinem Meister. Von ihm läßt er sich raten, wie von Melanchthon und den anderen Wittenbergern, wegen Behandlung der Abendmahlsverächter, wegen eines Mißbrauchs aus der alten Kirche, der Taufe ungeborner Kinder durch die Hebammen, wegen schwieriger Ehefragen, wegen der Elevation beim Abendmahl (De W. 4, 47, 462, 506, 565, 584, 647. 5, 145, 503. ZKG 7, 468. CR 7, 888 (zu 1544 8 Jan.) Bindseil Mel. 9, 190).

In allem wollte Reiff in Zwickau die Wittenberger Ordnungen gehandhabt wissen. Darüber kam er in Streit mit dem Rat und dem Rektor Peter Plateanus wegen der Bestellung von Kirchen- und Schuldienern, deren Bestätigungsrecht er für sich verlangte, und der obersten Schulaufsicht, die dem Arzt Leonhard Natter übertragen war. Jonas und Melanchthon vertrugen 1537 Reiff und Plateanus und stellten mit Bugenhagen und Cruciger eine Schulordnung auf (Kawerau, Briefwechsel des Just. Jonas 2, 360, 364. De W. 5, 8. CR 3, 99. Fabian, Peter Plateanus). 1547 war er in Streit mit dem Prediger M. Christoph Ering, den Melanchthon und Bugenhagen zum Austrag brachten (CR 6, 792, 794. Fabian, Die Beziehungen Mel. zur Stadt Zwickau, Neues sächs. Archiv 11, 47 ff.).

Diese Reibungen zeigen R. als eine sehr ausgeprägte Persönlichkeit mit bestimmtem Willen und großer Thatkraft, aber sie wollen auch aus den Zwickauer Verhältnissen verstanden sein.

R. wird von Luther als einer der besten und frömmsten im Sachsenland (De W. 4, 522), von G. Rörer als vir bonus et doctus, von andern Wittenbergern als ein fein bescheidener und gelehrter Mann (Buchwald, Wittb. 113, 115) gerühmt. Er bekam darum auch ehrenvolle Aufträge. 1538 visitierte er im Juli ff. mit Jonas und Spalatin in Freiberg und blieb zur Befestigung des dortigen Kirchenwesens bis November dort (Seidemann, Schenk 36). 1542 zog er mit Joh. Friedrich als Feldprediger mit vor Wolfenbüttel und 1544 samt Thom. Kirchmaier (Naogeorgius) und einem dritten Theologen als Reichstagsprediger nach Speier, wo er den oberländischen Städten und Predigern gegenüber den streng lutherischen Standpunkt vertrat. (Arch. f. Ref. G. ed. Friedensburg 1, 114).

Reiff, der vom Kurfürsten 1534 eines der geistlichen Häuser und 1542 statt des Soldes den Eisenberger Klostergarten bekommen hatte, hing treu an dem ernestinischen Haus, als Zwickau an Herzog Moritz fiel, und verurteilte das Interim in seinen Predigten. Vergeblich suchten die Wittenberger ihn zu besänftigen, so noch am 2. September 1548 Melanchthon, Bugenhagen, Major und Rörer. Am 1. Dezember 1548 erbat er seinen Abschied, Anfang 1549 befahl Moritz ihn zu entlassen, worauf er am 1. März unter großem Geleit der Bürger, welche ihn als Kanzelredner schätzten, abzog und zu Markgraf

Hans nach Küstrin ging. Er wurde nun Pfarrer in Cottbus und vielleicht, doch nicht sicher, um 1552 Superintendent in Küstrin, wo er starb, nachdem er in einem theologischen Gutachten sich noch gegen Osiander gewendet hatte. **G. Bossert.**

Reihing, Jakob, Jesuit, 1621 evangelisch, 1622 Professor in Tübingen, geb. 1579 6. Januar zu Augsburg, gest. 1628 5. Mai. — Luk. Osiander, Christliche Leichpredigt 1628; Joh. Mart. Rauscher, Laudatio funebris 1629; Oehler, Das Leben von D. J. R. in „Der wahre Protestant", hersg. von Mariott 3, 1 (1854, wertvoll); Jul. Schall, D. J. R. (Schriften f. d. deutsche Volk, h. v. V. f. Ref.gesch. XXIV, Halle 1894); Weizsäcker, Lehrer und Unterricht an der ev. th. Fakultät der Univ. Tübingen, S. 53 ff.; Fischlin, Mem. theol., Wirtb. 2, 105—108; AdB 27, 698—700. Wichtig Reihings biographische Angaben in seiner Schrift „Aranearum operae" Tüb. M. DC. XXII. Historia provinciae Germaniae superioris IV, 255. De Backer, Bibliographie, 2. Ausg. v. Sommervogel V VI, 1627 ff. Ungedruckt: In Aristotelis Logicam v. 1622 auf der Bibliothek des Priesterseminars zu Eichstätt und Commentarius in universam Aristotelis Stag. Logicam dictatus ab J. R. 1612 in München. Ein Mskr. v. 1609 in Karlsruhe.

Reihing entstammte einem 1538 ins Patriciat aufgenommenem, konfessionell gemischten Augsburger Geschlecht. Sein gleichnamiger Vater war Kaufmann, seine Mutter Katharina war aus dem altadeligen Haus der Vöhlin (nicht Vähler). Nach dem frühen Tod des Vaters und der Mutter wurde er mit seinem Bruder Konrad unter Entlassung des bisherigen Hauslehrers Bernh. Mosmüller, des späteren Kanzlers in Neuburg, von seinem Vormund, dem Bürgermeister Rembold, den Jesuiten in Ingolstadt übergeben und dort 1594 inskribiert; 1597 wurde er nach einer schweren Krankheit Novize des Ordens und wirkte als Lehrer in den Jesuitenkollegien zu München und Ingolstadt, wo er Humaniora, Rhetorik, aristotelische Logik und theologische Kontroverse vortrug, bis er 1613 von Aquaviva die theologische Doktorwürde erhielt und nach Dillingen versetzt wurde. Am 13. Oktober 1613 that er Profeß. Bald darauf wurde er zum Hofprediger des Pfalzgrafen Wolfgang Wilhelm nach Düsseldorf berufen. An dem Konfessionswechsel dieses Fürsten, der am 19. Juli 1613 heimlich in München erfolgte, scheint er noch keinen Anteil gehabt zu haben. Dagegen erscheint er bei der öffentlichen Aufnahme des Pfalzgrafen in die römische Kirche, die zu Düsseldorf am 23. Mai 1614 stattfand, bereits in seinem neuen Amte und unternahm sodann in der 1615 zu Köln erschienenen Schrift: **„Muri civitatis sanctae h. e. religionis catholicae fundamenta XII, quibus insistens ser. princ. Wolfgangus Wilh. etc. in civitatem sanctam h. e. ecclesiam catholicam faustum pedem intulit"** den Übertritt des Pfalzgrafen zu rechtfertigen. Die protestantischen Theologen blieben die Antwort nicht schuldig; unter den Lutheranern schrieben Balth. Meisner und Matthias Hoë von Hoënegg, von reformierter Seite Bassecourt gegen dasselbe. Dem ersten und dritten antwortete Reihing 1617 in den **„Excubiae evangelicae civitatis sanctae pro defensione XII fundamentorum catholicorum etc."**, dem evangelischen Handbüchlein Hoës stellte er ein deutsch geschriebenes **„Enchiridium catholicum"** entgegen, durch das er der evangelischen Kirche viel Schaden zugefügt haben soll. Viel gefährlicher wurde er jedoch dieser durch seine praktische Wirksamkeit. Bei der Gegenreformation, welche der Pfalzgraf in seinem Lande zuerst mit List, dann mit roher Gewaltthätigkeit betrieb, war Reihing eines seiner thätigsten Werkzeuge. Ganz wohl war ihm dabei nicht zu Mute, da das Studium der heiligen Schrift, dem er, um die Protestanten gründlich widerlegen zu können, eifrig sich hingab, ihn mehr und mehr zur Erkenntnis der Unhaltbarkeit des römischen Systems führte. Schon die schwächliche Haltung der Jesuiten auf dem Regensburger Religionsgespräch 1601 im Kampf um die Autorität der hl. Schrift hatte auf den Jüngling und andere Katholiken einen tiefen Eindruck gemacht. Ebenso blieb eine Ingolstädter Disputation über die Frage, ob der Papst irren könne, nicht ohne Nachwirkung auf ihn. Noch stärker war der Stoß, den seine katholische Überzeugung durch die bibelfeste Haltung des Volks, der Handwerker und der Dienstboten in Pfalz-Neuburg empfing. Dabei las er vor jeder Predigt in Neuburg Luthers Postille. Vergeblich hatte der Provinzial früher seine Zweifel mit der Autorität der Kirche niederzuschlagen gesucht, vergeblich hatte R. selbst dagegen angekämpft. Im Anfang des Jahres 1621 faßte er endlich den Entschluß, nicht länger „wider den Stachel zu löcken" Während der Pfalzgraf ein großes Glaubensverhör mit seinen Unterthanen veranstaltet hatte, entfloh Reihing am 5. Januar und begab sich erst nach Höchstadt zu der eifrig lutherischen Mutter des Pfalzgrafen, dann über Ulm nach Stuttgart, um „daselbst sicher Geleit zu erlangen und sein Gewissen zur Ruhe zu setzen". Ein auf Befehl des Herzogs von Württemberg durch Lukas Osiander und Thumm und das Konsistorium

mit ihm vier Tage lang angestelltes theologisches Examen hatte ein günstiges Ergebnis. Reihing wurde nun in Tübingen im theologischen Stift, welches damals eine Zufluchtsstätte vieler Proselyten war, untergebracht. Ende Januar erschienen Heinr. v. Stein, der Jurist Faber und der Jesuit Jak. Keller als Kommissarien des Pfalzgrafen und des Herzogs von Baiern, um ihn unter lockenden Versprechungen zur Rückkehr zu bewegen. Da er fest blieb, traten sie als Ankläger gegen ihn auf und verlangten vom Herzog von Württemberg seine Auslieferung, doch vergeblich, da die gegen Reihing in Bezug auf die ihm vorgeworfenen fleischlichen Vergehen geführte Untersuchung den Ungrund der Anklage ins Licht stellte. Nun erfolgte am 23. November 1621 der öffentliche Revokationsakt Reihings in der St. Georgenkirche zu Tübingen. Nachdem Lukas Osiander über 1 Ti 1, 12—17 eine christliche Erinnerung, in der er Reihing als zweiten Vergerius darstellte, vorangeschickt hatte, hielt Reihing selbst an Pf 124, 6 f. anknüpfend einen Vortrag, der nachher unter dem Titel „Laquei pontificii contriti" etc. im Drucke erschien. Mit all der Rührigkeit, welche der Polemik jener Zeit eigen war, erhoben sich die Jesuiten gegen Reihings Revokationsrede und „Netzpredigt" Zuerst erschien in Dillingen eine Gegenschrift unter dem Titel „Laquei Lutherani contriti", angeblich von einem ehemaligen lutherischen Pfarrer Thom Veit, 1588—1616 in Rohrbach in der Pfalz-Neuburg, 1616 bis 1621 in Schnürpflingen O.A. Laupheim verfaßt, der nun die wahre Kirche gefunden. Reihing war überzeugt, daß das Buch von dem Jesuiten Laur. Forer in Dillingen herrühre, weshalb er die gegen dasselbe gerichtete Dissertation „De vera Christi in terris ecclesia", mit der er sich am 3. April 1622 in Tübingen habilitierte, adversus larvatum Jesuitam Dilinganum überschrieb. Mit geöffnetem Visier traten die Jesuiten Georg Stengel und Andreas Forner gegen ihn auf in einer Weise, die wohl erkennen läßt, welche tiefe Wunde der Abfall Reihings dem Orden geschlagen hatte. Unter dem Namen Simon Felix schrieb der Freiburger Professor Sim. Schaittenreiser aus München gegen R. Reihing war inzwischen in Tübingen eine außerordentliche Professur für Polemik übertragen worden; im Jahre 1625 wurde er vierter Ordinarius und Superintendent des theologischen Stifts. Die Jesuiten ließen ihm fortwährend keine Ruhe; zumal als er 1622 mit Maria Welser von Augsburg sich verheiratete, wurde den Gedichten, mit welchen seine Freunde die Hochzeit feierten, von Ingolstadt aus ein Libell entgegengestellt, das selbst in dem litterarischen Schmutz jener Zeit wohl unübertroffen dasteht. Unter den Schriften, die Reihing in diesen Jahren verfaßt hat, ist die bedeutendste die „Retraktion und gründliche Widerlegung des falschgenannten katholischen Handbuchs", das er zu Neuburg als Jesuit geschrieben hatte, 1626 in 2 Bänden. Reihings Wirken in Tübingen war erfüllt von Ernst und Eifer, aber von kurzer Dauer. Sechs Jahre nach seinem Übertritt wurde er wassersüchtig; sein Tod erfolgte am 5. Mai 1628. — In seinen Schriften giebt sich Reihing als klarer Kopf und gewandter Dialektiker zu erkennen. Auf die dogmatischen Subtilitäten, wie sie gerade in jener Zeit die Tübinger Theologen beschäftigten, läßt er sich nicht ein; er zeigt freilich auch nichts von dem spekulativen Triebe, der bei den letzteren anerkannt werden muß, ist überhaupt mehr scharf- als tiefsinnig. — Auf katholischer Seite hörten die Bemühungen um Wiedergewinnung Reihings bis in seinen Tod nicht auf. Selbst der Jesuitengeneral Mutio Vitelleschi machte ihm große Verheißungen. Reihings Beispiel lockte eine Reihe Konvertiten nach Stuttgart, aber es waren meist wenig vertrauenswürdige Leute. (**Oehler †**) **Bossert.**

Reimarus s. Fragmente, Wolfenbüttelische Bd VI S. 138, 14 ff.

Reimoffizien. — Litteratur: Die vollständigste Sammlung von Reimoffizien findet sich in den Analecta hymnica medii aevi, herausgegeben von Clemens Blume und Guido M. Dreves, Leipzig, Fues' Verlag (R. Reisland), und zwar bisher in acht „Folgen" in den Bänden: V (herausg. v. Dreves 1889); XIII (herausg. v. Dreves 1892); XVIII (herausg. v. Dreves 1894); XXIV (herausg. v. Dreves 1896); XXV (herausg. v. Blume 1897); XXVI (herausg. v. Dreves 1897); XXVIII (herausg. v. Dreves 1898); XLV[a] (herausg. v. Dreves 1904); außerdem enthalten Reimoffizien die Bände XIV[b] (Origo Scaccabarozzi's Liber officiorum, herausg. v. Dreves 1893), XVII (Liturg. Reimoffizien aus Spanischen Brevieren, herausg. v. Dreves 1894) und XLI[a] (Reimoff. des Christan v. Lilienfeld, herausg. v. Dreves 1903). — Ueber die Reimoffizien vgl. die Einleitungen zu den eben angeführten Bänden von Blume und Dreves; außerdem Bäumer, Geschichte des Breviers, Freiburg i. B. 1895, S. 356 bis 364; Felder, St. Julianus von Speier, Die liturg. Reimoffizien auf den hl. Franciscus u. Antonius, Freiburg i. Schw. 1901. — Vgl. Art. Kirchenlied. II., lateinisches im MA, Bd X S. 411 ff.

Unter einem Reimoffizium versteht man ein liturgisches Tages- und Stundengebet (**officium**), in dem nicht nur die eingelegten Hymnen, sondern sämtliche Antiphonen, Responsorien, Versikeln u. s. w., kurz alles, mit Ausnahme der Psalmen und Lektionen, in gebundener Rede, in Rhythmus und Reim gekleidet erscheint. Der mittelalterliche Kunstausdruck für diese eigenartige Dichtungsform ist „**historia**", daher tragen die Sammlungen in den **Analecta hymnica** alle den Obertitel: **Historiae Rhythmicae.** Dieser Ausdruck erklärt sich wohl daraus, daß in den Responsorien, aber auch in den Antiphonen, die Geschichte eines Heiligen oder eines Festes behandelt wurde. Die Bezeichnung blieb aber auch dann, wenn es sich gar nicht um historische, sondern um rein dogmatische Stoffe handelte. Erst durch die Veröffentlichungen von Dreves haben wir eine Vorstellung davon erhalten, von welcher Ausdehnung diese Dichtungsart im Mittelalter war. In den **Analecta hymnica** sind bis jetzt ungefähr 900 solcher Reimoffizien veröffentlicht worden, aber sie bilden nur einen kleinen Bruchteil der einst gebrauchten gereimten Offizien. Diese Dichtung erfreute sich vielleicht einer noch größeren Beliebtheit als die Hymnen- und Sequenzendichtung, und sie zeigt in der Form vielleicht noch größere Mannigfaltigkeit und Sorgfalt. Die ältesten bisher bekannt gewordenen Reimoffizien reichen bis ins 9. und 10. Jahrhundert zurück. Ihre Blüte erlebt diese Dichtungsart, wie die Sequenz, in der Zeit von der Mitte des 12. bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts; in entarteter Form pflanzt sie sich bis ins 16. Jahrhundert fort, ja selbst aus dem 17 Jahrhundert liegen noch einige Versuche vor. Diese reiche Entwickelung erklärt sich aus der Freiheit, deren sich die Diöcesen, Klöster und Stifter in liturgischen Dingen im Mittelalter noch erfreuen durften. Die Hauptfundstätten für die Reimoffizien sind die Diöcesan- und Ordens-Breviere, und sie gerade zeigen, wie durchaus provinziell und lokal geartet diese Dichtungen waren. Natürlich verbreiteten sich manche derselben auch weiter. So namentlich, wenn die Breviere einzelner Orden, wie die der Franziskaner und Dominikaner, einheitlich geregelt wurden. Fand ein Reimoffizium Aufnahme in das römische Brevier, so kam das natürlich seiner Verbreitung nicht wenig zu gute. Heute enthält übrigens das römische Brevier kein einziges vollständiges Reimoffizium mehr. Je verbreiteter der Kultus eines Heiligen war, desto zahlreicher sind nicht nur die vorhandenen Reimoffizien auf ihn, sondern desto eher und weiter konnte sich auch eins dieser Reimoffizien, wenn es sich durch Form und Inhalt empfahl, verbreiten. Zu den verbreitetsten gehört ein solches auf Gregor den Großen (**Anal. V**, Nr. 64), auf die hl. Anna (**Anal. XXV**, Nr. 18), auf den hl. Benedikt (ebenda, Nr. 52), auf die hl. Elisabeth (ebenda, Nr. 90), auf den hl. Jakob (**Anal. XXVI**, Nr. 42), auf den hl. Petrus (ebenda, Nr. 48), auf die hl. Katharina (ebenda, Nr. 69); auch einige Offizien auf die Jungfrau Maria waren weithin in Gebrauch (**Anal. XXIV**, Nr. 25. 29. 30). — Von den wenigsten der erhaltenen Reimoffizien sind uns die Verfasser bekannt. Daß wir unter den bekannten Dichtern meist auch Dichter von Hymnen wiederfinden, kann nicht Wunder nehmen. Ich nenne als Dichter von Reimoffizien z. B. Alfanus, Erzbischof von Salerno, gest. 1085 (**Anal. XXIV**, Nr. 85 [?]. 96; vgl. Bd X S. 416, 74 f.), Goswin v. Bossut, gest. nach 1229 (**Anal. XXV**, Nr. 39; vgl. Bd X S. 417, 40), den Erzpriester und Propst zu Mailand Origo Scaccabarozzi, gest. 1293 (**Anal. XIV**[b], **II, p.** 183 ff.; vgl. Bd X S. 417, 49 ff.), John Pecham, Erzbischof von Canterbury, gest. 1292 (**Anal. V**, Nr. 1; vgl. Bd X S. 417, 42 f.), Brinolph I., Bischof von Scara, gest. 1317 (**Anal. XXVI**, Nr. 1. 31; **XXVIII**, Nr. 30), Christan, Prior von Lilienfeld, gest. vor 1332 (**Anal. XLI**[a], **II, p.** 37 ff.), Birger, Erzbischof von Upsala, gest. 1383 (**Anal. XXV**, Nr. 58. 62), Lippold von Steinberg, Domkellner von Hildesheim, gest. 1415 (**Anal. XXVIII**, Nr. 39). Schon diese wenigen Beispiele zeigen, daß wir die Dichtungsart des Reimoffiziums im ganzen Abendland zu suchen haben. — Inhaltlich sind die Reimoffizien natürlich von sehr verschiedenem Wert. Die einen sind nichts als leere Reimereien, während andere sich zu wirklich echten Dichtungen erheben. **Drews.**

Reineccius (Reneccius), Jakob, gest. 1613. — Lexikon der Hamb. Schriftsteller, VI S. 212 ff.

J. Reineccius wurde geboren zu Salzwedel in der Altmark 1572 (1571), studierte zu Wittenberg, ward zunächst Pastor zu Tangermünde, seit 1601 Pastor und Propst zu Berlin an der Petrikirche. Im J. 1609 am 21. September ward er an Philipp Nicolais Stelle als Pastor zu St. Katharinen nach Hamburg berufen und am 12. November eingeführt. Als im J. 1611 am 18. November durch Rats- und Bürgerschluß ein Gymnasium errichtet wurde, damit die jungen Leute, die auf dem Johanneum nicht hinlänglich vor-

bereitet zu werden glaubten, sich nicht nach Bremen und Stade wendeten, da die dortigen Lehrer den Verdacht der Heterodoxie auf sich hatten, wurde Reineccius zum Inspektor desselben ernannt. Er hielt seine erste feierliche Rede am 1. Dezember 1612 im alten Auditorio am Dom und begann am 4. Dezember die erste öffentliche Vorlesung über den Brief an die Galater. Die Einweihung des neuen Auditoriums am 12. August 1613 erlebte er nicht mehr, da er schon am 28. Juni gestorben war.

Seine Schriften, besonders polemischen und erbaulichen Inhaltes, sind folgende: 1. **Panoplia sive armatura theologica, Witeb. 1609, fol.**; 2. **Artificium disputandi, ibid. 1609**; 3. **Clavis s. theologiae, 2 voll., Hamb. 1611**; 4. **Artificium oratorium, Hamb. 1612**; 5. **Oratio de triplici ecclesiae statu, Hamb. 1613**; 6. **Theologiae ll. 2, Hamb. 1613**; 7 **Verae ecclesiae inventio ac dispositio, Hamb. 1613**; 8. **Justum Christi Tribunal, Hamb. 1613**; 9. **Epistola contra foedera ad Conr. Schlusselburgium, Rost. 1625**; 10. **Principes controversiarum articuli, Hamb. 1610**; Fragstücke vom heiligen Abendmahl, Hamb. 1611; 12. **Justi persona et fortuna** in drei Predigten, Hamb. 1611; 13. **Examen** oder Gegenbericht über das erste Stück der Vorrede, welche Maur. Neodorpius vor sein Margaritlein gesetzt, Hamb. 1611; 14. Geistl. Wandersmann in 12 Predigten, Halberstadt 1611; 15. **Veteris ac Novi Testamenti convenientia et differentia, Hamb. 1612**; 16. **Trias controversorum problematum, Hamb. 1612**; 17. **Calvinianorum ortus, cursus et exitus, Hamb. 1612**; 18. **Contagium pestilentiale et remedium spirituale, Hamb. 1612**. Außerdem 5 Leichenpredigten. **Klose** †.

Reinhard, Franz Volkmar, geb. 1753, gest. 1812. — Pölitz, R. nach seinem Leben und Wirken, Leipzig 1813. 1. Abt. Biographie, 2. Abt. Charakteristik; ders., Darstellung der philosophischen und theologischen Lehrsätze R.s, Leipz. 1801—1804, 4 Teile; Böttiger, Dr. F. v. Reinhard, Dresden 1813; Köthe, Ueber R.s Leben u. Bildung, Jena 1812; Scheibler, Aus d. Leben R.s, Leipz. 1823; R.s Predigten gesammelt in 35 Bänden, Sulzbach 1793—1812; R.s Predigten v. 1793—1806; R.s Predigten i. J. 1800, 2 Bde, Amberg u. Sulzbach 1801; Reinhards, „Geständnisse, meine Predigten und meine Bildung zum Prediger betreffend", Sulzbach 1810/11; Tschirner, Briefe, veranlaßt durch Reinhards Geständnisse, Leipz. 1811; W. Gaß, Gesch. der protestantischen Dogmatik, 1867, IV, S. 130 f.; Hagenbach, Kirchengeschichte des 18. und 19. Jahrh.; Brömel, Historische Charakterbilder 1874, II; R. Rothe, Gesch. der Predigt, Bremen 1881, S. 454; Nebe, Zur Gesch. d. Predigt, 1878, II; Förstemann, AdB 1889, 28. Bd, S. 32 f.; Dibelius, R.s Verdienst um die sächsische Perikopenordnung in den Beiträgen zur sächs. Kirchengesch. Heft 7, Leipz. 1892, S. 90 f.; Kirchl. Handlexikon v. Meusel, Haak und Lehmann, Leipz. E. Naumann 1897, V S. 572 f.

Franz Volkmar Reinhard ist am 12. März 1753 zu Vohenstrauß, einem Marktflecken in der Oberpfalz, im Herzogtum Sulzbach, geboren, wo sein Vater Prediger war. Als hochangesehener theologischer Lehrer, einflußreicher Leiter des sächsischen Kirchenwesens und weithin gefeierter Kanzelredner gehörte Reinhard zu den hervorragendsten Theologen und Kirchenmännern, die als Vertreter der mit dem Namen des Supranaturalismus bezeichneten Richtung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bis in das erste Viertel des vorigen hinein trotz des Einflusses der rationalistischen Weltanschauung ihrer Zeit dennoch an dem positiven Kirchenglauben, sowie an der göttlichen Autorität der hl. Schrift, vor der sich der Menschen Vernunft und Verstand zu beugen habe, festhalten wollten, aber andererseits den Inhalt dieser Offenbarung auf dem Wege psychologischer verstandesmäßiger Beweisführung als Wahrheit zu erweisen und mit den Forderungen der Vernunft in Einklang zu bringen suchten.

Sein Vater, ein Mann von biblisch-gläubigem Standpunkt, aber einseitiger Verstandesrichtung, ließ sich des Sohnes streng logische Verstandesbildung, wie zu deren Förderung dessen Einführung in die alten Sprachen und in die altklassische Gedankenbildung, besonders in den moralischen Gehalt derselben, eifrig angelegen sein. So setzte dann auch der Sohn auf dem von 1768—1773 besuchten Gymnasium in Regensburg unter diesem Gesichtspunkt das Studium der alten Klassiker mit Eifer fort. Aber von der größten Bedeutung für seine religiöse Lebensrichtung war, daß der Vater neben der Hochachtung vor den alten Klassikern die tiefste Ehrfurcht vor der Bibel als „Gottes Wort an die Menschen" in sein Herz pflanzte, die er auch als Schüler des Gymnasiums regelmäßig täglich zu lesen fortfuhr. „Nach der Bibel griff ich", sagt er, „so oft ich mich belehren, ermuntern und trösten wollte, und da fand ich alles, was ich brauchte" Diese Wertschätzung der Bibel bildete die unwandelbare Grundlage seiner künftigen religiösen Stellung und theologisch-kirchlichen Richtung. Er bezog 1773 die Universität Wittenberg,

wo er als armer Student nach dem bald erfolgten Tode beider Eltern sich durch Erteilung von Unterricht seinen Unterhalt erwerben mußte. Der nachteilige Einfluß davon auf seine ohnehin schwächliche Konstitution ließ ihn bald daran zweifeln, ob er dereinst den Anstrengungen des geistlichen Amtes gewachsen sein würde. Aber der glückliche Verlauf des Predigens in einer Dorfkirche und der in dieser Bauerngemeinde erzielte Erfolg ermutigte ihn zum Weitergehen auf der betretenen Bahn, indem er auf den Rat seiner akademischen Lehrer sich zunächst dem akademischen Beruf widmete.

Nach besonders eifrigem Studium des Hebräischen und anderer orientalischer Sprachen habilitierte er sich 1777 als Privatdozent der Philosophie und Philologie mit einer Abhandlung über das Ansehen und den Wert der alexandrinischen Übersetzung des Alten Testamentes für die Feststellung des hebräischen Textes. Dann wurde er 1780 außerordentlicher Professor der Philosophie und 1782 nach seiner Promotion zum Dr. der Theologie ordentlicher Professor der Theologie, indem er das philosophische Lehramt beibehielt. Schon 1784 wurde er neben diesen akademischen Lehrämtern zum Propst an der Schloß- und Universitätskirche mit der Verpflichtung, an jedem Sonn- und Festtag vormittags in der Universitätskirche zu predigen, und zum Assessor im Wittenberger Konsistorium berufen. Nach Ablehnung eines 1790 infolge seiner Mitarbeit an den Helmstedter Jahrbüchern an ihn ergangenen Rufes an die Universität Helmstedt folgte er zwei Jahre darauf, 1792, dem Rufe als Oberhofprediger, Kirchenrat und Mitglied des Oberkonsistoriums nach Dresden.

Während seiner akademischen Lehrthätigkeit in Wittenberg geriet er in schwere innere Kämpfe durch die Zweifel, die sich ihm aufdrängten, wenn er einerseits als Professor der Theologie und Prediger an der für ihn von seiner Kindheit und Jugend an unantastbaren göttlichen Autorität der Bibel der leichtfertigen rationalistischen Denkweise gegenüber um so fester hielt, andererseits aber bei seinem ehrlichen Bestreben, den Beweis für die Wahrheit der kirchlichen Lehren nicht bloß aus der Schrift, sondern mit Hilfe der Klassiker sowie alter und neuerer philosophischer Systeme auch aus der Vernunft zu führen und die Aussagen der Schrift mit Vernunftgründen zu bekräftigen, oft nicht den gewünschten Einklang zwischen Vernunftgründen und Schriftaussage finden konnte.

Aber die Entscheidung in diesem inneren Kampfe fiel zu Gunsten des biblischen Offenbarungsglauben aus. „Es standen mir", sagt er, „dabei doch zwei Grundsätze unerschütterlich fest, mich in der Philosophie für nichts zu erklären, was meinem sittlichen Gefühl widersprach, und in der Theologie nichts zu behaupten, was mit den klaren Aussprüchen der Bibel streitet" Seine Stellung zur Bibel ist und bleibt eine solche, daß er sich vor der göttlichen Wahrheit in derselben beugt, „weil sie in der Kirche, in der er geboren, den ganzen Lehrbegriff unbeschränkt beherrscht" Es ist ihm Gewissenssache, sich mit diesem „von Gott selbst herrührenden Unterricht sich nicht in Streit zu verwickeln"

Aber die Vernunft hat ihre hohe Geltung im Verhältnis zur Offenbarung. Sie hat die echte Offenbarung von der unechten zu unterscheiden, indem sie den Inhalt der Offenbarung mit den anderweitig bekannten unleugbaren, aus dem Nachdenken und der Weltbetrachtung sich ergebenden Wahrheiten vergleicht, um sich von der Göttlichkeit der Schrift und christlichen Lehre zu überzeugen. Im Widerspruch mit seinen rationalistischen Gegnern lehrt er, daß die Vernunft zu beschränkt sei, als daß sie nicht Neues durch die Offenbarung zu lernen und anzuerkennen hätte. Sie habe das Neue, was in der Offenbarung liegt, als göttliche Wahrheit anzuerkennen. Auch dürfe die einmal angenommene Offenbarung nicht weiter nach dem Maßstab der Vernunft geprüft und beurteilt werden.

Jedoch vermöge seiner überwiegenden Verstandesrichtung verfolgt er in seiner dogmatischen Ausführung wie in seinen Predigten überall die Tendenz, den Lehrbegriff der lutherischen Kirche, den er für den rechten Ausdruck der Schriftlehre hält, mit plausiblen Gründen, d. h. mit allerlei psychologischen und dem rationalistischen Bewußtsein entnommenen Verstandesbeweisen, der rationalistischen Lebensanschauung als Wahrheit zu demonstrieren. Er behandelt den biblischen Lehrgehalt wie eine feststehende Größe; aber bei aller Scheu vor jener Unantastbarkeit enthält er sich nicht, sie mit Deutungen und Ansichten der Aufklärung zu umgeben und in deren Sprache zu interpretieren. So „hat er im einzelnen viel vernünftelt und rationalisiert" (W. Gaß).

In seiner sorgfältigen Amtsführung als Oberhofprediger in Dresden war er stets von dem ernstesten Streben nach den höchsten Zielen recht wirksamer homiletischer Darstellung und Verwertung der Schriftlehre und sittlicher Wahrheit geleitet. Sonntäglich vor 3 bis 4000 Zuhörern predigend, fand er nicht bloß in Dresden ungeteilten Beifall

und andauernde Bewunderung. Von hier aus verbreitete sich sein Ruhm als Prediger über ganz Deutschland. Aber neben dieser homiletischen Wirksamkeit und ihrem glänzenden Erfolg, der sich schließlich in der 50 Bände umfassenden Sammlung seiner gedruckten Predigten zeigte, erstreckte sich seine bewunderungswürdige Arbeitskraft in seinem Amt als Kirchenrat und Mitglied des Oberkonsistoriums über ganz Sachsen, indem außer seiner kirchenregimentlichen Thätigkeit auch das gesamte Unterrichtswesen, namentlich die Besetzung der Universitäts- und Seminarlehrerstellen, seiner Fürsorge anvertraut war. Unbestechlicher Rechtssinn und aufrichtiges, mit aller Strenge im Amt verbundenes Wohlwollen erwarben ihm allgemeines Vertrauen und ungeteilte Hochachtung. So wird er denn von Hase unter denen, „die ohne Orthodoxie doch festgewurzelt im Kirchentum Segen um sich verbreiteten", treffend als einer der Ersten mit den Worten charakterisiert: „das Evangelium in schulgerechter Rhetorik predigend, voll gelehrter Zugeständnisse für die neue Zeit, stand Reinhard doch mit altkirchlichem Ernst der sächsischen Kirche vor, erkannte gutes Talent und ermäßigte jeden Druck" (KG, 10. A. 565).

Aber im Laufe seiner Dresdener Wirksamkeit, besonders in der zweiten Hälfte derselben, läßt sich im Inhalt seiner Predigten der Fortschritt seines inneren Lebens zu einem tieferen, religiösen, spezifisch christlichen Bewußtsein und zu einem kräftigen Zeugnis aus dem Centrum der christlichen Lehre von der allein rechtfertigenden Gnade in Christo wahrnehmen. Besonders kommt das in weitem Umfang und im gewissenhaftestem Ernst zum Ausdruck in seiner darum für seine Zeit und für die Folgezeit berühmt gewordene Reformationspredigt vom Anfang des Jahres 1800, die darum großes Staunen und manchen Widerspruch in den ihm anhangenden Kreisen humanistischer und rationalistischer Zeitbildung erregte. In der Einleitung sagt er: „Ich habe mir schon lange nicht mehr verbergen können, daß sich unsere Kirche, wenigstens die, welche in ihr als die vorzüglichsten und aufgeklärtesten Lehrer derselben gelten wollen, von der eigentlichen Lehre Luthers und seiner Freunde immer mehr entfernen. Man merkt es nicht, wie weit wir von ihrem Glauben bereits abgekommen sind" So bezeugt er denn auf Grund des Episteltextes Rö 3, 23—25 und nach der hieraus geschöpften Lehre Luthers und seiner Freunde, sowie unter Hinweisung auf die zur Kanzel mitgebrachten lutherischen Bekenntnisschriften die Wahrheit von der freien Gnade Gottes in Christo die für alle sündigen Menschen ohne Unterschied allein das durch Jesum Christum und seinen versöhnenden Tod bewirkte Mittel sei, um ohne alles eigene Verdienst unter der einzigen Bedingung des Glaubens an diesen Tod, d. i. der Annahme dieser freien Gnade Gottes Vergebung der Sünden von ihm zu empfangen und vor ihm gerecht und selig zu werden. „Das war es, was Luther mit seinen Freunden überall predigte und unablässig einschärfte, und was in unseren Bekenntnisschriften klar und deutlich bezeugt ist. Unsere Kirche hat daher alle Ursache, es nie zu vergessen, daß sie ihr Dasein vornehmlich dieser Erneuerung des Lehrsatzes von der freien Gnade Gottes in Christo schulde".

Es ist nachweisbar, wie Reinhard von 1805 an, wo er über die Episteln zu predigen beginnt, bei Festhaltung des weiten humanistischen Horizonts den Inhalt seiner Predigten viel mehr mit dem des Textes in Verbindung bringt, und viel voller und kräftiger aus dem biblischen Lehrbegriff schöpft. Er redet nicht mehr bloß von Unvollkommenheiten und moralischen Schwächen, sondern von Sünden und Lastern und „von dem einen Heiland Jesus Christus, als dem Mittler zwischen Gott und den Menschen". Er dringt in biblischem Sinn auf Veränderung des inneren Lebens durch die Kraft des Evangeliums als Bedingung eines bessern neuen Sinnes und der siegreichen Bekämpfung der unordentlichen Neigungen.

Es ist ergreifend und rührend, wie bei diesem nüchternen verständigen Mann der warme Herzschlag demütigen Christenglaubens in seinen „Geständnissen" mit folgenden Worten hervorbricht: „Ich bedarf bei dem Verhältnis, in dem ich zu Gott stehe, eines Heilandes und Mittlers, und zwar eines solchen, desgleichen Christus ist. Mein Herz und Gewissen lehren mich, wie verwegen es ist, auf seine Tugend vor Gott zu trotzen. Was man menschliche Tugend nennt, steht sehr tief unter allen Forderungen Gottes, daß ich keine Möglichkeit absehen kann, wie der Sünder sich selbst und ohne eine besondere Veranstaltung und Hilfe Gottes in ein besseres Verhältnis mit Gott setzen und der Gnade Gottes würdig und gewiß werden soll. Alle Frömmigkeit zu Gott hängt davon ab, daß ich bei dem, was ich zu bitten und zu hoffen habe, mich nicht auf eigene Verdienste, dergleichen habe ich ja nicht, sondern auf das Verdienst und die Vermittelung einer Person berufen kann, die Gott auf die unverkennbarste Art für den erklärt und als den ausgezeichnet hat, durch den unserem Geschlechte Heil widerfahren soll. So lebe nicht ich,

sondern Christus lebt in mir; das weiß jeder aus Erfahrung, der der Ordnung Gottes in Christo von ganzem Herzen gehorsam geworden ist"

Solche in seinen Predigten immer wiederkehrenden Zeugnisse aus evangelischer Glaubenserfahrung, in denen er dem die Offenbarung als Mitteilung neuer Wahrheiten verwerfenden Vernunftglauben die Notwendigkeit der biblischen Verkündigung und der historischen Heilsveranstaltung entgegenstellte, wechseln freilich immer wieder ab mit anderweitigen moralisierenden, rationalisierenden und pelagianisierenden Ausführungen. Die von ihm so stark aus ehrlicher Überzeugung betonten Grundwahrheiten des Evangeliums von Gottes freier Gnade in Christo, von Christi Gottheit, von der durch sein Leiden und Sterben bewirkte Versöhnung zwischen dem heiligen und gerechten Gott und den schuldbeladenen Sündern, von der Rechtfertigung durch den Glauben um des stellvertretenden sühnenden Todesleidens Christi willen, von der Wiedergeburt und Erneuerung des Lebens durch den heiligen Geist u. s. w. erfahren dann oft eine dem vollen wahren Inhalt dieser biblischen Lehren und Wahrheiten nicht voll entsprechende, verstandesmäßige und Vernunftgründe dafür suchende Erörterung und Behandlung.

Aber bei allen diesen Mängeln bleibt es sein großes Verdienst um die Kirche, daß er stets das Wort Gottes selbstkräftig und eindringlich als „Licht, Trost und Kraft spendende Gabe Gottes" hervorhebt, indem er die Geringschätzung der Bibel straft und zum zweckmäßigen Lesen derselben ermahnt. Hiermit hängt eng zusammen das hohe bleibende Verdienst, welches er sich von 1808—1810 um die sächsische Kirche im Gegensatz gegen den altherkömmlichen, auf die Evangelien für die Hauptpredigten beschränkten Perikopenzwang, unter dem er als „armer Homilet" oft klagte, durch seine erfolgreichen Bemühungen um Herstellung paralleler Perikopensysteme zu regelmäßiger jährlicher Abwechselung für die Predigten in den Hauptgottesdiensten erwarb, wobei besonders auch die Apostelgeschichte verwertet wurde. Dadurch sollte, wie schon in anderen protestantischen Ländern geschehen sei, den Predigern „mehr Gelegenheit, nützliche Wahrheiten vorzutragen und den Zuhörern mehr Stoff zu heilsamen Betrachtungen" geboten werden. Zu einer solchen neuen, im November 1809 zur Genehmigung eingereichten Perikopenreihe erklärt er: „er habe damit Gelegenheit darbieten wollen, alle Hauptstücke der christlichen Glaubens- und der Sittenlehre auf eine fruchtbare Art abzuhandeln und zur Erleichterung der Übersicht über die in den Texten enthaltenen Hauptwahrheiten bei jeder Stelle mit wenigen Worten angezeigt, wovon sie handle und worauf sie den Prediger führe" So „gebührt Reinhard allein in unserer Landeskirche das Verdienst, im Perikopenwesen der Vater der neuen Ordnung zu heißen, die an die Stelle der alten Regel trat" (Dibelius).

Bei allen dogmatischen Mängeln in seinen Lehren und Predigten legt er doch immer und immer wieder gegenüber „der Verachtung der Bibel unter den Gebildeten und ihrer Zersetzung und Zerstörung durch die gelehrte Kritik" Zeugnis ab von der göttlichen Autorität der hl. Schrift und hört nicht auf, seine Zuhörer zu ihr als der „Quelle der Wahrheit, des Trostes und des Lebens" zurückzurufen.

Er erfüllt seine Aufgabe als Prediger mit hohem sittlichem Ernst, indem er den Abfall in der Kirche vom Offenbarungs- und Schriftglauben rücksichtslos straft. Er deckt die Heuchelei auf, mit der man auch wohl einmal Luther pries, aber seine Kardinallehre von der alleinigen Gnade Gottes in Christo verwarf. Er klagt über die Abnahme der Kommunikanten, über die Entheiligung des Sonntags, über die Profanierung der christlichen Feste durch sündliche Vergnügungen und wilde Zerstreuungen. Er geht dem Unglauben zu Leibe, der alles, was über die Sinne hinausgeht, für Lug und Trug hält. In den Landtagspredigten deckt er die Schäden des Volkslebens, wie die Schäden der Kirche, in ihrer Wurzel, dem von Gott abgewendeten Sinn, freimütig und schonungslos auf und giebt Rat, wie allein zu heilen und zu helfen sei.

Im Jahre 1809 erging an ihn der Ruf in die oberste Kirchenbehörde zu Berlin, in die er mit dem Titel eines Staatsrates eintreten sollte. Aber er blieb in Dresden und waltete weiter seines hohen kirchlichen Amtes mit der ihm eigenen Treue und Gewissenhaftigkeit, indem er auch unter schweren, besonders durch einen gefährlichen Beinbruch verursachten Leiden jeden Augenblick für den Dienst seines Gottes und der ihm an das Herz gewachsenen sächsischen Kirche ausnützte. Zweimal verheiratet, aber ohne Kinder, lebte er in äußeren glücklichen Verhältnissen. Nachdem er sich noch vergeblich einer Operation unterzogen hatte, unterlag er diesen Leiden und starb am 6. September 1812. Sein Gedächtnis verdient es, in hohen Ehren gehalten zu werden.

D. Dr. **David Erdmann.**

Reinigungen. — Litteratur: W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten, übersetzt von Stübe (1899), 122. 324 ff.; Jul. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums (= Skizzen und Vorarbeiten III), 2. Aufl. (1897), 113 f. 2c.; Joh. Frey, Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel (1898), 127. 173 ff.; Grüneisen, Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels (1900), 90 ff. 105 ff.; Zapletal, Der Totemismus und die Religion Israels (1901), 81 ff.; Hommel, Aufsätze und Abhandlungen (1900) 136; M. J. Lagrange, Études sur les religions sémitiques (2. éd. 1905), 140 ff. 161. 237 und dazu Baudissin in ZdmG (1903), 826 f.; Detlev Nielsen, Die altarabische Mondreligion 2c. (1904), 204 f.; Alfr. Jeremias, Das AT im Lichte des alten Orient (1904), 270. 320; — Die Kommentare zu Leviticus und Numeri; John Spencer, De legibus Hebraeorum ritualibus (1685), am besten herausgegeben von Pfaff, Tubingae 1732, p. 182 ff. 482 ff. 773 ff. 1174 ff.; auch in Ugolinis Thesaurus antiquitatum sacrarum, Vol. XXII, p. 929 ff. und die Gegenschrift v. J. H. Mai: Dissertatio de lustrationibus et purificationibus Hebraeorum bei Ugolini l. c. p. 931; Lund, Die alten jüdischen Heiligtümer, Hamburg 1695 2c.; J. D. Michaelis, Mos. Recht, IV, 220 ff.; J. L. Saalschütz, Das Mos. Recht mit Berücksichtigung des späteren jüdischen (1846. 48; 2. Aufl. 1853), Kap. 22—32; Bodenschatz, Kirchliche Verfassung der heutigen Juden (1748), 4. Teil; Bähr, Symbolik des Mos. Kultus II (1839), 454 ff.; De Wette, Archäologie, 4. Aufl. (1864) von Räbiger, § 188 ff.; K. Fr. Keil, Handb. der bibl. Arch., 2. Aufl. (1875), § 56 ff.; H. Ewald, Altertümer des Volkes Israel, 3. Ausg. (1866), 192 ff.; Fr. W. Schultz-Strack in Zöcklers Handb. der theol. Wissenschaften I; Peter Schegg, Bibl. Arch. (1887), 520 ff.; Jm. Benzinger, Grundriß der hebr. Arch. (1894), § 72; Nowack, Lehrb. der hebr. Arch. (1894), II, 287 ff.; — Aug. Köhler, Lehrb. der bibl. Gesch. I (1875), 409 ff.; Stade, Gesch. Israels I, 481 f.; — Die alttestl. Theologien von Gu. Fr. Oehler, 3. Aufl. § 123 f.; Herm. Schultz, 5. Aufl., Kap. XII, XVIII, XXIV; Ferd. Hitzig (1880), 98 f.; Ed. Riehm (1889), 124 f.; Konstantin Schlottmann (1889), § 58 f.; Rud. Smend, Religionsgesch. Israels, 2. Aufl. (1899); Marti, Isr. Religionsgesch., 4. Aufl. (1903); Wilh. Möller, Die Entwickelung der alttestl. Gottesidee (1903), 35; Fr. Giesebrecht, Grundzüge der isr. Religionsgesch. (1904), 111; Ferd. Weber, Theologie des Talmud (1890), 61 ff. 267 f.; W. Bousset, Religion d. Judentums im neutestl. Zeit. (1903), 202 ff.; — die Monographien hauptsächlich von J. G. Sommer in dessen Bibl. Abhandl. (1846), 183—367: Rein und Unrein nach dem Mos. Gesetze; J. H. Kurtz, Ueber d. symb. Dignität des in Num. 19 zur Tilgung der Todesunreinigkeit verordneten Ritus (ThStK 1846), 629 ff.; Graf Baudissin, Studien zur Sem. Religionsgesch. II (1878), 90 ff.; L. Katzenetson, Die rituellen Reinheitsgesetze in Bibel u. Talmud (Monatsschr. f. Gesch. und Wiss. des Judent. 1899), Heft 3; Matthes, De Begrippen „rein en onrein“ in het O. V. (Theol. Tijdschr. 1899), 293 ff.; N. Cohn, Die Zarâathgesetze (bei den Samaritanern) 1899; — endlich die einschlägigen Artikel in den Realwörterbüchern und -Encyklopädien von Winer, Schenkel, Riehm, Hamburger, Guthe, Kurzes Bibelwörterbuch (1903); Clean and Unclean im Bible Dictionary von Hastings (1902), Encyclopaedia Biblica von Cheyne (1903) und in der Jewish Encyclopedia, Vol. IV (1903).

I. Um die Sphäre zu bestimmen, auf welche sich die im AT erwähnten Reinigungen bezogen, ist erst das zu beschreiben, was im AT **verunreinigend** genannt wird.

1. Das Gebiet der verunreinigenden Erscheinungen.

a) Gewisse Tiere verunreinigen, wenn sie, sogar vorausgesetzt, daß sie korrekt geschlachtet worden wären, von Menschen gegessen werden. Vgl. den Art. „Speisegesetze“ Hier ist nur zu erwähnen, daß die unreinen Tiere weder als Opfer (Gen 8, 20) noch als Erstlinge (Le 27, 27; Nu 18, 15), noch als Zehnter (Le 27, 32) Gott dargebracht werden durften. Weil nicht auch die Berührung von lebenden unreinen Tieren verboten ist, besitzen diese den relativ geringsten Grad der Unreinigkeit (Le 11).

b) Die Wöchnerin (Le 12). Das Verunreinigende ist bei ihr nicht der Umstand, daß sie geboren hat, sondern der Zustand an ihr, welcher gleicht der נִדַּת דְּוֹתָהּ (V. 2). Dies ist die Abscheulichkeit des monatlichen Flusses (so auch Dillmann im exeget. Handb., Baentsch im Handkom. und Bertholet im Kurzen Handkom.; nicht im allgemeinen die „illness“, wie Brown-Driver-Briggs im Hebrew-English Lex. meinen). Denn דוה bezeichnet die Menstruation in Le 15, 19. 25. 33 und im Neuhebr. (Dalman, Aram.-nhbr. Wb. 1901, 87 a) und es ist auch an sich nicht so sehr unwahrscheinlich, daß der Gesetzgeber den allerdings bekannten Zustand einer Wöchnerin durch einen noch häufigeren und bekannteren Zustand veranschaulichen wollte. Diese Auffassung wird auch nicht durch die Ausdrucksweise von V. 2 ᵇ unmöglich gemacht. Denn da ist mit „wie in den Tagen (m. Syntax § 319 d) der Abscheulichkeit ihrer Menstruation“, und dies begründet nicht die vorhergehende Zeitdauer (Baentsch unrichtig „gemäß der Dauer der Unreinheit 2c.“), sondern die Art der Unreinigkeit. Diese letztere Annahme wird durch Le 15, 25 ᵇ empfohlen, wo dieselbe Ausdrucksweise nicht die Dauer, sondern nur den Charakter der betreffenden Unreinheit bezeichnen kann. Auch der in Le 12, 5 gewählte Ausdruck „so soll sie zwei Wochen כְּנִדָּתָהּ unrein sein“ verhindert die hier gewählte Auffassung von

V. 2ᵇ nicht. Denn dieses כְּנִדָּתָהּ kann Abkürzung von „wie in ihrer Unreinigkeit" sein (hier hat auch Baentsch ganz das Richtige). So sind diese Stellen wahrscheinlich auch vom Targum Onk. „כְּיוֹמֵי des Abscheues ihrer Unreinigkeit" (V. 2ᵇ) und כְּרִיחוּקַהּ (V. 5) verstanden worden. Auch das *κατὰ τὰς ἡμέρας* (V. 2ᵇ) kann nur mechanische Wiedergabe von כִּימֵי sein und also denselben Sinn enthalten. Danach ist in den erwähnten Ausdrücken נִדַּת דְּוֹתָהּ und כְּנִדָּתָהּ nicht der Realgrund, weshalb die Wöchnerin unrein ist (nämlich die Gesamtheit der Sekretionen und Affektionen einer Kindbetterin), enthalten, sondern ihr Zustand mit dem einer Menstruierenden verglichen. Darauf führen auch noch folgende zwei Erwägungen. Nämlich *α*) von der Dauer der 7- resp. 14tägigen, seit der Geburt eines Knaben resp. eines Mädchens datierenden Unreinigkeit sind noch 33 resp. 66 Tage unterschieden, während welcher die Wöchnerin noch soweit im Reinigungsprozesse steht, daß sie nichts Heiliges anrühren darf (V. 4). Also durch die Unterscheidung dieser 33 resp. 66 Tage einer mangelhaften Reinigkeit werden die ersten 7 resp. 14 Tage als Tage einer Unreinigkeit von bekannter Stärke unterschieden. Nämlich in den ersten 7 resp. 14 Tagen ist die Wöchnerin positiv unrein, besitzt ihre Unreinigkeit verunreinigende Kraft, wie der Zustand einer Menstruierenden. *β*) Wenn die Unreinigkeit der Wöchnerin nicht mit der einer Menstruierenden verglichen wäre, so würde nicht ausgesagt sein, wie und wen die Wöchnerin in den ersten 7 resp. 14 Tagen nach dem Geburtsakt verunreinigt, und daß die Wöchnerin am Schlusse der Unreinigkeit sich selbst und ihre Gewänder zu waschen hat. Wenn dies nicht durch die Vergleichung der ersten 7 resp. 17 Tage mit dem Zustand einer Menstruierenden indirekt ausgesagt sein sollte, so würde dies in Kap. 12 ebenso ausdrücklich angegeben sein, wie z. B. in Kap. 15, wo das Waschen sogar viermal hervorgehoben ist (15, 11. 16—18. 21. 27). Also in Kap. 12 hat der Autor den Wortlaut durch Vergleichung des Zustandes einer Wöchnerin mit der Menstruation abgekürzt.

c) Der Aussatz (vgl. o. Bd II, 298 f.), der auch nach Mitteilungen bei Frey 184 f., Cohn 22 f. und P. Haupt, Babylonian elements of the levitic ritual (1900), 64 f. keine wirkliche Lepra war, macht nicht nur den von ihm betroffenen Menschen, sondern auch dessen Kleider und jeden, der ihn oder sie berührt, unrein (Le 13, 45; Nu 5, 2; 2 Kg 5, 27; 7, 3; 15, 5), und zwar auf die ganze Dauer der Krankheit (Le 13, 46). Der sog. Häuseraussatz verunreinigt jeden, der das vom Priester für aussätzig erklärte Haus betritt, für 1 Tag (Le 14, 46). Dabei ist übrigens nicht an Salpeterfraß (vgl. V. 37), sondern an eine flechtenartige Struktur (Lepraria) zu denken mit Sommer 220, Nowack II, 286, Baentsch u. Bertholet z. St.

d) Gewisse Absonderungen des menschlichen Körpers (Le 15). *α*) Beim Manne verunreinigt zunächst der Schleimfluß aus der Harnröhre (V. 1—5; Nu 5, 2). Der an Schleimfluß leidende Mann ist unrein, mag in einem gegebenen Zeitpunkt sein Fluß rinnen oder stocken (V. 3), und er verunreinigt nicht nur alle Bestandteile seines Lagers (V. 4), sondern auch jeden andern Menschen, der mit dem Lager und dessen Zubehör, oder dem Leibe, dem Speichel und Fahrzeug des Kranken in Berührung kommt, für 1 Tag (V. 5—12). Beim Manne verunreinigt auch noch der Samenerguß (Le 15, 16—18), und zwar nicht bloß den Mann selbst, sondern auch das Kleid und das Leder, worauf Samenerguß fällt, und das Weib, mit dem ein vom Samenerguß betroffener Mann zusammenliegt, und zwar alles für 1 Tag. — Die kulturgeschichtlich wichtige Frage, ob in Le 15, 18 und im AT überhaupt der Beischlaf als verunreinigend betrachtet sei, wird durch folgende Erwägung entschieden. Es ist zunächst wichtig, daß nach dem Kontext in V. 18 der Samenerguß das Primäre, der Gegenstand ist, um dessen Besprechung es sich im ganzen Abschnitte handelt, daß aber das Liegen des Mannes bei einem Weibe im Kontext einen ebenso zufälligen Nebenumstand bildet, wie die Nähe des Kleides oder eines Lederstückes an dem den Samen ergießenden Mann. Anders ist der Zusammenhang in 19, 20; denn da ist das Zusammenliegen ungleichartiger Personen (eines Freien und einer Magd), und zwar das mit Samenerguß verbundene Zusammenliegen die behandelte Materie, und gleichermaßen (im Unterschied von Le 15, 18) ist das Zusammenliegen der behandelte Gegenstand in Nu 5, 13. Dies ist von Bertholet zu Le 15, 18 nicht beachtet worden. Sodann ist der Umstand von größter Bedeutung, daß bei dem Kleid oder Lederstück (Le 15, 17) es heißt „worauf Samen kommt", während bei dem Weibe (V. 18) die Berührung mit dem Samenerguß nicht hervorgehoben ist. Also Kleid oder Leder werden nur dann verunreinigt, wenn sie in ganz unmittelbare Berührung mit dem Samenerguß geraten, ein menschliches Wesen aber schon dann, wenn es auch nur in unmittelbaren Kontakt mit dem vom Samenerguß betroffenen Mann tritt. Die Bedeutsamkeit des erwähnen Umstandes kann man nicht durch die Bemerkung beseitigen,

zwar nicht bei einem beliebigten Kleid oder Lederstück, aber wohl bei einem das Lager mit einem vom Samenerguß überraschten Manne teilenden Weibe verstehe sich die unmittelbare Berührung mit dem Samen von selbst. Denn dies könnte man nur bemerken, wenn feststünde, daß שכב את für sich allein ein mit geschlechtlichem Umgang verbundenes Zusammenliegen eines Mannes mit einem Weibe bezeichne. Dies steht aber nicht fest, sondern nur die Umstände des näheren oder ferneren Zusammenhanges, in welchem שכב את (oder שכב עם) erscheint, geben dieser Redensart die Bedeutung des mit geschlechtlichem Umgang verbundenen Zusammenliegens (Gen 19, 32; 26, 10; 30, 15f.; 35, 22; 39, 7 ꝛc.). Also die Möglichkeit, daß ein Ehemann vom Samenerguß betroffen wird, ohne geschlechtlichen Umgang mit seinem das Bett mit ihm teilenden Weibe zu pflegen, ist als eine dem Gesetzgeber bekannte Sache festzuhalten (siehe w. u. I, 4 bei den Mandäern!) Außerdem erweist Le 15, 24 diese Möglichkeit als eine Wirklichkeit. Denn da wird der Fall angenommen, daß ein Mann mit einem menstruierenden Weibe das Lager teilt, und auch dieses Liegen wird durch שכב את ausgedrückt, obgleich dies in V. 24 gar nicht das mit geschlechtlichem Umgang verbundene Zusammenliegen bezeichnen kann, da ein solches mit einer Menstruierenden ausgeübte Zusammenliegen nicht 7tägige Unreinigkeit des Mannes wie sie in 15, 24 angedroht ist, sondern Todesstrafe nach sich zog (20, 18). Außerdem will der Gesetzgeber in 15, 16—18 wegen seines Ausdrucks „wenn von einem Manne ein Samenerguß fortgeht“ (V. 16. 32) bloß vom unbewußten, wenigstens ungewollten Fortfließen des Samens (Dt 23, 11 ff.) handeln, also auch in V. 18 nicht von dem durch beabsichtigten geschlechtlichen Umgang angeregten Samenerguß sprechen. Ein Gegengrund gegen diese Auslegung von Le 15, 18 ist auch nicht der von Dillmann z. St. angedeutete Umstand, daß am Schlusse von V. 18 in dem Plural des Verbs nicht nur auf das Weib, sondern auch auf den Mann Rücksicht genommen sei, also in V. 18 nicht nur das Weib als das neben dem schon in V. 16f. genannten Mann, Kleid und Lederstück erwähnte neue Objekt der vom Samenerguß herrührenden Verunreinigung, sondern Mann und Weib als an der in V. 18 besprochenen Sache gleichmäßig beteiligte Faktoren erschienen. Dieser Plural des Verbs erklärt sich ja natürlicherweise daraus, daß bei der Erwähnung der letzten Konsequenz, die der zufällige Samenerguß eines Mannes haben kann, noch einmal die Unreinigkeit des vom Samenerguß betroffenen Mannes selbst hervorgehoben wird. Die richtige Auffassung von Le 15, 16—18, wonach dieser ganze Abschnitt nur vom unwillkürlichen Samenerguß eines Mannes als primären Thema handelt und deshalb eine einheitliche Größe bildet, ist jedenfalls auch von den Massoreten dadurch ausgedrückt worden, daß sie V. 18 nicht einmal zu einem kleinsten Abschnitt (**parascha sethuma**) gemacht haben, obgleich sie dies anderwärts auch bei einzelnen Versen gethan haben: Gen 3, 16; 49, 19 ꝛc.; Ex 20, 12 ꝛc., 21, 11 ꝛc. Die andere Auffassung, wonach Le 15, 18 vom beabsichtigten Samenerguß, also vom Beischlaf, handelt, kann nicht aus den **LXX**, aber schon aus dem Targum Onkelos herausgelesen werden, weil es durch die Konstruktion des יִשְׁכַּב mit dem Akkus. diesem Verb deutlich die spezielle Bedeutung des **concubitus** giebt (Das Fragmenten-Targum, ed. M. Ginsburger 1899, berührt diese Stelle nicht). Auch Josephus sagt **c. Apionem** 2, 24: „Fürwahr sogar nach dem gesetzmäßigen Zusammensein eines Mannes und eines Weibes gebietet das Gesetz, daß sie sich waschen“, und so gilt bei den Juden die eheliche Beiwohnung für verunreinigend (Hamburger I, 873; A. B. Ehrlich, **Mikrâ ki-pheschutô** I, 1899, 227 sagt nichts über diese Stelle). Die richtige Auffassung von Le 15, 18 giebt Luthers „ein Weib, bei welchem ein solcher liegt“, und diese Interpretation ist von Sommer (1846), 225 verteidigt worden. Ihm haben zwar die meisten widersprochen: Winer, Art. Reinigkeit; Keil, Arch. § 56, 8; Kurtz, Gesch. II, 285; Delitzsch zu Ps 51, 7; Ewald 208; Schenkel 5, 67; Baudissin II, 101; Kamphausen bei Riehm 1280a; Schegg 521; Dillmann, Baentsch und Bertholet z. St. Aber in der **Encyclopaedia Biblica** (1900) heißt es bei den verunreinigenden Dingen doch nur „**and probably copulation**“, und ausdrücklich haben A. Köhler 1, 416f. und Riehm selbst im Art. „Ehe“ seines HWB., stillschweigend auch Fr. W. Schultz 241 der Auffassung Sommers beigestimmt. In der Tat wird diese auch durch Le 22, 4—8 in ganz entscheidender Weise gestützt. Denn da sind alle Dinge aufgezählt, die einen Aaroniden verunreinigen, und da ist z. B. zwar auch derjenige genannt, „dem der Same entgeht im Schlafe“, aber von dem, der den Beischlaf ausgeübt hat, ist nicht die Rede. Auch Grüneisen, Ahnenkultus (1900), 89[4] bemerkt, daß ich „mit durchschlagenden Gründen die Auffassung von Le 15, 18 als die richtige erwiesen habe, nach der diese Stelle von einer unwillkürlichen **profusio seminis** redet“ Wenn Kamphausen behauptet, durch die Annahme, daß der Beischlaf dem Gesetze nicht

als verunreinigend gelte, bringe man dieses in einen Widerspruch mit der Praxis, die wir bei den Israeliten aller Zeiten und bei vielen anderen Völkern beobachtet fänden: so ist zu entgegnen, daß die relative und die absolute Unstatthaftigkeit einer Handlung unterschieden werden müssen. Das AT selbst bietet aber Beispiele für diese Unterscheidung. Denn nicht absolut war den Priestern das Trinken von Wein oder Rauschtrank verboten, aber relativ, nämlich unmittelbar vor den Amtshandlungen (Le 10, 8—10). Ebenso nun war der Beischlaf, der nicht absolut verunreinigte, doch relativ verunreinigend, nämlich wenn er in Beziehung zu gewissen Handlungen der Menschen trat; also z. B. bei einem so feierlichen Akte, wie die Gesetzgebung war (Ex 19, 15) oder vor dem Genuß eines für den Nichtpriester so außerordentlichen Nahrungsmittels, wie die Schaubrote waren (1 Sa 21, 5f.), während der Priester, bei dem diese eine gewöhnliche Speise bildeten, sich vor deren Genuß des ehelichen Beischlafs nicht zu enthalten brauchte. Wenn es aber von Bathseba (2 Sa 11, 4) heißt „und zwar war sie eine, die sich von ihrer Unreinigkeit weihete", so bezeichnet dies trotz der Satzstellung doch die soeben geschehene und gleichsam noch im Vollzug befindliche (daher das Partizipium) Reinigung von der Menstruation (so auch H. P. Smith, Budde und Nowack z. St.), und so soll die sichere Wirkung jenes geschlechtlichen Umganges erklärt werden. Jedenfalls spricht 2 Sa 11, 4 nicht von einer Unreinigkeit des den Beischlaf ausübenden Mannes und auch nicht von einer Unreinigkeit bis an den Abend, wie Le 15, 18. Auch der Satz „meine Mutter hat mich in Sünden empfangen" (Ps 51, 7) beweist nichts gegen die hier vertretene Auffassung von Le 15, 18, denn die Sündhaftigkeit der den ehelichen Beischlaf ausübenden Personen ist nur ein Akzidens bei demselben, eine Eigenschaft, die ihnen auch bei Ausübung ihrer andern Handlungen anhaftet (wenn man bei deren Beurteilung den höchsten Maßstab anwendet: Gen 8, 21). 1 Ko 7, 5 enthält auch nur eine relative Verwerfung der Ehe, nämlich wegen der erwarteten Nähe der Parusie; Apk 14, 4 aber ist falsches Verständnis von Mt 19, 12; vgl. die richtige Deutung dieser Stelle in meinem „Offenbarungsbegriff d. AT" I, 185. Wenn ferner z. B. Kamphausen es undenkbar findet, daß die Praxis der Israeliten (wenigstens zunächst zu Josephus' Zeit) vom Gesetze abwich, entbehrt denn nicht auch das Gebot der Händewaschung vor dem Essen einer direkten Wurzel im AT (s. u. III, 1)? Und endlich handelt es sich darum, was das AT wirklich lehrt, nicht darum, ob viele Völker den Beischlaf als verunreinigend angesehen haben (über Babylonier und Araber vgl. Herodot 1, 198; über die ägyptischen Priester Porphyrius, De abstinentia 4, 7; bei den Griechen war der Beischlaf nur relativ verunreinigend, vgl. Hesiod, Ἔργα καὶ ἡμέραι 732 f.; bei den Römern erheischte der Beischlaf überhaupt eine Reinigung nach Sueton, Octavius, cap. 94). — β) Beim Weibe verunreinigt erstens der monatliche Fluß (Le 15, 19—24) das Weib selbst auf 7 Tage, ebenso jede Person, die sie berührt, und alle Dinge, mit denen sie in Berührung gekommen ist, und diese Dinge verunreinigen wieder ihrerseits jede sie berührende Person für 1 Tag, und der Mann, der das Lager mit einer Menstruierenden teilt, wird auf 7 Tage unrein. Beim Weibe verunreinigt sodann auch der andauernde Blutfluß, und zwar gleicht dieser ganz der regelmäßigen Menstruation in Bezug auf den Grad der verunreinigenden Kraft (Le 15, 25—27).

e) Totes verunreinigt. α) Der tote Körper (das Aas) der unreinen Tiere verunreinigt Personen bei der bloßen Berührung und beim Tragen (Le 11, 8. 25. 28; Nu 19, 22) für 1 Tag (Le 11, 24). Von den Kriechtieren verunreinigen acht bei ihrem Sterben auch Sachen, auf die sie fallen, aber nur nicht den Quell, oder die Zisterne und den Samen des Feldes, obgleich das auf solchem Samen vorhandene Wasser (Le 11, 29—38) wahrscheinlich, weil dieses von Personen getrunken werden könnte. Sommer 260 ff. meinte, daß diesen Kriechtieren eine gesteigerte Unreinigkeit zugeschrieben sei, aber richtiger urteilt man mit Keil § 98 und Dillmann zu Le 11, 29, daß über diese Kriechtiere nur deshalb besondere Bestimmungen gegeben seien (V. 32—38), weil sie als in der Nähe der Menschen wohnend leicht in menschliche Geräte hineinkommen können (Baentsch und Bertholet z. St. berühren diese Frage nicht). β) Der tote Körper (das Aas) der reinen Tiere, wenn sie sterben, d. h. nur, wenn sie nicht, und zwar korrekt, geschlachtet worden sind, verunreinigt beim Berühren und beim Essen für 1 Tag (Le 11, 39 f.; „Zerrissenes" Ex 22, 30; Le 22, 8). γ) Der tote Körper (der Leichnam) eines Menschen verunreinigt beim Berühren für 7 Tage (Le 21, 1; Nu 19, 11), und der Leichnam überträgt seine verunreinigende Kraft auch auf das Zelt, und dieses verunreinigt jede in dasselbe eintretende und darin befindliche Person und jedes nicht mit einem Deckel verschlossene Gefäß (V. 11 f.). Aber auch auf freiem Felde verunreinigt ein vom Schwert Erschlagener,

ein Gestorbener, ein Menschenknochen und ein Grab für 7 Tage (V. 16). Sogar die zur Beseitigung von Totenverunreinigung verwendete Asche macht den, der sie bereitet, an ihren Aufbewahrungsort bringt und später verwendet oder überhaupt berührt, auf 1 Tag oder auch 7 Tage unrein (Nu 19, 7f. 10. 21f.; 31, 23f.).

f) Auch ein heidnisches Beutestück verunreinigt auf 7 Tage (Nu 31, 23f.) und es soll mit solchem Sprengwasser entsündigt werden, wie es bei Totenverunreinigung angewendet wurde. Die Unreinigkeit der den Heiden abgenommenen Beute hängt also nicht direkt mit der Unreinigkeit zusammen, die den heidnischen Ländern anhaftet (Am 7, 17), denn die letztgenannte Unreinigkeit ist vielmehr Unheiligkeit (vgl. u. I, 2, b), und der Aufenthalt im fremden Lande als solcher macht den Israeliten nicht unrein.

2. Der Charakter dieser Unreinheit. Zu seiner Bestimmung dienen folgende Momente. a) Die Grundbedeutung des hebr. Wortes für „unrein", טָמֵא. Ges. im **Thes. ling. hebr.** stellte dieses Verb mit dem aram. טְמַע „untersinken" (nach Dalmans Aram.-nhbr. Wb.) und mit dem äth. ṭamé'a zusammen, das nach Dillmanns Glossar zu seiner Aeth. Chrestomathie **„intinxit, imbuit, immersit"** heißt und mit טָבַע „eintauchen, eindrücken" zusammenhängt. Danach bedeutet das intransit. טָמֵא „eingetaucht und infolgedessen alteriert oder beschmutzt." Verwandt ist das ar. ṭámigha **„sordibus laboravit oculis"** Ferner liegt die Kombination mit צָמֵא und die Deutung durch „zusammengezogen, dunkel, trüb sein" (Ernst Meier, Wurzelwörterb.) oder mit טמם „verstopfen" (Ges., HWb.[9]; Siegfried-Stade und Brown-Driver-Briggs, Lex. besprechen das Etymon nicht). Jedenfalls also bezeichnet טָמֵא von vornherein eine äußerliche, sinnenfällige Unreinheit. Die Beachtung der Grundbedeutung kann aber die Frage nicht entscheiden, weil auch — b) der Sprachgebrauch des ṭāmē' ins Auge gefaßt werden muß. Nach seinem Gebrauch bezeichnet טָמֵא aber nicht bloß die äußerliche Unreinheit (Le 23, 13—15; Ez 4, 12—14 ꝛc.), sondern auch die innerlich-geistige Unreinheit, wie wenn Jesaja sich „unrein an Lippen", d. h. an Wortsünden, nannte (6, 5). Solche geistige Unreinheit bezeichnet טָמֵא auch da, wo es Handlungen charakterisiert, die auch „Greuel" heißen. Dazu gehört die Schwächung einer Jungfrau (Gen 34, 5 ꝛc.; Ex 22, 15), der Beischlaf mit einem fremden Eheweibe (Nu 5, 13), mit einem menstruierenden Weibe (Le 18, 19; 20, 18). Dies sind verunreinigende Handlungen (Le 18, 20), aber zugleich auch „Greuel" (V. 29), gerade so, wie der Molochsdienst (V. 22), oder wie andere Übertretungen der Gebote Gottes (Le 19, 7; 20, 23), und die Verschonung des schuldigen Totschlägers verunreinigt oder entweiht das Land (Nu 35, 33f.), wie der Molochskultus (Le 18, 21), während andere entweihende Handlungen wieder schwächer sind, wie wenn ein Nichtpriester vom Priesteranteil ißt (Le 22, 13—15). Allein wenn auch im Sprachgebrauch טָמֵא von greuelhaften Handlungen, also von Unmoralität und Irreligiosität, ausgesagt wird, so kann aus der Art der Unreinheit dieser Handlungen nicht der Charakter aller Unreinheit erschlossen werden. Denn die Vollbringer der soeben angeführten unreinen Handlungen werden nicht, wie die durch den oben (I, 1) beschriebenen Komplex von Erscheinungen verunreinigten Personen, bloß mit verschiedenen Graden der Passivität, des Ausgeschlossenseins aus dem Kreise der vollberechtigten Gemeindeglieder bedroht, sondern zu wirklichen positiven Strafen bis zur Ausrottung verurteilt (Le 18, 29; 20, 18). Übrigens Greuelhaftigkeit oder Ungeweihtheit, profaner Charakter ist auch die Unreinheit der heidnischen Länder (Am 7, 17; daher nimmt Naeman Erdboden von Israels Land mit 2 Kg 5, 17—19, und daher weist טָמֵא Jes 35, 8; 52, 11 auch auf die Heiden als solche); denn „nicht unrein" ist Palästina, weil die Wohnung des Offenbarungsgottes dort steht (Jos 22, 19), und טָמֵא mit שֶׁקֶץ „Greuel" wechselt (Le 5, 10 ꝛc.). Dies führt — c) zur Beachtung der Synonyme und Gegensätze von טָמֵא hinüber. Nun einen bejahenden Ausdruck, der mit טָמֵא gleichbedeutend wäre, giebt es im AT nicht. Auch מְגֹאָל (Ma 1, 7, 11) bezeichnet „verunehrt, verunglimpft, degradiert" durch das Darbringen mangelhafter Exemplare der reinen Tierwelt, nicht durch die Wahl unreiner Tiere; ebenso Esr 2, 62 || Neh 7, 64; 13, 29; Zeph 3, 1; „besudelt" Jes 59, 3; Klag 4, 14 und Jes 63, 3. Ferner צוֹא (Sach 3, 3) heißt „kotig, schmutzig" Mit טָמֵא wechselt in der Bezeichnung der fraglichen Unreinigkeit nur לֹא טָהוֹר: Gen 7, 2. 8; Dt 23, 11; 1 Sa 20, 26; Nu 19, 12 (לֹא טָהוֹר steht übrigens bloß noch Jos 22, 17; 2 Chr 30, 18; Jer 13, 27; Ez 22, 23 und 24, 13). Wegen der Grundbedeutung des טָהוֹר „zum Lichte hervorbrechend, lichtglänzend" scheint nun aus der Gleichung לֹא טָהוֹר = טָמֵא für das letztere die Bedeutung „dunkel, physisch unrein" folgen zu müssen. Aber auch טָהוֹר besitzt neben der wirklichen Bedeutung „physisch rein" (Sach 3, 5) auch die Bedeutung „moralisch rein" (Ps 51, 12; Hi 14, 4 ꝛc.). Daher kann טָמֵא trotz jener Gleichung doch nicht nur „physisch unrein",

sondern auch „psychologisch unrein" heißen. Indem die fragliche Unreinheit ihren geraden Gegensatz in der Reinheit besitzt, hat sie auch an der Heiligkeit einen indirekten Gegensatz (denn die Grundbedeutung von קדש ist „rein sein" auch z. B. nach Paul Haupts Anmerkung zu Nu 5, 17 in den SBOT (1900), und z. B. Bathseba heiligt oder weiht sich von ihrer Unreinigkeit (2 Sa 11, 4). Aber die Momente, die wirklich zur Entscheidung der Frage, ob mit der in Rede stehenden Unreinheit eine physische Eigenschaft gemeint sei, führen, sind — d) die folgenden. Denn α) die fragliche Unreinheit war nicht eine bloß körperliche, weil die gewöhnlichen äußerlichen Quellen der Unreinheit, wie Schmutz oder Staub, nicht in die Sphäre der fraglichen Unreinheiten gerechnet werden. Freilich wurde die Unheiligkeit des israelischen Lagers, wie durch Totenunreinigkeit (Nu 5, 3), so auch durch menschliche Exkremente bewirkt (Dt 23, 13—15) und freilich gehörte zur Heiligkeit des Volkes auch das Waschen der Kleider (Ex 19, 10 2c.) und bildete das Waschen die Grundlage der Weihe bei den Priestern (Le 8, 6) sowie Leviten (Nu 8, 6 f. 21; 9, 6. 10). Trotzdem gehörte Menschenkot und der gewöhnliche Körperschmutz gemäß dem AT nur relativ in den Kreis der oben in I, 1 beschriebenen Unreinigkeiten, nämlich nur in unmittelbarer Nähe des göttlichen Aufenthaltes, in feierlichen Momenten und bei Übernahme des direkten Dienstes der Gottheit, wie in den soeben zitierten Stellen. β) Bei der Wöchnerin wird nach dem Maße der Sekretionen eine absolute Unreinheit und eine Periode des Reinwerdens unterschieden (Le 12, 2. 4, vgl. beim Aussätzigen 14, 9. 20), und beim Schleimflüssigen ist mit dem Aufhören des Flusses selbst eine Reinheit eingetreten (Le 15, 13), wie auch bei der Blutflüssigen (V. 28). Danach erscheint die fragliche Unreinheit als eine physische, weil sie mit der Wandlung des physischen Zustandes, mit dem Gesundwerden des Körpers, aufhört. Dennoch ist jene Unreinheit für den Israeliten doch auch wieder eine religiös-moralische gewesen, weil zur Herstellung der vollständigen Reinigkeit noch eine gottesdienstliche Handlung vollbracht werden muß (Le 12, 6—8; 14, 19 f.; 15, 13. 29). γ) Zu beachten ist allerdings ferner, daß durch den toten Körper unreiner Tiere ein Quell oder eine Zisterne oder ein Saatfeld nicht verunreinigt wird, und zwar hat dies seinen Grund jedenfalls nicht darin, daß bei der Verunreinigung des Backofens 2c. durch eben dasselbe Aas die Menschen mehr Schuld trügen, sondern es war jedenfalls physisch bedingt: die Möglichkeit der Verunreinigung wurde nämlich bei Quell, Zisterne und Saatfeld als faktisch nicht vorhanden gedacht, weil das Quellwasser und die Saat sich stetig erneuerte und die Quantität des Zisternenwassers groß war. Gegen den physischen Charakter der fraglichen Unreinheit spricht aber wieder dies, daß die Seele durch den Genuß der Kriechtiere verunreinigt wird (Le 11, 43). δ) Allerdings ferner der Umstand, daß der tote Körper des Menschen länger, als das Aas eines Tieres, verunreinigt (s. o. I, 1, e), kann darauf zurückgeführt werden, daß der natürliche Ekel bei jenem größer ist, und muß nicht daraus abgeleitet werden, daß der menschliche Tod mit der Sündenschuld in Verbindung gesetzt ist. Aber gegen den physischen Charakter der fraglichen Unreinheit spricht doch wieder dies, daß die unreinen Zustände des Weibes für stärker verunreinigend gelten, als die des Mannes. Man denke an die doppelt lange Zeit der positiven und der negativen Unreinigkeit, die der Geburt eines Knaben resp. eines Mädchens folgte (Le 12), und ferner an die parallelen Zustände des unwillkürlichen Samenergusses beim Manne und des monatlichen Flusses beim Weibe, von denen aber jener nur für 1 Tag, dieser für 7 Tage verunreinigt (Le 15, 18. 24). Denn freilich behaupteten Aristoteles (Hist. animalium 6, 22; 7, 3) und Hippokrates (De natura pueri, cap. 5, 9; Bähr II, 490 nach Grotius zu Le 12), bei der Geburt eines Knaben dauere der Bluterguß 30 und bei der Geburt eines Mädchens 42 Tage. Indes eine solche Differenz läßt sich nicht als eine thatsächliche erweisen. Deshalb leiten diese und ähnliche Anschauungen doch schließlich hier und anderswo (vgl. Ploß, Das Weib 2c., S. 386) darauf hin, daß dem weiblichen Geschlechte irgendwie noch eine Inferiorität anhaftet (vgl. Le 7, 6 f.; 14, 13; Pr 7, 7 f.; Gen 3, 1 ff. 16; Jos., Bellum Jud. II, 8, 2; Mischna Qidduschin 4, 12—14; Delitzsch, Jüd. Handwerkerleben 2c., 40 f.; Christentum und jüd. Presse 1882, 30). ε) Das Waschen oder Abspülen mit Wasser, sowie das Absengen mit Feuer weisen auf einen äußerlichen Charakter der dadurch beseitigten Unreinheit hin. Andererseits ist nicht zu vergessen, daß nach alttestamentlicher Idee auch Tiere und Dinge mit unter der religiös-moralischen Verwerflichkeit von Menschen leiden müssen (Ex 21, 29; Jos 6, 17).

Nach alle dem galten die oben (I, 1) aufgezählten Erscheinungen nicht wegen physischer oder ästhetischer Unsauberkeit, also nicht wegen einer Qualität für „unrein", die sinnlich wahrnehmbar gewesen wäre, die Sinneswerkzeuge unangenehm affiziert hätte.

Sie galten vielmehr wegen einer andern Qualität für unrein, also wegen einer Abnormität von übersinnlicher Art. Diese konnte aber nur in der religiösen Sphäre liegen. Demnach ist der die Unreinheit der oben I, 1 genannten Erscheinungen konstituierende Faktor eine gewisse religiös-ethische Abnormität: die fragliche Unreinheit hat in erster Linie religiös-ethischen Charakter. Aber sie hat nicht ihn allein; denn die fragliche Unreinheit ist nicht einfach Unsittlichkeit, wie jede einfach psychologische Immoralität. Denn solche ist ja zum Teil auch als Unreinheit bezeichnet worden (oben S. 621, 20), wird aber auch Schlechtigkeit oder Sünde genannt. Ferner überträgt sie sich nicht so, wie die jetzt in Rede stehende Unreinheit, und sie wird auch nicht durch die unten (II, 1) aufgezählten Reinigungsmittel, sondern bloß durch Opfer gesühnt. Beachte noch ganz besonders, daß die mit dem Sündopfer des Versöhnungstages in Berührung kommenden Personen nicht als „unrein" bezeichnet werden (Le 16, 24. 26. 28; gegen A. Köhler 1, 419), daß dies aber bei den mit der Totenverunreinigungsasche in Berührung kommenden Personen ausdrücklich dreimal geschieht (s. I, 2, b). Aus diesen Gründen also besitzt die mit „Unreinigkeit" bezeichnete Abnormität nicht bloß religiös-ethischen Charakter. Vielmehr ist eine äußerliche Unreinheit der sekundäre Faktor der Abnormität, die an den „unreinen" Erscheinungen angenommen wurde. Daher haftet diesen nach dem AT eine religiös-ethisch-ästhetische Unreinheit an, wogegen auch die richtig verstandene Stelle Hbr 9, 13f. nicht streitet. Dieser Ausdruck ist zugleich die beste Bezeichnung der hier besprochenen Unreinheit. Denn der gewöhnliche Name „levitische Unreinheit" hat sehr wenig mit der gemeinten Sache zu thun, und die neuerdings aufgebrachte Bezeichnung „kultische Unreinheit" (Stade 1, 482; Frey 179; Baentsch zu Le 12 u. a.) benennt die Sache nach einer bloßen Konsequenz.

3. Alter und Entfaltung dieser Vorstellung in Israel. Darüber geben in erster Linie die sicher datierten Prophetenschriften des AT folgenden Aufschluß. Dabei sind die Stellen, wo unrein = greuelhaft (vgl. o. I, 2, b), also bloß religiös-ethisch unrein ist, als nicht unmittelbar hierhergehörig zwischen eckige Klammern gesetzt. [Amos: Unrein = ungeweiht oder profan ist Nichtpalästina 7, 17]; Hosea: Unreines wird Israel in Assyrien essen 9, 3 (dies ist der Sinn trotz Frey 175, welcher nur dies in der Stelle findet, sie würden dort Speise essen, wovon keine Erstlinge gegeben seien, aber bei Speisen hatte der Ausdruck „unrein" doch seinen spezifischen Sinn); ferner Trauerbrot (לֶחֶם אוֹנִים) besitzt Totenunreinheit V. 4; [wegen Irreligiosität und Immoralität ist Israel unrein 5, 3]; [Micha: Unreinigkeit = Greuelhaftigkeit wirkt Verderben 2, 13; Jesaja: Das Israel der Heilszeit wird seine früheren Götzen für unrein erklären 30, 22]; Jeremia: Die Häuser Jerusalems sollen gleich dem jetzt verunreinigten Ort des Tophet werden 19, 13. Diese Verunreinigung war durch Josia 2 Kg 23, 10, da er in den Städten überhaupt (V. 8) die Höhen unrein gemacht hatte, jedenfalls nicht durch physische Unreinheit zuwege gebracht werden (wie 2 Kg 10, 27), sondern wie beim Altar zu Bethel, dessen Verunreinigung mit ganz ähnlichen Worten beschrieben ist (2 Kg 23, 15ff.), durch Totengebeine [Israel hat durch Götzendienst sich selbst 2, 23 und sein Land verunreinigt 2, 7; 7, 30; 32, 34; Klagel.: Unrein durch Blutthat 4, 14 f.]. Bei Ezechiel finden sich soviel Stellen, daß man sie parallel zu oben I, 1 ordnen kann: Speise, deren Backfeuer anstatt mit Tiermist mit menschlichen Exkrementen genährt wird, ist unrein 4, 12 f.; die Menstruierende mit ihrer Unreinigkeit ist 22, 10 erwähnt und die Unreinigkeit des Landes ist mit ihrer Unreinigkeit verglichen 36, 17; Aas und Zerrissenes sind unrein 4, 14; Jahves Haus wird durch Totengebeine verunreinigt 9, 7; 43, 7; Priester dürfen sich nur an fünf Arten von Toten verunreinigen 44, 25; [das Heiligtum und Jerusalem ist durch die Anwesenheit der Götzenbilder unrein = greuelhaft, entweiht, profaniert 5, 11; 14, 11; 20, 7 18. 30 f. 43; 22, 3 f. 15; 23, 7 13. 30. 38; 36, 17 f.; 43, 7; das alte Jerusalem ist wegen Blutschuld unrein 24, 9. 11; Unreinigkeit und Abfall stehen als synonym nebeneinander 39, 24; das Weib des Nächsten wird durch Ehebruch verunreinigt 18, 6. 11. 15; 23, 11; Gott erklärt die Israeliten wegen ihrer Sünden für unrein 20, 26; Gott will aber Israel wieder reinigen, d. h. entsündigen 36, 25. 29; 37, 23. Endlich ist noch bemerkenswert, daß die Seele durch Unreinigkeit verunreinigt wird 4, 17]. Ezechiel klagt auch, daß die Priester den Unterschied von Rein und Unrein bisher vernachlässigt haben 22, 26 und stellt die Einprägung dieses Unterschiedes als Aufgabe der Priester hin 44, 23. Deuterojesaja: Kein Unbeschnittener und Unreiner soll ferner durch Jerusalem kommen Jes 52, 11; „Unreines berührt nicht!" V. 11; kein Unreiner soll zur messianischen Zeit im Lande sein Jes 35, 8. Haggai: Tote verunreinigen gemäß Priesterausspruch 2, 13. — Ohne litterarhistorische Gegner zu bekommen, können wir aber auch

aus den nichtprophetischen Schriften folgende Aussprüche als vorexilisch bezeichnen. Im Bundesbuch kommt nur dies vor, daß ein von einem anderen Rind getötetes Rind halbiert werden soll Ex 21, 35 f., daß aber Fleisch, das auf dem Felde zerrissen gefunden wird, nicht gegessen, sondern dem Hunde vorgeworfen werden soll 22, 30. Das Deuteronomium bietet folgende Bestimmungen: Wie der Genuß von Blut als greuelhaft zu vermeiden ist (12, 16. 23), so das Essen von unreinen Tieren 14, 36—20; die Lehren der Priester über den Aussatz sind zu befolgen 24, 8 f.; wem in der Nacht etwas, d. h. unwillkürliche Samenergießung, widerfährt, ist für einen Tag unrein 23, 10 f.; Aas soll der Israelit nicht essen 14, 21; die Toten sind verunreinigend 26, 14; ein Gehenkter verunreinigt das Land, wenn er über Sonnenuntergang hinaus hängen bleibt 21, 23, und nicht minder ist der religiös-ästhetische Unreine gemeint, wenn es heißt, daß der Unreine wie der Reine vom Segen des Landes essen soll, sich also der Nahrung nicht zu enthalten braucht 12, 15. 22; 15, 22, aber der von Trauerklage und überhaupt der von Unreinigkeit Ergriffene darf nicht vom Gottgeweihten (dem Zehnten) essen 26, 14. [Unrein = greuelhaft ist eine von ihrem ersten Ehemann entlassene Frau, nachdem sie wieder geheiratet hatte und abermals entlassen, oder Witwe geworden war, für den ersten Ehemann geworden 24, 4, vgl. darüber Qimchi im Wurzelbuch s. v. טמא]. Übrigens das kriegsgefangene Weib (21, 10—14) ist nicht als heidnisch unrein gedacht (Steuernagel z. St.), denn vgl. die Heirat von Moabiterinnen, wie Ruth, und die Einkehr von Elia bei der Witwe in Zarpath 1 Kg 17, 9 2c. Das Abschneiden der Nägel ist auch nicht Symbol der Trauer (Bertholet z. St.), sondern bei arabischen Witwen Zeichen des Endes ihrer Witwenschaft (Wellhausen, Reste 2c. 156) und so in Dt 21, 12 Symbol des Aufhörens der Verlassenheit (Driver z. St.). Die darauffolgende Trauer aber hat einen psychologischen Grund. — Demnach haben wir vorexilische Ideen vor uns, wenn schon die Mutter eines Nasiräers nichts Unreines essen soll Ri 13, 4. 7. 14 (wie der Nasiräer selbst durch Totenberührung sein Haupt, welches durch das geschorene Haar Zeichen seiner Weihe ist, verunreinigt Nu 6, 9); [ebenso wenn der Genuß von Blut perhorresziert wird 1 Sa 14, 32 f.], oder wenn Davids Abwesenheit beim Neumondsfest mit irgend einer Unreinigkeit (nach dem Ausdruck ist zunächst an unwillkürliche Samenergießung zu denken) erklärt wird 1 Sa 20, 26 (wie die Teilnehmer einer Dankopfermahlzeit rein sein müssen Le 7, 20 f.; Nu 18, 13); ebenso wenn die Götzendienststätten religiös-ästhetisch unrein gemacht wurden 2 Kg 23, 8. 10. 13. 16, [oder wenn der Syrer Naeman sein eigenes Land nicht für geeignet zu einem Jahvealtar hält 2 Kg 5, 17 ff. Vorexilisch könnte es wenigstens sein, wenn es in Ps 79, 1 heißt, daß Heiden durch Götzendienst das Heiligtum Gottes verunreinigt, d. h. profaniert haben, und daß Hurerei, d. h. jedenfalls Götzendienst und Immoralität, verunreinigt 106, 39].

Demnach tauchen schon in den unbestritten ältesten Litteraturdenkmälern Israels im wesentlichen die Anschauungen auf, die in den eigentlichen Unreinigkeitsgesetzen (Le 11—15 und Nu 19) ausgeprägt sind, und es ergiebt sich auch hieraus, daß deren Formulierungen zum Teil auf altem Material beruhen. Aber ebenso unfraglich ist auch eine allmähliche Detaillierung des alten Vorstellungskomplexes eingetreten, wie der oben eröffnete Überblick über die aufeinanderfolgenden Propheten und Gesetzsammlungen zeigt (vgl. über das Dt noch Giesebrecht, Grundzüge 2c. 1904, 112 und über das stärkere Hervortreten der Unreinigkeitsvorstellung bei Ezechiel siehe meinen Offenbarungsbegriff des ATs 1, 148 f.). Was aber die vorisraelitische Periode anlangt, so ist in der jehovistischen Pentateuchschicht der Unterschied der reinen und unreinen Tiere auch schon für die noachitische Zeit vorausgesetzt (Gen 7, 2 f. 8; 8, 20). Aber die esoterisch-priesterliche Pentateuchschicht erwähnt diesen Unterschied für diese Zeit nicht (6, 19 f.; 7, 14—16), ja, sie führt ausdrücklich unter den noachischen Gesetzen den Satz „Alles sich bewegende Getier, was lebendig ist, soll euch zur Speise dienen" (9, 3) an und setzt außer diesem Verbot des Genusses von Aas nur das Verbot des Blutgenusses als vorisraelitisch voraus (V. 4), nimmt also eine Entwickelung bis zur Gesetzgebung über die reinen und unreinen Tiere (Le 11) an. Damit wird diese Pentateuchschicht insoweit Recht haben, als Israel einen besonderen Komplex von reinen und unreinen Tieren besaß und darin mit seinen Verwandten und Nachbarn nicht zusammenstimmte. Dies wird sich im folgenden zeigen.

I. Analogien außerhalb Israels. a) Bei den Ariern zählen zunächst die Indier nach dem Gesetz des Manu (5, 135. 141) zu den zwölf Unreinheiten des menschlichen Körpers auch Schweiß, Blut, Thränen, Urin. Ihre Unreinigkeiten haben nicht religiös-ästhetischen, sondern bloß ästhetischen Charakter. Die Griechen und Römer haben ja allerdings nach Berührung eines Toten Lustrationen vorgenommen (Verg., Aen. 6, 229;

Idem ter socios pura circumtulit unda), aber auch Haare, Wolle, Nägel zu dem sich vom Körper absondernden Unreinen gerechnet und so im wesentlichen über die ästhetische Tadellosigkeit des Menschen gedacht, bis es hieß *Ἁγνὸν χρὴ νηοῖς θυώδεος ἐντὸς ἰόντα Ἔμμεναι, ἁγνείη δ' ἐστὶ φρονεῖν ὅσια* (bei Porphyrius, De abstinentia 2, 19; Sommer 338). Was die Perser anlangt, so hat Sommer 196—198 und 271—278 nachgewiesen, daß die Reinigkeitsvorstellungen der Anhänger Zarathustras und die des ATs nach Ausgangspunkt und Umfang verschieden sind. Dasselbe ergiebt sich aus Spiegel, Eran. Altertumskunde II (1873), 144 f.; Justi, Gesch. des alten Persiens (in Onckens Allg. Gesch.), 144 f.; Tiele, Kompendium der Religionsgesch. § 107 Deshalb hat sogar Hitzig, der in seinen „Vorlesungen über Bibl. Theol. des ATs dem persischen Religionssystem einen mannigfaltigen Einfluß auf die alttestam. Religion zuschrieb (S. 38. 110. 140. 230, vgl. darüber meinen Offenbarungsbegr. des ATs I, 91. 149 ff.), doch die Reinigkeitsvorstellungen des ATs nicht aus dieser Quelle abgeleitet (98 f.). — b) Bei den Babyloniern sind bis jetzt, obgleich KAT³ (1903) über „Rein und unrein" nichts bemerkt, folgende hierhergehörige Anschauungen nachgewiesen: Auch da „gilt für die Speisen das Gesetz von rein und unrein". Schon Hommel, Die sem. Völker und Sprachen zitierte den Vers „Aus einer reinen Kupferschale iß reine Speise" (S. 414), und A. Jeremias, Das AT im Lichte des AO (1904) bemerkt S. 270: V R 48 f. verbietet Fisch für den 9. Ijjâr, Schweinefleisch für den 30. Ab, Schweinefleisch und Rindfleisch für den 27 Tischri, Datteln für den 10. Marcheschwan, Berührung eines Weibes für den 25. Ijjâr, 29. Kislew und 6. Tebeth. „Berührung von Toten und geschlechtlich Unreinen verunreinigt bei den Babyloniern, wie in Israel" (ebd.). Reinigung nach dem Beischlafe war bei den Babyloniern Sitte nach Herodot 1, 198. — c) Bei denjenigen Ssâbiern, die in der Hauptsache das babylon.-syrische Heidentum festgehalten hatten und ein Hauptheiligtum zu Harran besaßen (Chwolsohn, Die Ssâbier &c. I, 146 ff.) ist der Genuß des Kamels und der Tiere, die in beiden Kinnladen Schneidezähne haben, wie des Schweines (nur jährlich einmal opferten sie ein Schwein und aßen Schweinefleisch), des Hundes und des Esels, verboten. Vom Geflügel genießen sie keine Tauben und keine solchen Vögel, die Krallen haben, von den Pflanzen keine Bohnen und keinen Knoblauch, auch zum Teil nicht Phaseolen, Blumenkohl und Linsen (opfern überdies am meisten Hähne, auch Menschen (Chwolſ. II, 8. 142 ff.), haben entweder nur, oder fast nur Holokausta (S. 8. 89—93) und üben die Beschneidung nicht aus). Sie halten sich auch von jedem fern, der die Krankheit des weißen Aussatzes, oder die Elephantiasis, oder auch sonst eine ansteckende Krankheit hat. Nach einer Samenbefleckung und nach der Berührung einer Menstruierenden waschen sie sich und wechseln die Kleider (Maimonides, More nebokhim 3, 17; Munk, Le guide des égarés III, 389 s.), Genuß solcher Tiere, die nicht gehörig abgestochen sind, d. h. denen nicht Halsader und Kehle durchschnitten ist, ist verboten. Waschung ist auch nach Berührung eines Toten notwendig. Kein Gebet ist bei ihnen zulässig, außer im Zustande der Reinheit (Chwolſ. II, 6. 9 f. 70 f. 98—115. 445. 718). Bei den Ssâbiern (Täufern) in der Nähe von Bagdad, die selbst sich Mandäer nennen, giebt es verbotenes Fleisch; wird die Wöchnerin einen ganzen Monat lang durchaus isoliert, bekommt ihr Essen für sich &c., weil sie während dieser Zeit als den Angriffen der Dämonen ausgesetzt gilt; werden aber ansteckende Krankheiten nicht gefürchtet (wenigstens aus Pietät gegen einen Todkranken nicht); muß nach unbeabsichtigter nächtlicher Samenergießung nicht bloß der Mann, sondern auch die das Bett mit ihm teilende Ehefrau eine Waschung vornehmen; ist die Menstruierende unrein; macht der Dienst bei Begräbnismahlzeiten Bäder erforderlich; sind endlich die Fremden unrein (Siouffi, La religion des Soubbas, p. 75. 77 83 s. 121. 124 s. und ZdmG 1897, 597 ff.). — d) Über die Syrer berichtet Lukian, De dea Syria, Kap. 54: „Schweine sind ihnen ein Greuel; sie opfern sie nicht, noch essen sie welche. Einige aber glauben, dies geschehe, nicht weil sie ein Greuel, sondern weil sie heilig seien"; Kap. 14: „Sie essen keine Fische, weil die Derketo die Gestalt eines Fisches hat, und sie essen keine Tauben, weil Semiramis zuletzt in eine Taube verwandelt worden sein soll", ja (Kap. 55) „Wer zufällig eine Taube angerührt hat, ist selbigen Tag unrein". Nach dem Begraben eines Toten müssen sie sieben Tage warten, bis sie den Tempel wieder betreten dürfen. Wenn sie früher hineingingen, wäre es ihnen eine Sünde (Kap. 52). Wer einen Toten gesehen hat, kommt an diesem Tage nicht in das Heiligtum. Am folgenden Tage reinigt er sich und tritt ein (Kap. 53). — e) Aus der Wahl der Opfertiere, von denen der phönizisch-kanaanitische Opfertarif von Marseille (wieder abgedruckt und übersetzt bei Lagrange, Études etc. 395 ss.) Stier, Kalb, Widder, Lamm, Ziegenbock, Ziege, Hirsch, Hirschkalb und Vögel, zahme sowohl als wilde, aufzählt (Schröder, Die phönic.

Spr., 242), läßt sich wenigstens in Bezug auf die Vögel eine bestimmte Differenz der Kanaaniter und der Hebräer in der Unterscheidung der reinen und unreinen Tiere erschließen. Außerdem opferten Kanaaniter auch Menschen, Hunde, Schweine, obgleich nur bei außergewöhnlichen Gelegenheiten als „mystische Tieropfer" (Smith, Rel. d. Semiten, 220 f.). — f) In den minäisch-sabäischen Inschriften, von denen eine auch zu el-Oela im nordwestlicheren Arabien gefunden worden ist und die man neuerdings auch mit den Midianitern am Sinai zusammenbringt, hat man dies gefunden: „Charam gelobt sich dem Dhusamwaj, weil er einem Weibe, während es verboten war, nahte und eine Menstruierende liebkoste, und weil er einem Leichnam (nps wie נפש!) nahte, und weil er heimging, ohne rein zu sein, und zurückkehrte in seinen Kleidern, ohne rein zu sein, und weil er menstruierende Weiber berührte, ohne sich zu waschen, und weil er seine Kleider mit Samen bespritzte" Auf einer anderen Tafel beklagt ein Weib, daß „ihr ein Mann am 3. Tage des chagg, während sie menstruierend war, genaht ist" Man vergleicht Le 15, 16 f. 19. 24; Nu 19, 11 f. (Nielsen 206—208). Übrigens die Gewohnheit, nach dem Beischlaf sich zu reinigen, hatte von Arabern schon Herodot 1, 198 berichtet, und zwar hat er wirkliche Araber gemeint (Krehl, Rel. der vorislam. Ar., 30—34). — g) Die Ägypter endlich scheuten sich vor dem Genusse der Tauben, schrieben Unreinheit auch Pflanzen, wie den Hülsenfrüchten, den Zwiebeln, sowie dem Meere zu, nahmen Reinigungen auch außer nach nächtlicher Pollution und Beischlaf vor und haben Grab und Tod nicht für unrein angesehen (Sommer, 278—299; A. Wiedemann, Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Ägypter 1900, 25). — Danach ist es freilich zweifellos, daß in den Unreinigkeitsvorstellungen der Hebräer ein guter Teil von altererbten Materialien steckte. Aber ebenso sicher ergiebt sich aus der Vergleichung dieser Analogien, daß das alttestamentliche Israel in Bezug auf den Gesamtkomplex der von ihm für unrein gehaltenen Erscheinungen eine Besonderheit besaß.

5. Der Ursprung der alttestamentlichen Unreinigkeitsvorstellung. Es fragt sich also noch, was die Quelle der Anschauungen war, daß den in I, 1 aufgezählten Dingen religiös-ästhetische Unreinheit zukomme. Denn die Meinung des ATs ist, daß den genannten Dingen solche Unreinigkeit faktisch anhaftete, nicht aber, daß die genannten Erscheinungen nur Abbilder der ihren Trägern einwohnenden bloß psychologischen Irreligiosität und Immoralität sein sollten. Die allegorische Auffassung der fraglichen Unreinigkeiten, wonach diese nur Symbole hätten sein sollen, wurde vielfach vertreten: Aristeasbrief (jetzt bei Kautzsch, Apokr. u. Pseudepigr.), Z. 144—154; Barnab., Kap. 10; Philo, De agricultura Noae 25—31; Klemens Alex., Paedag. III etc.; Theodoret, Quaest. 15 in Lev.; Meyer, Blätter für höh. Wahrheit X, 63; Hengstenberg, Christol. II, 584 f.; Kurtz, Opferkultus, 7 f. Diese symbolische Auffassung der erwähnten Unreinigkeiten ist im AT nicht nur nicht angedeutet, sondern läßt sich auch gar nicht durchführen. Denn man kann nicht angeben, weshalb gerade der genannte Umkreis von Körperzuständen zu Bildern seelischer Erscheinungen gemacht worden wäre. Vgl. dagegen auch noch Bähr II, 481 f. und Keil § 98, Anm. 6. Zu Gunsten dieser symbolischen Deutung kann auch nicht mit Saalschütz, Arch. der Hebr. I, 42 daran erinnert werden, daß Reinheit der Hände (Gen 20, 5; Jes 1, 16) und Waschen der Hände (Dt 21, 6) Bilder der Schuldlosigkeit sind. Dies ist ein natürlicher Sprachgebrauch.

Diese Anschauung wurde a) von manchen ganz äußerlich aus dem Zwecke abgeleitet, daß die Wohnung der Gottheit vor dem Eintritt unanständiger Personen geschützt werde (so Maimonides, More nebokhîm 3, 47; Heß, Gesch. Mosis IV, 386 ff.), oder daß Israel durch die Reinigkeitsgesetze als ein von anderen Völkern abgesondertes und gottgeweihtes dargestellt und bewahrt werden solle. Diese Meinung findet man bei Tacitus, Hist. 5, 4, auch bei Rabbinen, vgl. den von Hamburger I, 874 zitierten Ausspruch aus Derech ereṣ zuṭa, Abschn. 3: תחלת טומאה פתח לעבודה זרה, d. h. der Anfang der Unreinigkeit ist die Türe zum Götzendienst; ferner bei Spencer I, cap. 8, 2, 2; auch noch bei v. Cölln, Bibl, Theol. I, 283; Hitzig 98 f.; Ritschl, Rechtf. II², 91. Mit solchen Behauptungen wird die Frage nur weiter hinausgeschoben. Denn es würde sich weiter fragen, weshalb die Gotteswohnung vor Personen, die mit den in Rede stehenden Erscheinungen behaftet waren, geschützt werden solle ꝛc. — b) Oder beruhte die Anschauung über jene Dinge und Zustände auf Furcht vor Ansteckung (Michaelis IV, § 207 ff.; Saalschütz I, 217 253; Winer II, 319), oder Ekel (Winer a. a. O.), natürlichem Widerwillen (Knobel zu Le 11—15), instinktivem Abscheu (Ewald 192; Baudissin 100: „Abscheu und Ekel erregend")? Die natürliche Erfahrung der „contagion" sieht auch noch Lagrange 151 als möglichen Ausgangspunkt dieser Anschauung an, und Baudissin, ZdmG

1903, 826 „stimmt ihm im wesentlichen zu“ Aber bei diesen Annahmen bleibt unerklärt, weshalb nicht andere sehr ansteckende Krankheiten (wie die Pest!) und sehr ekelhafte Dinge (wie die Exkremente!) in den Kreis der fraglichen Erscheinungen aufgenommen worden sind. Folglich können diese physiologischen Motive nicht die grundlegenden gewesen sein. — c) Auf einen Zusammenhang der in Rede stehenden Erscheinungen mit der Sünde hat Riehm (Alttestamentl. Theol. 125: „Die Sünde ist die Unreinheit“ 2c.) und hauptsächlich Schlottmann § 58 hingedeutet. Aber auf die Sünde ist der Begriff der Unreinigkeit erst später (s. bei Ez oben in I, 3) übertragen worden. Jedenfalls ist dieser Gesichtspunkt viel zu allgemein, um diese spezielle Erscheinung erklären zu können, und richtig bemerkt auch Giesebrecht (Grundzüge 2c. 1904, 111): „Die Begriffe Reinheit und Unreinheit haben nicht unmittelbar mit dem Sittlichen etwas zu thun“ — d) Verwandt ist die Meinung, daß für die alttestamentliche Religion „die beiden Faktoren des endlichen Seins, Geburt und Tod, Erzeugung und Verwesung, Entstehen und Vergehen unter den ethischen Gesichtspunkt, nämlich in den Gegensatz zum absolut Heiligen und damit in die Sphäre des Sündlichen und Unreinen gefallen seien“ So urteilte Bähr II, 462, so im wesentlichen auch Kurtz, Opferkultus 367, Oehler § 123 f.; H. Schultz[4] 465 f., und auch Grüneisen 110 bemerkt: „Vielleicht kommt der alte Bähr der Wahrheit am nächsten. Geburt und Tod und was damit zusammenhängt widersetzen sich am entschiedensten den Erklärungsversuchen des Naturmenschen. Darum glaubt er es hier mit Wesen zu thun zu haben, die außerhalb seiner Sphäre liegen, und das führt zum Tabu“ Aber Geburt und Tod sind nicht schon deshalb ideell verwandt, weil sie den Anfang und das Ende des Lebensprozesses ausmachen, und wenn die Geburt als Gegenpol des Todes verunreinigend gewesen wäre, so hätten die Neugeborenen gereinigt werden müssen. Daß davon aber in den alttestamentlichen Reinigkeitsgesetzen nicht die Rede ist, hat richtig auch Maimonides, Mor. neb. 3, 37 gegenüber späterem abergläubischem Gebaren der Hebammen betont. — e) Der Hauptgesichtspunkt für die alttestamentliche Unreinigkeitsanschauung war die Todesbeziehung der betreffenden Phänomene. Dieses hauptsächlich von Sommer 243 f., Keil § 57, A. Köhler, 1, 409 ff., Dillmann zu Le 11—15 gefällte Urteil behält seine Wahrheit. Denn der Gegensatz zwischen dem heilig-lebendigen Gotte und dem durch die in der Sünde wurzelnde Krankheit herbeigeführten Tode ist im AT ein tiefgreifender (Gen 2, 17; 3, 19 2c.), und bei bewußtlosen, unfreien Dingen ist sogar schon die Verwesung als Gegensatz von Gott gedacht: Gesäuertes (Ex 23, 18; 34, 25) und deshalb auch der leicht in Gärung übergehende Honig (Le 2, 11) dürfen nicht zum Opfer Jahves hinzugebracht werden, während bei den Babylonier-Assyrern Honig zum Opfermaterial gehörte (mein Bibel und Babel, 10. Aufl., 63, Anm.). Im einzelnen ist dies zu bemerken. Weil der Abscheu vor dem Genuß von Blut, diesem Sitz der Seele (Gen 9, 5; Le 17, 11 2c.) ein alteingewurzelter war (1 Sa 14, 32 f. 2c. oben I, 3 gegen Ende), so mußten auch die Tiere als nicht eßbar erscheinen, die andere Wesen in ihrem Blute, d. h. samt ihrer Seele, verschlingen, und nun ist es doch in der That auffallend, daß schon bei den größeren Landtieren kein solches zu den reinen gehört, das sich vom Fleisch und Blut anderer Tiere nährt, und daß zu den unreinen Vögeln zunächst Raubvögel und Aasfresser gehören. Sodann die Blutabflüsse der Wöchnerin scheinen als Blutverluste überhaupt und speziell als aus der Gebärmutter hervorgehende für lebenzerstörende angesehen worden zu sein. Weiterhin der Aussatz wurde als der Schlag ϰ. ἐ. (Dt 24, 8) und der Aussätzige als dem Toten vergleichbar angesehen (Nu 12, 12: כַּמֵּת). Ferner die Ausflüsse (Le 15) sind als Vernichtung von Lebenskeimen betrachtet worden, weil in den Kreis der Unreinigkeiten gerade nur solche Sekretionen gehören, die aus den Geschlechtsteilen kommen. Dies ist weder von Winer II, 319 noch von Kamphausen bei Riehm 1278 beachtet worden. Endlich das Aas sowie der Leichnam hängen unmittelbar mit dem Tode zusammen. Daß bei der Abgrenzung des Gebiets der Unreinigkeiten instinktiver Abscheu und Ekel als Nebenmotive wirksam waren, liegt ja darin, daß die in Rede stehende Unreinheit einen religiös-ethisch-ästhetischen Charakter besaß. Dies darf auch sogar betreffs der unreinen Tiere nicht außer acht gelassen werden. Ein widerlicher Geruch (man denke zunächst an das Kamel), ein Wühlen im Schmutze, ein schleimartiges Aussehen mögen bei der Aussonderung mancher unreinen Tiere mitgewirkt haben. Das liegt eben in dem Ausdruck שֶׁקֶץ, der in Le 11, 10—42 achtmal begegnet (sonst nur noch 7, 21; Jes 66, 17 Ez 8, 10 vorkommt), und auch in 4 Mak 5, 25 f. ist gesagt, das Gesetz habe das dem Menschen Widerstrebende als Fleischnahrung verboten (ἐναντιωθησόμενα σαρκοφαγεῖν). Gerade von den unreinen Tieren aus sind aber mehrere Gelehrte neuerdings zu der Ansicht gelangt, daß eine andere Ableitung der alttestamentlichen Unreinigkeitsvorstellungen entweder

hinzugefügt werden oder ausschließlich gewählt werden müsse. Z. B. betreffs der Maus weist Bertholet (zu Le 11) darauf hin, daß sie jetzt im nördlichen Syrien u. s. w. gegessen wird. Aber deshalb braucht sie nicht auch den Hebräern in irgend einer Periode als appetitlich erschienen zu sein. Wenn sie nun aber in einem von Jes 66, 17 getadelten Kult als Opfertier erscheint und ebensolche Tiere von Ezechiel als greuelhaft (שֶׁקֶץ) bezeichnet werden (8, 10), so bleibt es immer noch unsicher, ob die Maus aus instinktivem Abscheu, oder wegen eines vorausgesetzten dämonischen Charakters für unrein angesehen wurde, der auch nach Bertholet erst wieder eine Konsequenz von dem „Abscheu Erregenden“ dieses Tieres gewesen sein dürfte. Diese Frage bleibt aber z. B. betreffs des Schweins, von dem ja Lukian (De dea Syria § 54) sagt, daß manche es für einen Greuel und manche für heilig angesehen haben. Die religionsgeschichtliche, dämonistische und totemistische Ableitung der alttestamentlichen Vorstellungen von den unreinen Tieren, die von Stade 1, 182, Benzinger u. a., auch Frey 183 und Matthes 315 gebilligt wird, kommt doch auch zum guten Teil auf eine Verschiebung der Frage hinaus. Gegen den Totemismus als ursprüngliche Religion der Hebräer scheint mir Zapletal triftige Beweise entfaltet zu haben, und gegen die totemistische Ableitung erklärt sich auch Matthes 316 mit guten Gründen. Bei den andern Unreinigkeiten ist mir die dämonistische Ableitung noch unsicherer. Denn wenn von den Ägyptern der Satz „Krankheiten verdanken ihre Entstehung stets Dämonen“ gilt (A. Wiedemann, Die Toten und ihre Reiche &c. 1900, S. 7), so hat das einen Sinn. Wie konnte aber ein bloßer Teil der Krankheiten mit Rücksicht auf Dämonen für verunreinigend (für ein Tabu) angesehen werden? Jedenfalls wurde gerade der Mutterschoß (Le 12) nach hebr. Vorstellung von Jahve geöffnet oder verschlossen (Gen 29, 31; 30, 22; 1 Sa 1, 5 f.), und ob in diesen Stellen „Jahve an Stelle eines älteren Gegenstandes der Verehrung getreten ist“ (Stade 1, 484, Anm.), das bleibt doch mindestens fraglich.

II, 1. Welche Reinigungen wurden zur Beseitigung der aufgezählten Unreinigkeiten angewendet? — a) Bei den unreinen Tieren kam keine Reinigung in Betracht. — b) Die Wöchnerin wird durch das Waschen, das durch die Vergleichung ihrer 7, resp. 14 ersten Tage mit der Menstruation gefordert ist, von ihrer positiven Unreinigkeit (d. h. von der Eigenschaft, daß sie auf Dinge und Personen eine verunreinigende Wirkung ausübt) befreit, aber ihre negative Unreinigkeit (d. h. ihr Ausschluß von der Berührung des Heiligtums und alles seines Zubehörs) wird erst durch Darbringung eines jährigen Lammes als Brandopfers und einer jungen Taube oder einer Turteltaube als Sündopfers aufgehoben (Le 12, 6 f.). Die arme Wöchnerin kann auch je eine Turteltaube oder je eine junge Taube als Brand- und Sündopfer geben (V. 8). — c) Wer nur unechte Spuren des Aussatzes an sich gezeigt hat, soll nur seine Kleider waschen (Le 13, 6. 34). Aussätzige Kleidungsstücke sind durch Feuer zu vernichten (V. 52. 55. 57), aber Kleiderstoffe, die bloß unechte Merkmale des Aussatzes gezeigt hatten, sind nur zu waschen (V. 54. 58). Bei der Reinigung des wirklichen Aussätzigen selbst sind zwei lebendige Vögel zu nehmen. Davon ist der eine an lebendigem Wasser zu schlachten, der andere samt Cedernholz, in Karmesin gefärbter Wolle und Ysop in des geschlachteten Vogels Blut an lebendigem Wasser zu tauchen und mit dem Ganzen der frühere Aussätzige siebenmal zu bespritzen. Der noch lebende Vogel ist auf freiem Felde fortzulassen (Le 14, 1—7). Der vom Aussatz Gereinigte soll dann seine Kleider waschen, alle seine Haare abscheren, sich im Wasser baden und dies Dreifache nach sieben Tagen wiederholen (V. 8 f.). Mit dem Blute eines als Schuldopfer geschlachteten Lammes soll dann der Knörpel des rechten Ohres, der Daumen der rechten Hand und die große Zehe des rechten Fußes betupft werden. Ebendies soll mit Öl gemacht werden, wovon ein Teil zu siebenmaliger Sprengung nach dem Heiligtum hin verwendet worden ist (V. 10—18). Darauf soll mit dem als Sündopfer dargebrachten anderen Lamme die Unreinigkeit des früheren Aussätzigen gesühnt, und mit einem Brandopfer (einem jährigen Schafe) samt Speisopfer die Sühnung vollendet werden (V. 19 f.). Beim Armen soll an Stelle des 2. Lammes und des Schafes je eine Turteltaube oder eine junge Taube treten dürfen (V. 21—32). Ein sog. aussätziges Haus (s. o. I, 1, c) soll abgebrochen werden (V. 45), und wer darin gelegen oder gegessen hat, soll seine Kleider waschen (V. 47). Bei dem wieder für rein erklärten Hause ist dann zur Entsündigung die hier weiter oben beschriebene Ceremonie zu vollziehen (V. 48—53). — d) Der vom Schleimfluß wieder gesund gewordene Mann wäscht seine Kleider mit lebendigem Wasser und läßt durch den Priester von zwei Turteltauben oder zwei jungen Tauben die eine als Sünd- und die andere als Brandopfer darbringen (Le 15, 13—15). Die von einem solchen Kranken direkt oder indirekt verun-

reinigten Personen brauchen nur ihre Kleider und ihren Körper zu waschen (V. 5—11). Unter den von ihm verunreinigten Geräten werden die irdenen zerbrochen, die hölzernen mit Wasser abgespült (V. 12). Ferner die durch unwillkürlichen Samenerguß bewirkte Unreinigkeit soll bei den Menschen durch Waschung des Leibes, bei den davon betroffenen Kleidern oder Lederstücken ebenfalls durch Waschen beseitigt werden (Le 15, 16—18). Für das menstruierende Weib sind auffallenderweise direkt keine Reinigungen vorgeschrieben, sondern nur gesagt, daß die von der Menstruierenden indirekt verunreinigten Personen ihre Kleider und Körper waschen sollen (Le 15, 21 f.). Indes der außergewöhnliche Blutfluß eines Weibes (I, 1, d, β) wird als eine vom regelmäßigen Blutfluß zwar temporell verschiedene, im Grade der verunreinigenden Wirkung aber mit ihm gleiche Erscheinung angesehen (V. 25 f.). Daher ist als Meinung des Gesetzgebers anzunehmen, daß für das menstruierende Weib dieselben Reinigungen gelten sollen, die für ein am unregelmäßigen Blutfluß leidendes Weib vorgeschrieben sind. Diese bestehen darin, daß das blutflüssige Weib sieben Tage nach Stillstand ihres Blutflusses durch Priester von zwei Turteltauben oder zwei jungen Tauben die eine als Sünd- und die andere als Brandopfer darbringen lassen soll (V. 29 f.). — e) Wer ein Aas von unreinen Tieren trägt, soll seine Kleider waschen (Le 11, 15. 28). Hölzerne Gefäße, Kleider, Säcke oder Geräte, auf die ein Aas fällt, sind bis zum Abend in Wasser zu thun (V. 32), irdene Gefäße, Öfen und Kessel aber zu zerbrechen (V. 33. 35). Wer ferner ein Aas von reinen Tieren trägt, soll seine Kleider waschen (V. 40). Sehr kompliziert ist sodann das Verfahren bei Totenverunreinigung: Eine rote, fehlerlose, noch uneingespannte Kuh ist vor dem Priester zu schlachten, und etwas von ihrem Blut siebenmal in der Richtung auf das Heiligtum zu sprengen. Dann soll die Kuh in ihrem ganzen Bestand (Fell, Fleisch, Blut und Mist) verbrannt und dabei vom Priester Cedernholz, Ysop sowie in Karmesin gefärbte Wolle auf die brennende Kuh geworfen werden (Nu 19, 1—6). Die davon gewonnene und an einem reinen Orte aufbewahrte Asche soll, in lebendiges, d. h. fließendes Wasser geschüttet (V. 17), Wasser des Abscheues, d. h. das zur Beseitigung von Unreinigkeit bestimmte Wasser sein (V. 9). מֵי נִדָּה ist so gemäß dem Sprachgebrauche des ATs zu fassen, denn נִדָּה heißt überall „das Abscheuliche, die Unreinigkeit" (ebenso Buchanan Gray und Holzinger 1903 z. St.). Ebenfalls von נדד, aber in näherem Anschluß an dessen Grundbedeutung „bewegen, sich bewegen" wird nidda abgeleitet, wenn Ibn Esra es durch רִחוּק (= richchûq) ersetzt und Qimchi im Wurzelbuch sagt: Und es wurde mê nidda genannt, weil das Wasser für das Bedürfnis der Entfernung (רִיחוּק) nötig war. Aber vielleicht aus Scheu vor dem schwierigen privativen Objektsgenetiv wurde dieses nidda von נְדָא oder נְדֵי (Aphel: אַדִּי), dem aram. Äquivalent des hebr. נזה (Hi. הִזָּה) „sprengen, spritzen" abgeleitet, wenn schon das Targ. Onq. sagt: מֵי אַדָּיוּתָא (= aqua sparsionis), LXX: *ὕδωρ ῥαντισμοῦ* Vulg.: aqua aspersionis, Raschi: מֵי הזיה, Luther: Sprengwasser. Mit solchem Wasser, und zwar mittelst eines Ysopbüschels, sind die Personen, die sich direkt oder indirekt an Toten verunreinigt haben, die Behausung des Toten und ihre Geräte am 3. und 7. Tage nach der Verunreinigung zu besprengen, und die besprengte Person hat am 7. Tage noch die Kleider zu waschen (V. 12 f. 17—19). Das Letzterwähnte hat auch der zu thun, der die oben erwähnte Asche bereitet, aufbewahrt und später verwendet (V. 7 f. 10. 21). Der fungierende Priester und der, der die rote Kuh verbrannt hat, sollen überdies auch sich selbst im Wasser baden (V. 7 f.). Übrigens ein Nasiräer, der sich ohne Absicht, durch Schuld der Umstände an Toten verunreinigt hat, soll am 8. Tage nach seiner Verunreinigung von zwei Turteltauben oder zwei jungen Tauben die eine als Sünd- und die andere als Brandopfer und dann noch bei der notwendigen Erneuerung seines alten Gelübdes ein jähriges Lamm als Schuldopfer durch den Priester darbringen lassen (Nu 6, 9—12). — f) Endlich von heidnischer Beute ist alles nicht leicht Verbrennende im Feuer abzusengen und durch das erwähnte Reinigungswasser zu entsündigen, alles leicht Verbrennende aber durch Wasser zu ziehen, und eine Person, die ein heidnisches Beutestück berührt, soll am 7. Tage ihre Kleider waschen (Nu 31, 23 f.).

Also von der relativen Ähnlichkeit eines Unreinigkeitszustandes mit dem Tode hängt die Kompliziertheit der für jede Unreinigkeit geforderten Reinigungen ab. Dies wurde von Maimonides, More neb. 3, 47 verkannt. Weshalb aber sind nur bei manchen Unreinigkeiten — bei der Wöchnerin, dem Aussätzigen, dem Schleimflüssigen und der an außergewöhnlichem Blutfluß leidenden Frau — als Abschluß der Reinigung noch ein Opfer gefordert? Diese vier Fälle der Unreinigkeit sind die (s. I, 5, e), bei denen wegen der verschiedenen Stadien (wie bei der Wöchnerin), wegen der Stärke des Eindringens der Unreinigkeit in den Körper (beim Aussätzigen), oder wegen der Langwierig-

keit des unreinen Zustandes (beim Schleimfluß und außergewöhnlichem Blutfluß) der Grad der Todesähnlichkeit als der höchste galt. In diesen Fällen war daher nach der Beseitigung der positiven Unreinigkeit, während deren die kranke Person verunreinigende Wirkungen ausübte, auch noch die negative Unreinigkeit, während deren der kranken Person die Fähigkeit zur Ausübung des Gottesdienstes mangelte, durch Darbringung eines Opfers aufzuheben. Überdies als Reinigungen für besondere Fälle sind diese erwähnt: das Waschen der Kleider (Ex 19, 10) und das Waschen des Körpers, besonders auch der Hände und Füße (Ex 30, 19—21; Le 8, 6; Gen 18, 4).

2. Auf welchen Anschauungen beruht die reinigende Kraft der bei den Reinigungen verwendeten Stoffe und vollzogenen Handlungen? — a) Das Vernichten unreiner Dinge bezeichnet selbstverständlich die Wegschaffung der Unreinigkeit und wurde übrigens bei Dingen angewendet, für die das Waschen nicht genug Erfolg versprach oder schwierig war. Die Mittel dieser Vernichtung, Niederreißen, Zerbrechen oder Verbrennen, beeinflussen ihre Bedeutung nicht. Die Meinung, daß das Feuer dabei „die Geister verscheuchen" sollte (G. Beer, Der bibl. Hades, 1902, 18 mit Hinweis auf Le 21, 8; Jos 7, 25; 1 Sa 31, 12; Jes 30, 33; 33, 12; Am 6, 10), bleibt unsicher. — b) Das Absengen mit Feuer ist leicht verständlich, da das Feuer öfters im AT (Ps 12, 7 ꝛc.) als ein Mittel erscheint, das von Schlacken läutert. — c) Weshalb bei der Beseitigung der religiös-ästhetischen Unreinheit mit Wasser gebadet, gewaschen, durchs Wasser gezogen, ins Wasser gethan wurde, ist schon an sich begreiflich. Denn die genannte Unreinigkeit hatte ja auch eine ästhetische Seite, und dieses Element war durch das von der Natur dargebotene Säuberungsmittel, das Wasser, zu entfernen. Ist lebendiges, d. h. fließendes, Wasser auch außerhalb Le 15, 13 als solches gemeint, das im Gegensatz zum stehenden und deshalb mehr oder weniger selbst schmutzigen Wasser „an und für sich schon reinigendes" (Köhler 1, 411) Wasser ist (Bähr 2, 491)? Es ist möglich. Überdies zum siebenmaligen Untertauchen des Naeman (2 Kg 5, 10) vgl. die bab.-assyr. Vorschrift „Zum Flusse soll er hinabgehen, siebenmal untertauchen, beim 7. Untertauchen, was in seinem Mund ist, ausspeien" (A. Jeremias, Das AT ꝛc. 1904, 320). — d) Die von der Wöchnerin, dem Aussätzigen, dem Schleimflüssigen und Blutflüssigen geforderten Brand- und Sündopfer haben ihre gewöhnliche Bedeutung (s. d. Art. Opfer). — e) In der Reinigung des Aussätzigen weisen alle Materialien und Handlungen auf den gewaltigen Fortschritt hin, den die zu reinigende Person aus der schrecklichen Todesnähe in die fröhliche Gemeinschaft des unverkümmerten Lebens gemacht hat. Schon Bähr II, 515 hat im Anschlusse an Bochart gezeigt, daß die beiden zu schlachtenden Vögel nicht mit den Rabbinen (auch Vulg.: passeres) als Sperlinge zu fassen sind, daß sie aber jedenfalls durch die ausdrückliche Hinzufügung des Attributs „lebendig" als solche Vögelchen hingestellt werden, die in voller Lebenskraft sich befanden, durch Lebendigkeit sich auszeichneten. Cedernholz ferner ist ein Bild der Unverweslichkeit, der in Karmesin gefärbte Faden (τὸ κλωστὸν [Gespinnst] κόκκινον Le 14, 6 LXX) ein Bild der Lebensblüte, der Ysop ein Reinigungsmittel, wie Ps 51, 9. Durch das Besprengen mit Wasser und Blut, worein jene drei Dinge gekommen waren, wurde der Aussätzige gleichsam in Rapport mit den beiden Vögeln gebracht und ihm das zugeeignet, was mit diesen symbolisch geschah (Bähr II, 518). Die Freilassung des einen lebendigen Vogels auf freiem Felde stellt die künftige freie Bewegung des bisherigen Aussätzigen in der menschlichen Gesellschaft dar. „Nach Le 14, 4 soll ein Vogel die Unreinigkeit in die Lüfte tragen; ebenso im bab. Ritual" (A. Jeremias 270). Das zur Aufhebung der negativen Unreinigkeit (II, 1 a. E.) darzubringende Schuldopfer, das auch sonst zur Totenverunreinigung dient (Le 5, 2 f.; Nu 6, 12), wird durch das ihm beigegebene Speisopfer als Weihopfer bezeichnet (Bähr II, 522), und diese Aufhebung der Ausschließung des früheren Aussätzigen vom Kultus ist überhaupt eine Parallele zu der Weihe der gottesdienstlichen Personen (Le 8, 10—12. 23 f.). — f) Bei der Beseitigung der Totenunreinigkeit kommt die rote, d. h. rotbraune, Farbe der Kuh wieder (wie beim Karmesin) als Symbol des im Blute seinen nächsten Quell besitzenden (Le 17, 11) Lebens in Betracht. Indem sie noch nicht vom Joche gedrückt worden war, war sie ein Bild der jungfräulichen Vollkräftigkeit (vgl. Dt 21, 3; 1 Sa 6, 7; Ilias 10, 293; Ovid., Fasti 3, 375 f.; 4, 333 f.). Ob die Schlachtung dieser roten Kuh als Darbringung eines Sündopfers vom Gesetzgeber gemeint sei, oder nicht, ist streitig. α) Das erstere Urteil fällen die meisten, wie Keil, Arch. 309; Delitzsch, Art. Sprengwasser in Riehms HWB.; Öhler § 123 f.; Schegg 525; Smith, Rel. d. Sem. 270 „Das Opfer der roten Kuh", 295 ꝛc. Dafür, daß die rote Kuh dem Gesetzgeber als ein Sündopfer gegolten habe, führt man an, daß das Schlachten

und Verbrennen der Kuh durch das siebenmalige Sprengen eines Teiles ihres Blutes in der Richtung auf das Heiligtum hin den Charakter eines Opfers bekomme (Keil). In der That wurde durch jenes Sprengen die Schlachtung zu einer Opferung. Denn man kann nicht sagen, durch jene Blutsprengung habe der fungierende Priester nur die Beziehung seiner Amtshandlung zum Heiligtum andeuten wollen. Das andere Argument, nämlich die rote Kuh werde ausdrücklich Sündopfer genannt, ist nicht ganz einwandsfrei. Denn freilich ist in V. 9 nicht, wie Köhler will, die Asche (der אֵפֶר־) als Feminin betrachtet, sondern, wie schon הָיְתָה auf den Hauptgegenstand des ganzen Kontextes (die פָּרָה) als auf das logische Subjekt sich bezieht, so ist auch das הִוא richtig von den Punktatoren als hī' ausgesprochen worden. Freilich ist demnach in V. 9 die Kuh selbst als חַטָּאת bezeichnet, aber dieses Wort könnte hier, obgleich sonst nirgends (auch nicht Nu 7, 8, wo es „Entsündigung" heißt und Wasser aus heiligen Becken gemeint ist 5, 17; Le 8, 6), auch „Entsündigungsmittel" bedeuten. Diese Bedeutung könnte sogar in V. 17 festgehalten werden, weil man auch da schließlich mit „Staub von der Verbrennung des Entsündigungsmittels *κ. ἑ.*" übersetzen könnte. Es ist aber zuzugestehen, daß diese Annahme, חַטָּאת besitze in Nu 19 einen ganz besonderen Sinn, schwierig ist. *β*) Vertreter der Ansicht, daß die Schlachtung der Kuh nicht Darbringung eines Sündopfers sei, sind z. B. Lund 683; v. Hofmann, Schriftbeweis II, 1, 289; Köhler 1, 410; Holzinger und Buchanan Gray 1903 z. St. Sie stützen sich auf die Umstände, daß die Kuh nicht im Heiligtum geschlachtet, ihr Blut nicht an den Altar oder gegen den Vorhang hin gesprengt und nicht die Fettstücke von ihr auf dem Altar verbrannt wurden. Indes dagegen hat schon Bähr im allgemeinen bemerkt, daß dieses Opfer um seiner besonderen Bestimmung willen auch besonders behandelt worden sein könne. Auch bei den Opfertieren des Bundesschlusses Gen 15 bleibt es bei der sacratio und tritt die oblatio nicht hinzu. Smith 270 erinnert an Bestimmungen des griechischen Rituals, wonach der ein Sündopfer darbringende oder berührende Mensch sich Waschungen unterwerfen mußte, und Asche vom Opfer wird bei den Kaffern zu Reinigungsgebräuchen benützt (S. 295). Cedernholz und in Karmesin gefärbte Wolle (*ἔριον κόκκινον* Hbr 9, 19) sind Bilder der Unverweslichkeit und des Lebens. — A. Jeremias, Das AT &c. 270 sagt: „Den bab.-assyr. Reinigungen liegt der Gedanke zu Grunde, daß das Reine sympathetische Kraft hat. Neben Wasser wirkt reinigend Wein, Honig, Butter, Salz, Cedernholz, Cypressenholz, Palmenholz und allerlei Rauchwerk"

III. Nachkanonische Gestaltung und Giltigkeit der alttestamentlichen Unreinigkeitsvorstellungen und Reinigungsceremonien.

1. Spätere Ausbildung. Nachdem Israel, durch die schließlich notwendige Reaktion der göttlichen Heiligkeit gegen des Volkes Untreue zur Besinnung gebracht, sich in Esras Zeit auch zur Befolgung der pentateuchischen Reinigkeitsvorschriften verpflichtet hatte, wurden von der Schriftgelehrsamkeit nicht bloß die einzelnen möglichen Fälle der im Kanon ausdrücklich gegebenen Anweisungen aufgesucht, sondern aus diesen auch Folgerungen abgeleitet, die nicht bestimmt in ihnen enthalten waren. Sowohl diese die alttestl. Vorschriften detaillierende Kasuistik als die sie steigernden Konsequenzmachereien stehen grundleglich schon in der Mischna. — a) Die 2. massèkheth (Traktat) des 5. Seder (ordo) handelt da von den Chullin. So als profanitates oder profana sind nämlich die unreinen Tiere bezeichnet, was schon nicht ohne Interesse ist, weil es die Unreinigkeiten in direkten Gegensatz zum qódesch (Heiligen) bringt. Die oben in I, 1 gemäß dem AT gegebene Reihenfolge der Unreinigkeiten läßt uns im 6. Seder der Mischna zunächst auf den 7. Traktat achten, weil dieser die Unreinigkeit der Wöchnerinnen und der Menstruierenden behandelt: die Nidda. Da wird in Kap. 1 darüber gesprochen, bei welchen Frauen das Menstruationsblut vom Augenblick der Wahrnehmung, nämlich des Blutes, Verunreinigung hervorbringt, und bei welchen Frauen von der letzten Untersuchung an 24 Stunden rückwärts die siebentägige Verunreinigungszeit beginnt. In Kap. 2, das mit dem charakteristischen Satze „Je mehr Untersuchung [nämlich eine Frau in Bezug auf den wahren Beginn ihrer Menstruation vornimmt], desto lobenswerter ist die Frau" anfängt, heißt es z. B.: „Fünferlei Blut an der Frau ist unrein" &c. Das 3. Kap. beginnt: „Eine Frau, die ein Stück Fleisch unzeitig zur Welt bringt, ist, wenn Blut dabei, unrein" Kap. 4 fängt an: „Die Kuthäerinnen (Samaritanerinnen) sind menstruationsunrein von der Wiege an &c., und die Sadducäerinnen sind, so lange sie in den Wegen ihrer Väter gehen, den Kuthäerinnen gleich &c." — Die Vorstellung der Unreinigkeit drängte sich auch sonst in den Vordergrund des Bewußtseins. Denn man sagte „Alle heiligen Schriften machen die Hände unrein" (Jadajim 3, 5) und meinte zur Erklärung

„Entsprechend ihrer (irgendwelcher Dinge) Wertschätzung ist ihre Unreinigkeit" (4, 6, vgl. m. Einl. ins AT 450f.). Statt zu sagen „Berührung heiliger Schriften macht die Hände ebenfalls heilig und diese dürfen also nicht direkt profane Dinge angreifen", sagte man „sie werden unrein" und veranlaßte zu einer Reinigung. Der entwickelungsgeschichtliche Zusammenhang dieser Ausdruckweise ist von Smith 117, Buch. Gray (Numbers 210) und Baudissin, ZdmG 1903, 827 nicht erkannt worden. — Proben der den Juden quälenden Verunreinigungsfurcht giebt auch Delitzsch, Jüd. Handwerkerleben z. Zeit Jesu 29f. 39. Auch Mischna VI, 10 führt viele Fälle auf, in denen ein ṭᵉ bûl jôm, d. h. einer, der wegen nur eintägiger Unreinigkeit ein Tauchbad zu nehmen hat, eine Unreinigkeit hervorruft. — Über die im AT nicht direkt (s. o. I, 1, f) erwähnte Unreinigkeit heidnischer Häuser (Jo 18, 28; AG 10, 28) lesen wir in Mischna VI, 2, 18, 7: „Die Wohnungen (מְדוֹרוֹת) der Heiden (haggôjîm) sind unrein" Indem dieser Satz im Traktat „Zelte" steht, will er sicher die Meinung aussprechen, daß die Unreinigkeit heidnischer Häuser mit der Totenverunreinigung zusammenhängt. Denn nur diese (I, 1, e) macht auch die Behausung des Toten zu einem verunreinigenden Gegenstand. Indem die Mischna ferner hinzufügt: „Sogar wenn keine weibliche Person bei dem heidnischen Bewohner ist", hat sie auch angedeutet, woher die Totenunreinigkeit der heidnischen Behausung rühren könnte, nämlich, wie der Kommentar zu dieser Mischnastelle sagt, daher, „daß sie ihre Frühgeburten in ihren Häusern begraben" (שֶׁקּוֹבְרִין נְפָלֵיהוֹן בְּבָתֵּיהוֹן). Berührung mit Totem und Heidnischem macht sieben Tage unrein, was für Jo 18, 28 wichtig ist. Die Unreinigkeit heidnischer Häuser rührt nicht von Sauerteig her, wie Frey 176 richtig bemerkt hat. — Auch die Motivierung, die die Unreinigkeit heidnischen Landes durch Jose ben Joëzer (Delitzsch, Luth. Zeitschr. 1874, 2) gefunden hat, als sei heidnisches Land so unrein, wie der Totenacker, bezeichnet eine weitere Etappe in der Vergröberung des Gedankens von Am 7, 17 (s. o. I, 3) über Nu 31, 23f. (I, 1, f) hinaus. Doch hat das nachkanonische Israel auch für die richtige Wurzel der Unreinigkeit des Heidentums, nämlich dessen götzendienerisch-sarkische Sinnesart, nicht die Augen ganz verschlossen (Weber 67f.). — Wie sehr man Erzeugnisse der Heidenländer als unrein ansah, läßt sich daraus abnehmen, daß Judith beim Gang in das feindliche Lager reine Speise mitgenommen haben soll (10, 5; 12, 3. 9. 19). Verheiratung mit einem Heiden oder einer Heidin verunreinigt (Jub. 30, 7ff.). Dort ist auch erwähnt „Die Ägypter hielten die Israeliten für unrein" (46, 16). Die Wichtigkeit der Enthaltung von „Schweine- und Götzenopferfleisch" ist in 4 Mak 5, 2ff.; 8, 2ff. betont. Die Mischna sagt in Aboda zara („fremder Kult") 2, 6: „Folgende Dinge der Ausländer sind untersagt .: Milch, die ein Ausländer gemolken hat, ohne daß ein Israelit es sah, und ihr Brot und Öl ꝛc." — b) Auch die Art und Zahl der Reinigungen durch Wasser gestaltete sich um und steigerte sich. Mischna VI, 6, 1 beginnt so: „Sechs Abstufungen giebt es unter den Wasseransammlungen (מִקְוָאוֹת), und die eine von ihnen hat eine immer wichtigere Eigenschaft, als die andere". Über die Reinigung der Aussätzigen nach talmudischem Detail vgl. bei Delitzsch, Durch Krankheit zur Genesung, S. 100ff. — Das Händewaschen als Reinigungsceremonie vor dem Essen kommt im AT nicht vor. Die Mischna handelt davon in VI, 11 (Jadajim): Das Wasser, womit man die Hände bis zum Gelenke zu begießen hat, muß mindestens $^1/_4$ Log (לֹג = ca. $^1/_2$ Liter) betragen. Das Begießen kann mit jeder Art von Gefäß, sogar einem aus Kuhmist, nicht aber mit Wandstücken der Gefäße geschehen ꝛc. ꝛc. Diese lotio manuum vor dem Essen war eine *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* Mt 15, 2. — Jeder Blutsprengung mußte die Reinigung durch ein Tauchbad vorausgehen (Kerithoth 9ᵃ: אין הזאה בלא טבילה), und da bei der Aufnahme von Proselyten neben der Beschneidung auch die Blutsprengung geschehen mußte, so sahen die Schriftgelehrten (und so auch noch mit Recht z. B. Hamburger 1, 858 und Schürer in Riehms HWB. 1241ᵇ) in der Verbindung von Ex 24, 5 mit Nu 15, 14—16. 29 die alttestl. Grundlage für das Tauchbad der Proselyten (Kerithoth 9ᵃ: „Eure Väter sind nicht in den Bund aufgenommen worden, außer durch Beschneidung und Tauchbad und Blutsprengung, so sollen auch sie (die Gêrîm) nicht aufgenommen werden, außer durch Beschneidung und Tauchbad und Blutsprengung"). — c) Nicht mit gleichem Eifer beteiligte sich Israel in seiner Gesamtheit an diesen rigorosen Reinigkeitsbestrebungen. Schon in Bezug auf die Zeit des Exils heißt es in Tob 1, 10f.: *„Πάντες οἱ ἀδελφοί μου καὶ οἱ ἐκ τοῦ γένους μου ἤσθιον ἐκ τῶν ἄρτων τῶν ἐθνῶν, ἐγὼ δὲ συνετήρησα τὴν ψυχήν μου μὴ φαγεῖν ἐκ τῶν ἄρτων τῶν ἐθνῶν"* Wie von den heidenfreundlichen Volksgenossen die Frommen des Exils, so haben sich von jenen auch später die Gesetzestreuen abgeschlossen (vgl. auch „Wer sich rein wäscht von der Berührung

eines Toten und ihn [nachher] wiederum berührt, was hat er für einen Nutzen von seinem Waschen? Sir 34, 30). Die strengsten waren die **Chasîdîm**, חֲסִידִים, **pii** (Hamburger 2, 134). Noch mehr als die das Händewaschen vor dem Essen urgierenden Schriftgelehrten und Pharisäer haben die Essäer das sekundäre ästhetische Moment der alttestl. Reinigkeit zu einem primären gemacht. Lucius (Der Essenismus 1881) hat nicht beachtet, daß das religiöse Moment das ausschlaggebende bei der alttestl. Unreinigkeit bildet, wofür in Le 5, 2 f. ein Sühnopfer gefordert ist, wenn er (S. 100) daraus die Vorschrift der Essäer, die Exkremente zu verscharren, ableiten wollte. Wohl aber könnte man das Reinlichkeitsstreben der Essäer als Extrem der Reinlichkeitstendenz der Pharisäer verstehen und den erwähnten einzelnen Punkt durch falsche Generalisierung von Dt 23, 12—14 (I, 2, d, α) verschuldet sein lassen. Was ferner die Tauchbäder der Essäer anlangt, so muß man mit Hamburger 2, 174 daran erinnern, daß „Essäer neben Hemerobaptisten bei Hegesipp aufgezählt werden, ganz wie im Talmud **Tôb^{e}lê schachrith** Untertaucher am Morgen). Auch die Chasidim der Jetztzeit in Polen u. a. unterziehen sich jeden Morgen vor dem Gebet einer Waschung.

2. Giltigkeitsdauer. Um zu erkennen, daß die alttestl. Unreinigkeitsvorstellungen und Reinigungen in den Jahrhunderten zunächst vor und nach Chr. noch bestanden haben, brauchen wir uns nur noch an 1 Mk 1, 62 f.; 2 Mk 6, 18; 7, 1 ff.; 11, 31; Tac., **Hist.** 5, 4 f. zu erinnern. Auch bietet ja der ganze 6. Hauptteil der Mischna (um 180 n. Chr. redigiert) eine Fortbildung der alttestl. Unreinigkeitsgesetze. Aber es ist doch nicht ohne Bedeutung, daß in der pal. und der bab. Gemara (um 350 und 450 redigiert) vom 6. Hauptteil der Mischna nur der 7. Traktat (**Nidda**) eine Behandlung erfahren hat. Als positive Aussage über die Giltigkeit der alttestl. Reinigkeitsvorschriften giebt Hamburger 1, 874 dies: „Im allgemeinen hatten diese Bestimmungen nur Bedeutung, so lange der Opferkultus bestand, und ein Jahrhundert nach der Zerstörung des Tempels, wo man die Wiederherstellung desselben sehnlichst erwartete; aber in den Jahrhunderten nachher hörten sie in ihren Hauptverordnungen auf, und es blieben nur noch bestehen in geringerem Maßstabe die über die Wöchnerin, Menstruation und andere Blutflüsse der Frau; ferner, daß man nach Berührung einer Leiche sich die Hände wasche, der Aaronid (כהן) nicht im Hause weile, wo ein Toter liegt u. a. m. So wird schon die Todeszeit des Lehrers R. Gamaliel II. gegen das 50. Jahr nach der Zerstörung des Tempels als die Zeit genannt, wo die Beobachtung der Reinigkeitsgesetze aufhörte (Sota 49: משמת ר"ג בטלה טהרה)". Genauer heißt es dort 49^{a}: Seitdem R. Gamaliel der Alte tot ist, ist die Ehre des Gesetzes erloschen und die Reinheit gestorben. — Teils infolge der prinzipiellen Erklärungen, die von Christus, obgleich er besonders gegenüber noch nicht bekehrten Personen (Mt 8, 4; Lc 17, 14) die Reinigkeitsvorstellungen seiner Zeit unangefochten ließ, über die Weiterentfaltung der alttestl. Offenbarungsstufe ausgingen (Mt 5, 17. 21 ff.—7, 12; 11, 30; 12, 8; 15, 11), teils infolge der Wirksamkeit des Parakleten, der die Jünger an das neue geistige Fundament der christl. Religiosität erinnerte (Jo 14, 26) und durch Vision den Petrus lehrte, daß der Unterschied der Speisen im christl. Äon der Heilsgeschichte seine Autorität verloren habe (AG 10, 15), ist auch von den Judenchristen, die zum großen Teil noch Eiferer um das Gesetz waren (AG 21, 20), ein Teil schon frühzeitig zum „Essen mit den Heiden[christen]" (Gal 2, 12) bekehrt worden, dem Gesetze abgestorben, um Gotte zu leben (V. 19), indem sie Christus als neuen lebendigen Gesetzgeber in ihre Seele aufnahmen (V. 20). Der Wegzug dieses judenchristlichen Teiles der ersten Christenheit aus Jerusalem und die Zerstörung des Tempels waren wenigstens für die gemäßigte Fraktion der Judenchristenschaft eine Anleitung dazu, die **lex caeremonialis** des AT mit dem Verf. des Briefs an die Hebräer (9, 1 ff.) in der Christenheit für vervollkommnet, d. h. vergeistigt, zu halten. Die Kirche Christi weiß also zwar, daß der Tod der Sünde Sold ist (Rö 6, 23), und seufzt nach Erlösung von diesem Leibe des Todes (7, 24 vgl. m. Syntax § 334γ); aber sie hält nicht den körperlichen Tod und alle demselben ähnlichen Symptome des Leibeslebens für das am meisten zu fliehende Übel, sondern den geistlichen und ewigen Tod Mt 8, 22; Lc 9, 60: Laß die Toten ihre Toten begraben, gehe du aber hin und verkündige das Reich Gottes!

Ed. König.

Reinkens, Joseph Hubert, **Dr. theol. et phil.**, erster Bischof der deutschen Altkatholiken, geb. in Burtscheid am 1. März 1821, gest. in Bonn am 4. Januar 1896. Er entstammte einem Bauerngeschlecht, welches seit mehreren hundert Jahren in Siersdorf, Kr. Jülich, wohnte. Der Vater zog in die (damals französische) Kaiserstadt Aachen,

heiratete 1807 in Burtscheid, wo er Brennerei und Gärtnerei betrieb. Der älteste Sohn, Wilhelm, studierte, wurde in Bonn Kaplan, 1840 Religionslehrer, dann Pfarrer 1847 bis 1889. Infolge der Kriege hatten sich die Vermögensverhältnisse der Eltern verschlechtert, zwei der Söhne, darunter Joseph, hatten eine Zeit lang den greisen Vater durch ihrer Hände Arbeit ernähren helfen. Sie hatten nur Volksschulunterricht genossen und wurden durch den Vater streng und christlich erzogen. Erst 1840 konnte dann Joseph in die Quarta des Gymnasiums zu Aachen eintreten. Verständige Lehrer förderten den Neunzehnjährigen rasch, so daß er bereits 1844 mit einem guten Zeugnis der Reife die Universität Bonn beziehen konnte, um drei Jahre Theologie und Philologie zu studieren. Ende des 2. Semesters löste er die philosophische Preisaufgabe und kam dadurch in Verbindung mit F. W. Ritschl, unter dem er vier Semester Mitglied des philologischen Seminars war. Dann trat er ins Priesterseminar zu Köln und wurde 3. September 1848 zum Priester geweiht. Daß auch seine theologische Bildung nicht vernachlässigt war, zeigte er, da er in den drei Seminarexamina allein Zeugnis Nr. 1 erhielt. Trotzdem wünschte Erzbischof Geißel keine Fortsetzung seiner Studien, sondern „involuntäre" Seelsorge, d. h. er wollte ihn in ein Eifeldorf versetzen. Ein Staatsstipendium befreite ihn davon. So that er noch 1½ Jahr freiwillige Seelsorge in Bonn und studierte weiter. Das Zeugnis, wodurch Ritschl ihm dazu verhalf, rühmte: „Talent, Fleiß, Kenntnisse, Scharfsinn und Wahrheitssinn, philologische Methode und ausdauernde Thätigkeit, Besonnenheit und warmen Eifer in glücklicher Weise vereinigt" Am 8. August 1849 promovierte er in München als Dr. theol. cum nota eminentiae mit einer Dissertation: „De Clemente Alexandrino theologo" Schon als Student hatte er eine geschichtliche Darstellung „Die barmherzigen Schwestern" drucken lassen.

1850 ging er auf Einladung Baltzers nach Breslau, um sich für Kirchengeschichte zu habilitieren. Er las zunächst für den durch parlamentarische Thätigkeit verhinderten Ritter. Diepenbrock, der Geisteserbe Sailers, machte ihn nach kurzer Probezeit zum Domfestprediger und Stellvertreter des Dompredigers. Seine Befähigung für die Doktrin bewies er durch das große Werk „De Clemente presbytero Alexandrino", Breslau 1851. Diepenbrock starb 1853, hatte aber vorher R. noch für eine außerordentliche Professur empfohlen, die er schon 1853 erhielt. In diese erste Zeit fällt ein an Superintendent Redlich gerichtetes Sendschreiben über die Unterscheidungslehren, welches er zur Verteidigung Diepenbrocks schrieb und zwei Streitschriften über Stahls „Der Protestantismus als politisches Prinzip" Er besaß eine große Leichtigkeit sprachlicher Darstellung, die sich schon in seiner Erstlingsschrift zeigte, aber auf der Kanzel sich schön entwickelte; vielleicht hierdurch ermuntert wandte er sich eine Zeit lang dichterischen Bestrebungen zu. Gedruckt wurde „Clemens von Rom und andere Legenden" (von Eichendorff freundlich beurteilt), Breslau 1855 und „Das Sommerkind oder der Grund der Völkerwanderung", Paderborn 1858.

Bereits das Jahr 1857 brachte die ordentliche Professur, damit aber auch eine wichtige Entscheidung. Es handelte sich darum, R. unter Aufgabe der Professur als Domherr fest für die Domkanzel anzustellen. Fürstbischof Förster betrieb diesen Plan, Baltzer war dagegen. So wurde R. der Wissenschaft erhalten und erhielt seine ehrenvolle Entlassung von der Domkanzel. Zwei Jahre hat er auch in Vertretung Baltzers Dogmatik gelesen, als dieser zur Verteidigung Günthers in Rom war. Zunächst erschien von R. pseudonym: Vademecum oder die römisch-katholische Lehre von der Anthropologie, Gießen, Ricker 1860. In dieser unter dem Namen Christian Franke veröffentlichten ironischen Streitschrift hat er das ganze philosophisch-dogmatische System der thomistischen Schule gegeißelt und vom Standpunkt dieser Schule bereits die Lehre von der Unfehlbarkeit als „zum Dogma gereift" dargestellt. 1861 schrieb er eine Festschrift der katholisch-theologischen Fakultät zum Universitätsjubiläum: Die Universität Breslau vor der Vereinigung mit der Frankfurter. Die Schrift veranlaßte eine erregte Bewegung, weil R. den schlesischen Klerus verunglimpft haben sollte. Eine scharf und überzeugend gehaltene Verteidigungsschrift führte zu einer Verständigung. 1863 erschienen „Religiöse Parabeln", aus Studien zu Bernhard hervorgegangen; 1864 folgte sein Hauptwerk „Hilarius von Poitiers" Es zeigte den Meister des Stiles und Beherrscher des reichen Stoffes. Döllinger schrieb ihm darüber, er solle sich jetzt gleich an den Augustinus machen. Aber zunächst erschienen nur „Die Einsiedler des hl. Hieronymus" 1864 und „Martin von Tours" 1866. Als Rektor der Universität veröffentlichte er seine Rektoratsrede über die Geschichtsphilosophie des hl. Augustinus 1866. Es war ein glänzendes Glaubensbekenntnis und eine scharfe Zurückweisung des Materialismus. Er gehörte damals zum Vorstande eines Offizier-

lazaretts, wie er denn in jenen Jahren mit Vorliebe den Umgang mit höheren Offizieren pflegte. Jedoch er kränkelte und die Ärzte rieten zu einem Klimawechsel. Er dachte an Arbeiten im päpstlichen Archiv und Herausgabe der Werke des Hilarius. Den erbetenen Urlaub erhielt er Oktober 1867 auf ein Jahr. Den ersten längeren Aufenthalt nahm er in München. Dort hatte er schon 1863 vertraulich mit Döllinger auf der Münchener Gelehrtenversammlung verkehrt. Bei diesem letzten Versuch einer Vermittlung mit der thomistischen Schule, nahm R., soweit das bei dem Ansturm gegen Döllinger noch möglich war, eine vermittelnde Stellung ein. Rom wollte aber schon damals keine Vermittlung mehr, der schon erteilte päpstliche Segen wurde zurückgenommen, eine fernere Gelehrtenversammlung unmöglich gemacht. 1867 blickten die Münchener noch weniger hoffnungsvoll in die Zukunft. Im Dezember war R. in Rom nach längerem Aufenthalte in Venedig und Florenz. Vier Monate blieb er im ganzen in Rom, doch war er dazwischen zweimal einige Wochen zu seiner Erholung in Neapel. Die italienische Reise steht in seinem Leben im Verhältnis des Experiments zur Berechnung. Er kannte die Verketzerung, wie sie mit päpstlicher Genehmigung in der Kölner Diöcese herrschte und nach Diepenbrocks Tod in die Breslauer verpflanzt war; er kannte die Rücksichtslosigkeit der Partei aus dem Baltzer-Prozesse; er kannte ihre Ziele, die sie selbst im Syllabus und Encyklika enthüllt und er selbst im Vademecum gebrandmarkt hatte, aber für so unheilvoll und unheilbar hatte er die Verhältnisse der Kurie doch nicht gehalten, wie er sie nun bei seiner Anwesenheit fand. Er verkehrte mit allen hervorragenden Männern: v. Arnim, den Kardinälen, auch Reisach, Jesuitengeneral Beckx, vertraulich verkehrte er besonders mit Kardinal Hohenlohe und Augustin Theiner. Die Audienz beim Papst war freundlich, ging aber über das Formelle kaum hinaus.

Der wissenschaftliche Gewinn war kleiner als erwartet: Kopien und Auszüge von Urkunden Ludwigs des Baiers sind später durch Vermittelung Döllingers von Preger 1882 und 1883 in den AMA Bd XVI, 2 S. 156 ff. herausgegeben. Der Hauptgewinn war, daß sein Blick freier und seine Gesundheit neu gekräftigt wurde. Heimgekehrt warf er sich mit Eifer auf ein Werk neuer Art: Aristoteles über Kunst, besonders über Tragödie. In Italien war ihm der Gedanke erwachsen, sich in trostloser Zeit durch die Abfassung zu sammeln und zu trösten. Das Buch erschien 1870 mit dem beziehungsreichen Schluß der Vorrede: „Die Kritik ist ein unveräußerliches Recht der besonderen, menschlichen Vernunft, des persönlichen Menschengeistes; und es giebt auf Erden keine Autorität, die sich ihr zu entziehen berechtigt wäre oder für immer vermöchte. Ritschl nahm das Buch begeistert auf: „Jede philosophische Fakultät würde Sie mit offenen Armen aufnehmen“ Die Leipziger philosophische Fakultät promovierte ihn 1871 am 22. Februar zum Dr. phil. honoris causa und sagte mannhaft in dem Diplom: quod — — nuper autem veritatis sanaeque rationis rationique congruentis in ecclesia libertatis inprimis fortis auctor et acer propugnator exstitit. Von allen Verleumdungen verletzte ihn die immer am bittersten, er habe an seinem christlichen Glauben Schiffbruch gelitten und darum seine Professur niederlegen wollen. Er ist dem Glauben seiner Kindheit treu geblieben bis zum letzten Atemhauch, hatte aber gelernt, menschliche Zuthaten und Entstellungen vom wahren katholischen Glauben zu unterscheiden. Das Dogma von der unbefleckten Empfängnis hatte Pius aus eigener Machtvollkommenheit verkündet, den Syllabus trotz des Abratens u. a. von Kardinal Wiseman erlassen, das vatikanische Konzil sollte jeden Einspruch gegen das System für immer unmöglich machen, die Ausführung glich dann einem Staatsstreich. Im Jahre 1870 lauteten die Nachrichten von der Vergewaltigung der Minoritätsbischöfe schlimmer und schlimmer, da gab am 19. März R. seine Schrift „Papst und Papsttum nach der Zeichnung des hl. Bernhard v. Clairvaux“ heraus, die der Minorität zu Hilfe kommen sollte. Schon am 12. Juni aber teilte der Fürstbischof Förster R. vertraulich aus Rom mit, daß er eine Untersuchung gegen ihn eröffnen müsse; dieser antwortet, amtliche Klagen bitte er an den Minister zu richten. Am 13. Juli schickte die ernannte Breslauer Kommission R. ein Verzeichnis inkriminierter Stellen; dieser wendet sich an Mühler um Schutz, den dieser verweigert. Darauf aber folgt ein neues Ministerialreskript, R. habe sich jeder weiteren Veröffentlichung von Streitschriften zu enthalten. Prompt erfolgte die Antwort, „daß meine Schrift über päpstliche Unfehlbarkeit bereits erschienen ist. Inwiefern der Fürstbischof, der in Rom die Lehre von der Unfehlbarkeit bekämpft und durch sein Votum verworfen hat, an meiner Schrift Anstoß nehmen könnte, die seinen Kampf zu unterstützen bestimmt war, vermag ich ebensowenig zu ahnen, als ich andererseits annehmen dürfte, daß die Staatsregierung der Durchführung des Glaubenszwanges für eine Lehre von staatsgefährlicher

Tendenz gesetzlichen Schutz gewähren würde" Förster, von Rom zurückgekehrt, gab seinem übereilten Schritt keine Folge, Mühler schwieg, aber R. wich um keine Linie zurück, auch nicht nach einer persönlichen Unterredung mit Förster. Der Krieg ließ diesen Streit gering erscheinen; aber gerade in dieser großen Zeit ging die Konzilsminorität ihren verhängnisvollen Weg. Förster bot zuerst dem Papst seine Resignation an, ging aber dann als Bekehrter um so energischer vor. Es folgte die Nürnberger Gelehrtenversammlung, der Königswinterer Protest, die 6 wirkungsvollen Broschüren, die R. über die Unfehlbarkeit schrieb; am 20. November wurde er dann von Förster nach längerem Briefwechsel suspendiert. Seine Vorlesungen hatte dieser schon im Oktober durch Verbot für die Studenten unmöglich gemacht. R. nahm dann Teil an der Pfingstversammlung in München und 1871 und 1872 an den Kongressen in München und Köln, indem er bald in München als Gast Döllingers, bald am Rhein lebte. Überall sehen wir ihn als besonnenen Redner zum Maßhalten, besonders in Reformen raten. Er weist schon damals die Bahnen, die er später im Amt innegehalten, um den Altkatholizismus nicht die Wege des Rongeschen Deutschkatholizismus gehen zu lassen. Im Mai 1872, da er wieder einmal in Breslau war, versuchte Förster ihm die Exkommunikation zu insinuieren durch Boten, durch rekommandierten Brief, durch das Stadtgericht, durch den Justizminister: alle versagten. Nach dem Kölner Kongreß machte R., der schon in 20 deutschen Städten Vorträge gehalten, jene Schweizerreise, von welcher der Schweizer Christkatholizismus seine Konstituierung herleitet. (Vgl. Nippold, Die Anfänge der christkatholischen Bewegung &c., Bern 1902). Das Jahr 1873 brachte R. bittere Prüfungen durch Verleumdungen ultramontaner Blätter, andererseits den größten Vertrauensbeweis durch die Wahl zum Bischof. Die Verleumder mußten durch Prozesse in allen Instanzen verurteilt werden; der schlimmste schrieb an R., solche Fakta, wie das berichtete, seien die natürlichste Folge des Abfalls von der Kirche: „Rücksichtlich Ihrer aber — ich gestehe es zu meiner Freude — muß ich erklären, daß durchaus kein Beweis gegen Sie aufzubringen ist und Sie demnach als eine ehrenvolle Ausnahme von der Regel zu betrachten sind" Die Bischofskommission hatte die Wahl auf den 4. Juni in Köln bestimmt. Sie sollte nach den alten kanonischen Bestimmungen von den Geistlichen und Abgesandten der Gemeinden vorgenommen werden. Von 35 Geistlichen, die sich bis dahin angeschlossen hatten, erschienen 20, gewählte Delegierte von Gemeinden waren 55 anwesend. R. erhielt 69 Stimmen, wollte aber nicht annehmen; erst als alle ihn weinend umringten, nahm er an, wenn das Gelöbnis nicht auf Gehorsam, sondern auf Liebe und Verehrung laute. Bischof Heykamp von Deventer nahm die Weihe am 11. August in Rotterdam vor. Vom Tage seiner Weihe richtete er seinen ersten Hirtenbrief „an die im alten katholischen Glauben verharrenden Priester und Laien des deutschen Reiches" Am 19. September wurde er in Preußen, am 7. November in Baden, am 15. Dezember in Hessen anerkannt. Bayern verweigerte die Anerkennung. Am 21. November erließ Pius seine Encyklika, in der er die Altkatholiken und ihren Bischof mit dem Banne belegt. (Friedberg, Aktenstücke &c. S. 390.) Der Gebannte antwortete im Geiste der ersten Christen (Friedberg S. 393). Zur Seite steht dem Bischof die Synodalpräsentanz (2 Geistliche, 3 Laien). Der 3. Kongreß zu Konstanz nahm die Synodal- und Gemeindeordnung an. Damit hörten die Kongresse auf Verwaltungsorgane zu sein; an ihre Stelle tritt die Synode, zunächst alle Jahre, dann alle zwei Jahre). R. siedelte nach Bonn über. Hier war die theologische Fakultät die wissenschaftliche Stütze des Altkatholizismus: Reusch und Langen, Hilgers starb 1874 und wurde ersetzt durch Menzel, daneben war in der philosophischen Fakultät der geistliche Prof. D. Knoodt (später Generalvikar), endlich in der juristischen der Organisator v. Schulte. Nun begann nach den hochgestimmten Weihetagen die Werktagsarbeit durch mehr als 22 Jahre. Es war R. beschieden 14 Synoden zu leiten. Folgende Reformen wurden durchgeführt bis 1896: Lehre und Kultus wurden im Katechismus und im Leitfaden für höhere Schulen, sowie im Rituale geordnet; jene ist die katholische mit Beseitigung aller durch die Päpste herbeigeführten Auswüchse. Unfehlbarkeit und päpstliche Allgewalt fehlen im Katechismus, ebenso die unbefleckte Empfängnis. Die deutsche Sprache ist für alle rituellen Handlungen eingeführt, für die Messe freigegeben und im Gebrauch. Die Ohrenbeichte als Zwangsinstitut ist gefallen. Stolgebühren, Gebetsgelder, Meßstipendien, Ablässe sind aufgehoben; für die Ehe die Ehehindernisse, soweit sie nicht durch Reichsgesetz anerkannt sind, beseitigt mit Ausnahme der Einsegnung der Ehe einer christlichen Person mit einer nichtchristlichen und einer geschiedenen bei Lebzeiten der andern. Der Zwangscölibat der Geistlichen wurde aufgehoben (Synode 1878). R. gab sein Votum gegen diese Reform, der er prinzipiell zustimmte und die er dann gesetzmäßig durchführte. Diese Frage veranlaßte eine kleine

Erschütterung, infolge deren Reusch sein Amt als Generalvikar niederlegte, er blieb aber in der Fakultät und kirchlich bis zu seinem Tode thätig. Kongresse waren in München, Köln, Konstanz, Freiburg, Breslau, Mainz, Baden-Baden, Krefeld, Heidelberg, Köln, Luzern, Rotterdam (die letzten drei international). Nachzuholen sind neben diesen Veranstaltungen noch die Unionskonferenzen, die dem Altkatholizismus allein einen Ehrenplatz in der Kirchengeschichte sichern. Sie fanden in Bonn in den Jahren 1874 und 1875 statt auf Einladung Döllingers, der beidemale bei R. wohnte. Letzterer sprach die gemeinschaftlichen Gebete bei diesen erhebenden Aussprachen romfreier Kirchen des Orients und Occidents.

Die größte Arbeitslast aber trug der Bischof allein bei den Visitations- und Firmungsreisen. Die Gemeinden liegen zerstreut im ganzen Reiche von Nordosten (Königsberg, Insterburg) bis Südwesten (Konstanz), von Nordwesten (Krefeld) bis Südosten (Pr. Schlesien und Passau). Zweiundzwanzig Jahre hat er in regelmäßigem Turnus diese besucht, meistens an einem Sonn- oder Festtag, immer mit Gottesdienst, Feier des Abendmahls, Firmung, Predigt, Gemeindeversammlung mit Vortrag. In Preußen gab es 1874 keine vom Staat und Bischof errichtete Parochie, 1896 vierzehn, 36 Gemeinden, von denen vier bei Lebzeiten des Bischofs eigene Kirchen erbauten. Baden stieg von 31 auf 37 Gemeinden, Hessen von 2 auf 5; in Bayern waren unter den schwierigsten Verhältnissen 14 Gemeinden (zwei neue Kirchen). Die Zahl der Geistlichen stieg unter ihm von 41 auf 59. Für die Geistlichen sorgt seit 1879 eine Pensions- und Unterstützungskasse. Ein Bischofsfonds unterstützt Geistliche und Gemeinden. Die größte Sorgfalt widmete er der Ergänzung und Ausbildung des Klerus. Er gründete in einem der Parochie Bonn gehörigen Hause ein Seminarkonvikt, für das ein Fonds geschaffen ist. Zu erwähnen sind noch außer seinen Predigten, von denen eine ganze Reihe gedruckt ist (u. a. Religiöse Reden, Gotha, Perthes), seine 14 Hirtenbriefe (gesammelt zu beziehen von der bischöflichen Kanzlei Bonn). Neben diesem reichen Lebenswerke fand er noch Zeit zu größeren Werken. Von Kampfschriften ist namentlich „Revolution und Kirche" 1876 wirkungsvoll gewesen. Dann schrieb er „Luise Hensel und ihre Lieder" 1877. Es folgte „Amalie v. Lasaulx eine Bekennerin" 1878; Melchior v. Diepenbrock, Leipzig 1881 ist eine Lebensarbeit, die in Jahrzehnte langer Forschung erwachsen, dann rasch geschrieben und zu einem lebensvollen Zeitbilde ausgestaltet wurde. Das von Döllinger hochgeschätzte Buch ist ein wichtiger Beitrag zur Geschichte des Katholizismus des 19. Jahrhunderts. Eine erläuternde Abhandlung in Briefen „Lessing über Toleranz", Leipzig 1883, war wie ein Nach- und Schlußwort zu einem Leben, welches ganz dem Kampf um die Wahrheit galt.

Zahlreiche Bekehrungsversuche drängten sich an ihn: hochgeborene Damen aus der Domkanzelzeit, Jugendfreunde, römische Prälaten und Mönche, zuletzt Erzabt Wolters, sein Jugendfreund. Allen antwortete er liebevoll, an Wolters schrieb er wenige Monate vor seinem Tode: „Alles, was ich in den 25 Jahren des Kampfes geopfert und gelitten, wird weit aufgewogen von dem tiefen Seelenfrieden und der Harmonie meines Herzens".

Nach einer Lungenentzündung, die er 1891 überstand, zeigte sich ein Herzleiden. Doch brachten ihm diese letzten Lebensjahre noch manches Erfreuliche. Er sah seine Saat aufgehen. Noch 2 Kirchen konnte er einweihen. Er eröffnete die erste Nummer der internationalen theologischen Zeitschrift 1893 mit einer Abhandlung über den Endzweck der Weltschöpfung. Im selben Jahre feierte er das zwanzigjährige Jubiläum seiner Bischofsweihe. Osterdienstag 1895 hielt er die Festpredigt bei dem fünfzigjährigen Jubiläum des früheren Unkeler, dann Kölner Pfarrers Tangermann. Seitdem kränkelte er und beschloß seinen langjährigen Freund, Prof. Dr. Weber, seinen Generalvikar in Bonn zu bitten, sich zum Weihbischof weihen zu lassen, damit er ihn ganz vertreten könne. Am 4. August 1895 wurde die Weihe in Bern vollzogen, fünf Monate nachher starb er eines plötzlichen sanften Todes. Bischof Dr. Weber wurde als sein Nachfolger gewählt und anerkannt.

J. Reinkens.

Reitz, Johann Heinrich, gest. den 25. November 1720. — Max Göbel, Gesch. des christl. Lebens in der rhein.-westph. evang. Kirche, II. Band; Cuno, Gedächtnisbuch deutscher Fürsten und Fürstinnen ref. Bekenntnisses II; Sachsse, Ursprung u. Wesen des Pietismus, Wiesbaden 1884; Evang. Kirchenbote für die Pfalz, Jahrg. 1880, Nr. 29 ff.; Iken, Joachim Neander, Bremen 1880; Haas, Lebensbeschreibung des Dr. H. Horche, Kassel 1769; Hochhuth, H. Horche und die philadelph. Gemeinden in Hessen, Gütersloh 1876; Gümbel, Gesch. d. protestant. Kirche der Pfalz, Kaisersl. 1885; Stocker, Schematismus der evang. protestant. Kirche im Großh. Baden, Heilbronn 1878; Jöcher; Großes Universal-Lexikon 31. Bd; Allgem. Staats-, Kriegs-, Kirchen- und Gelehrten-Chronike, Leipzig 1733 ff.; Joh. Fabricius, Hist. Biblioth.

Fabric.; J. F Buddei Isagoge hist. theol., Leipzig 1730; Neues Gelehrtes Europa I. III. IX; Hirsching, Hist. litterar. Handbuch IX; Unschuldige Nachrichten 1707, 1708, 1717; Hulderici Irenaei Pagi Gerberus notatus, Leipzig 1730; Vorlesungen der kurpfälz. physikalisch-ökonomischen Gesellschaft III, Mannheim 1788. — Archivalisches.

Johann Heinrich Reitz ist geboren im Jahre 1655 zu Oberdiebach in dem damaligen kurpfälzischen Oberamte Bacharach, wo sein Vater Johann Adam R. als Pfarrer wirkte. Dieser, welcher zugleich ein tüchtiger Schulmann war, erteilte seinen Söhnen eine ausgezeichnete Vorbildung, worauf er sie dem Heidelberger Pädagogium übergab. Hierauf studierte R. Theologie auf der Universität Leiden, wo sein Hauptlehrer der Cartesianer Christoph Wittich war. Von Leiden wandte er sich nach Bremen, wo er außer dem Cartesianer Swelingius in der Philosophie vornehmlich den berühmten coccejanischen Theologen Cornelius von Hase hörte. In dieser Stadt wurde er durch die erweckliche Predigt des bekannten Pastors Theodor Undereyck zuerst mit der pietistischen Bewegung jener Zeit bekannt. Einen anderen reformierten Schüler Speners lernte er in dem Professor J. Fr. Mieg zu Heidelberg kennen, wohin er zur Vollendung seiner Studien zog. Nunmehr brachte er nach damaliger Sitte mehrere Jahre im Schulamte zu. Erst war er Konrektor, dann um 1681 Rektor an der Lateinschule zu Frankenthal. Eine zu vorschnelle Verlobung bereitete ihm daselbst manche Ungelegenheiten. Zu rechter Zeit löste er solche. Höchst erwünscht kam ihm dabei seine Berufung in das Pfarramt zu Freinsheim in dem genannten Jahre. Daselbst widmete er sich den bereits in Frankenthal begonnenen Studien zu seiner theologischen Weiterbildung und zur Herausgabe des in englischer Sprache erschienenen Werkes des Oxforder Professor Thomas Goodwin über die jüdischen Altertümer, betitelt „Moses und Aaron", welches er lateinisch übersetzte und mit sehr guten Anmerkungen ausstattete. Dieses Werk erschien zum erstenmale im Jahre 1684 zu Bremen. Da diese Auflage rasch vergriffen war, so mußte schon im folgenden Jahre eine zweite veranstaltet werden. Gewidmet hat R. diese Schrift dem Hofprediger J. L. Langhans zu Heidelberg, der später ein so tragisches Ende fand, und den Professoren Hasaeus und Wittich als seinen vormaligen Lehrern. In diesen drei Männern erschienen ihm die drei Kardinaltugenden eines rechten Theologen: Gelehrsamkeit, Gottesfurcht und Klugheit in vollster Einigung verkörpert. R. hat sich durch die Veröffentlichung dieses Werkes, sowie durch eine 1692 veröffentlichte kleine Pastoraltheologie in lateinischer Sprache, als eine tüchtig geschulte theologische Kraft erwiesen, daher ist es sehr zu bedauern, daß er durch seine späteren Irrwege der Schwarmgeisterei und des Separatismus seine Dienste der Kirche und theologischen Wissenschaft entzogen hat. Von Freinsheim vertrieb ihn der Orléanssche Krieg im Jahre 1689. Er floh über den Rhein und wurde Inspektor der Kirchen und Schulen des Oberamtes Ladenburg. Aber auch dahin verfolgte ihn das Unheil dieses Krieges; französische Ordensleute bedrängten hier die Reformierten dermaßen, daß R. sich mit seiner Familie, die er hier gegründet, nochmals zur Flucht genötigt sah. In der Grafschaft Solms-Braunfels fand er hierauf ein Unterkommen als Prediger zu Aßlar. Seiner Tüchtigkeit wegen wurde er einige Jahre später zum Inspektor in Braunfels ernannt. In dieser Stellung wurde der ihm gewordene Auftrag sehr verhängnisvoll, den auf dem Schlosse Greifenstein wegen Schwarmgeisterei inhaftierten gräflichen Sekretär Balthasar Christoph Klopfer auf den nüchternen Weg des Glaubens zurückzuführen. Denn die Erscheinung dieses Phantasten, der es verstand, sich eine prophetische Würde zu geben, sowie seine gesalbten Worte gewannen ihn völlig. Als Professor Heinrich Horche von Herborn, der bekannte Schwärmer, welcher Klopfer verführt hatte, dieses vernommen, besuchte er R. und befestigte ihn weiter in solchem Wesen. Da nun R. sich nicht scheute, öffentlich als ein Anhänger desselben aufzutreten, so wurde er seines Amtes entsetzt und aus dem Solmsischen verwiesen. Zu Homburg vor der Höhe wurde ihm auf Fürsprache der Verwandten seiner Gattin, einer Frankfurterin, wiederum eine Pfarrstelle übertragen. Sein Freund Klopfer suchte ihm aber in seinen Briefen diese bald zu verleiden. Er zog sich mit den Seinigen nach Frankfurt zurück, wo er sich jedoch der Obrigkeit gegenüber wegen seiner kirchenfeindlichen Richtung reinigen mußte, ehe ihm ein längerer Aufenthalt in dieser Reichsstadt gestattet wurde. Er versuchte in einer kleinen, aber sehr interessanten Schrift, mit der Aufschrift: „Ein kurtzer Begriff des Leidens, der Lehre und des Verhaltens J. H. Reitzens", Offenbach 1698 sich zu rechtfertigen. „Ich bin", schreibt er darin, „mit dem Zeichen Christi bezeichnet und versiegelt, auch gewürdigt worden, mit Jesu außer dem Lager d. i. der Kirche zu gehen" Bezüglich der Lehre war er damals noch in den Glaubensdogmen im allgemeinen in Übereinstimmung mit dem Bekenntnisse der reformierten Kirche. Der Heidelberger Katechismus galt ihm noch mit dem großen Theologen Coccejus als

die akkurateste unter allen menschlichen Schriften. Dagegen huldigte er dem Chiliasmus. Erwähntes Schriftchen bewegte sich sehr in den Schranken der Mäßigung. Trotzdem wirbelte es manchen Staub auf und fand auch eine geharnischte Widerlegung durch Johann Eberhard Scholl, Pastor zu Hirzenhain bei Dillenburg. R. schrieb hierauf 1699 eine Antwort. In diesen Jahren der Sturm- und Drangperiode religiöser Schwärmer in Deutschland und in der Schweiz zog R. mit Horche und Samuel König in Hessen-Kassel u. a. herum, wo sog. philadelphische Gesellschaften sich befanden. In Berleburg fand er sich im Jahre 1699 zusammen mit König, Hochmann und dem ehemaligen Haigerer Pfarrer Dilthey. Die Gräfin Hedwig Sophie von Wittgenstein wies ihnen ihre Schlösser zur Wohnung an und zog sie an ihre Tafel. Täglich hielten sie hier Versammlungen ab. Ekstatische Zufälle, welche ihre Ansprachen hervorbrachten, wurden als Wirkungen des hl. Geistes angestaunt. Von hier zog R. nach Offenbach am Main, wo Graf Johann Philipp von Ysenburg residierte, dessen Gemahlin Luise Charlotte, eine Pfalzgräfin von Zweibrücken, sich als eine Freundin aller Erweckten erwies. Der dortige Hofprediger Konrad Brötzke, der selbst ein Mitglied der philadelphischen Gemeinden war, hatte die Aufnahme des ihm empfohlenen R. in Offenbach erwirkt. Derselbe genoß hier viele Liebe mit den Seinigen und durfte öfters predigen. Fast drei Jahre lebte er hier in beschaulicher Ruhe, während welcher Zeit er folgende Schriften verfaßte: „Kurtzer Vortrag von der Gerechtigkeit, die wir auß und in Jehova durch den Glauben haben", 1701 o. O. und eine Übersetzung des Neuen Testaments, Offenbach 1703, welche 1706 in zweiter und 1717 in dritter Auflage zu Büdingen erschien, auch in die Wandsbecker Pentaglotte 1710 Aufnahme fand. Die erste dieser Schriften ist ein, wenngleich sehr maßvoll gehaltener Widerlegungsversuch der kirchlichen Rechtfertigungslehre, wie sie in der wahrhaft klassischen Frage 60 des trefflichen Heidelberger Katechismus vorgetragen wird. Der Christus für uns tritt bei ihm zurück gegen einen Christus in uns. Auch polemisiert er sehr gegen die Wahrheit des Satzes, daß der Gläubige „noch immerdar zu allem Bösen geneigt sei" Seiner Übersetzung des Neuen Testamentes legte er den Orforder Kodex zu Grunde. In der Vorrede bezeugt er, daß er von allen bisherigen Übersetzungen abgesehen habe und allein bestrebt gewesen sei, dem Sinne und den Worten des hl. Geistes zu folgen. Man versteht aber leicht diese Sprache. Wie andere Geistesverwandte, so hat auch R. in seiner Übersetzung ein Hauptmittel zur Ausbreitung seiner mystisch-schwärmerischen Richtung gesucht. Im Jahre 1703 wurde R. an das Rektorat der reformierten Lateinschule in Siegen berufen. Aber kaum hatte er ein Jahr segensreich in dieser Stellung gewirkt, so wurde er auch hier im Oktober 1704 abgesetzt. Auf Zureden seiner Freunde Horche und König hatte er sich wieder zum Konventikelwesen verleiten lassen, was ihm nach mehreren Rügen die Dienstentlassung zuzog. Mehrere Jahre zog er wieder als Wanderprediger in den wetterauischen Grafschaften und in Norddeutschland herum. Zuletzt kam er in die niederländische Provinz Geldern. In Terborg befiel ihn eine Krankheit, weshalb er daselbst blieb. Nach einiger Zeit setzte ihn die verwitwete Fürstin von Nassau-Siegen, Ernestine Charlotte, welche in der Nähe auf ihrem Witwensitze, der Herrlichkeit und dem Schlosse Wisch, residierte, zum Verwalter ihrer Besitzung ein. Nun begann eine schöne Zeit für R. und seine sieben Kinder. In seinen vielen Mußestunden unterrichtete er seine Söhne nebst anderen Kindern, die er zugleich zum Teil in die Kost nahm. Seinen ältesten Sohn Johann Friedrich schickte er zu besserer Ausbildung auf das Gymnasium nach Wesel, wodurch ihm der Weg nach dieser Stadt geöffnet wurde, wohin er im Jahre 1711 sich begab, nachdem genannte Fürstin die Herrlichkeit Wisch verkauft hatte. In Wesel errichtete R. eine lateinische Kostschule, welche nicht nur von den Söhnen vornehmer clevischer Herren, sondern auch von auswärtigen Schülern, sogar aus Frankfurt a. M. besucht wurde. Seine Schüler bildete er bis zur Universität aus. Den verkehrten Grundsätzen der Separation und Schwärmerei hatte er den Rücken gewendet und sich, gleich seinem Freunde König, wieder mit der reformierten Kirche ausgesöhnt. In großem Ansehen stand er hier bis zu seinem Ende.

Von den Schriften, welche R. verfaßt hat, ist die bekannteste „Die Historie der Wiedergeborenen", eine Zusammenstellung kurzer Lebensbeschreibungen frommer Menschen aus allerlei Ständen, in fünf Bänden, worin vornehmlich die Wiedergeburt und das innere Glaubensleben betont wird. Neben manchen guten Lebensbildern, wie die von dem reformierten Liederdichter Joachim Neander, von Coccejus, Jodocus von Lodenstein, Philipp Ludwig II. von Hanau-Münzenberg, Joh. Knox u. a. finden wir aber auch viele überspannte und ungesunde Stücke, besonders solche, welche aus dem Englischen übersetzt sind, die sehr an die Legenden römischer Heiligen erinnern. Doch enthält sich R. bei

aller Geißelung eines verweltlichten Kirchentums in diesem Werke, das er nach seiner Befreiung aus dem Separatismus geschrieben, aller Polemik gegen die Kirche selbst. Trotzdem erregte dasselbe, als ein gefährliches Buch, großen Ärger in vielen theologischen Kreisen der lutherischen Kirche. — Die von R. im Jahre 1713 herausgegebene Schrift: „Henrich Myrickes Reise nach Jerusalem", sowie eine deutsche Übersetzung des Enchiridion Epictets mit beigefügten Anmerkungen fanden allgemeine Anerkennung. Außerdem sind noch zu erwähnen: „Die Nachfolge Jesu Christi nach seinem Leben, seiner Lehre und seinem Leiden" — „Fürbild der heilsamen Worte vom Glauben und Liebe, so in Christo Jesu ist" (Ein Katechismus in Frage und Antwort) im Jahre 1705 in Terborg verfaßt für seine Schwäger, Bruder, Schwestern, Kinder und Verwandte, wie es in der Zuschrift an diese heißt. — „Geöffneter Himmel: Erklärung der sonderbaren Geheimnisse des Himmelreichs", Wetzlar 1707. — Nach seinem Tode wurden noch von seinen Söhnen herausgegeben außer der genannten „Nachfolge Jesu Christi", „Grund des Glaubens und der Hoffnung", 1724. — „Verborgene Offenbarung Jesu Christi aus dreien Büchern: der inneren und äußeren Natur, und der Schrift erklärt", Frankfurt 1738. Alle diese Schriften fanden viele Anerkennung zu ihrer Zeit, so daß sie zum Teil mehrere Auflagen erlebten. Neben vielem Trefflichen begegnen wir in denselben aber manchen barocken Ideen, Heterodoxien und geistlichen Übertreibungen. Ein großer Spielraum wird dem sog. inneren Lichte zuerteilt, ähnlich wie bei den Wiedertäufern und Quäkern. Sodann findet sich nach den Grundsätzen des Coccejus, der unserem R. unter menschlichen Lehrern außer den Verfassern der hl. Schrift allein als Autorität gilt, Verachtung der Sonntagsheiligung als eines menschlichen Werkes und Geringschätzung des Alten Testamentes. Auch die kirchlichen Bekenntnisse, sowie das geordnete Predigtamt sind ihm Dinge von untergeordnetem Werte. Wo kein vom hl. Geiste erleuchteter Prediger sei, könne auch ein Weib, das innerlich berufen sei, predigen und die Sakramente bedienen. Seine Auffassung der Sünde ist eine sehr oberflächliche, wie er denn von dem menschlichen Leibe als einem tierischen spricht. Die Tötung des Fleisches und der in uns nach der Anschauung der Mystiker geborene Christus sind immer wiederkehrende Typen in den Schriften von R. Eine falsche Heiligungslehre und verkehrte Geisttreiberei zauberte R. wie seinen gleichgesinnten Freunden eine vollkommene Gemeinde Christi vor das Geistesauge, wie sie doch hienieden auf dieser Erde nie erreicht wird, trotz aller chiliastischen Erwartungen. Nach seiner Übersetzung der Stelle AG 3, 21 hat R. auch die Wiederbringung aller Dinge angenommen. Daneben treffen wir auch manchen tiefen theologischen Gedanken an, der wertvollste ist der von der Fleischwerdung Christi, in Betreff welcher die traditionelle Kirchenlehre eine Lücke aufweist. Hier lehrt R. auf Grund der neutestamentlichen Schrift, daß Christus nicht das gesunde Fleisch des ersten Adam angezogen habe, sondern „unser krankes Fleisch, ja wie Paulus redet, das Bild des Fleisches der Sünde und den Leib des Todes"

Drei Söhne von R. haben in der Gelehrtengeschichte Niederlands sich hervorgethan: Wilhelm Otto als Rechtsgelehrter und Karl Konrad als Philologe, beide an der Universität Harderwijk, sodann Johann Friedrich als Philologe an der Utrechter Hochschule.

Cuno †.

Rekollekten, von recolligere, ist die Bezeichnung der Glieder von Mönchskongregationen innerhalb einzelner Orden; sie will besagen, daß die Mitglieder dieser Kongregationen zur ursprünglichen Strenge der Ordensregel zurückgeführt werden sollen. So entstanden seit den letzten Zeiten des 16. Jahrhunderts in Spanien die Rekollekten der Augustiner-Eremiten, s. Bd II S. 256, 11. Auch im Franziskanerorden gab es Rekollekten beiderlei Geschlechts, als Abart der Observanten, s. Bd VI S. 219, 44 und 221, 18.

Herzog †.

Reland, Hadrian, gest. 1718. — Litteratur: Joh. Serrurier, Oratio fun. in obitum H. R. Ultraj. 1718 (in holländischer Uebersetzung vor der holländischen Ausgabe von R.s Palästina, s. unten); Niceron, Mém. pour servir à l'hist. des hommes ill., Paris 1727 ff., I, 339–349; X, 62 f.; K. Burmann, Trajectum eruditum, Traj. 1738, 293–301; Jöcher, Allg. Gelehrtenlexikon III (1751), 2002 f.; Fortsetzung und Ergänzungen von Adelung u. Rotermund VI (1819), 1766 ff.; Michaud, Biographie Universelle (Paris 1824 ff.), Bd 37, 308—311; Nouvelle Biographie Générale, Bd 41 (Paris 1862); A. J. van der Aa, Biographisch Woordenboek der Nederlanden X (1874), 45—47. Die Schriften R.s s. bei Jöcher-Rotermund und van der Aa a. a. O. Vgl. auch Gräße, Trésor de livres rares etc. VI, 75; Röhricht, Bibliotheca Geogr. Palaestinae (1890), 296 f.

Reland, Hadrian (Adrian), ist der allgemein üblich gewordene, durch die lateinischen Büchertitel eingedrungene Name des holländischen Theologen Reeland oder Relant. Sein Vater, Jan Reelant, war Prediger in dem Dorfe Rijp bei Alkmaar in Nordholland, als ihn seine Mutter Agathe (Aagje) geb. Prins am 17. Juli 1676 gebar. Der Knabe entwickelte seine Fähigkeiten auffallend rasch. Schon mit elf Jahren wurde er als Student des Athenäums in Amsterdam eingeschrieben. Für die alten Sprachen war hier Petrus Francius sein Lehrer, während Willem Surenhuizen (Surenhusius) ihn in den semitischen Sprachen unterrichtete, nachdem Everard van der Hooght ihn im Hebräischen und Chaldäischen unterwiesen hatte. Im Alter von 13 Jahren wurde er Student in Utrecht, wo er Lateinisch und Griechisch bei Graevius und Leusden, Theologie bei Leidekker und Witsius, Philosophie bei Gerbrand de Vries und Joh. Luits hörte. Genauere Kenntnisse der arabischen Litteratur verdankte er häuptsächlich dem Bremenser Heinr. Sike, der 1713 als Professor des Hebräischen in Cambridge starb und von R. selbst als litter. arabicarum peritissimus omnium mortalium gerühmt wird; wie es scheint, fällt jedoch der Verkehr mit diesem Gelehrten in spätere Zeit, da Sike erst 1704 in der Matrikel von Utrecht verzeichnet ist. Nachdem er sechs Jahre lang in Utrecht studiert hatte und 1693 zum magister artium promoviert worden war, begab er sich nach Leyden und hörte die theologischen Vorlesungen Spanheims u. a. Aus Rücksicht auf seinen gebrechlichen Vater lehnte der junge Gelehrte alle Aufforderungen, in das Ausland zu gehen, ab, so z. B. einen Ruf als Professor der orientalischen Sprachen und der Weltweisheit nach Lingen (1698). Das erste Katheder in seiner Heimat erhielt er 1699 in Harderwijk. Er las hier seit 1700 über Physik und Metaphysik, jedoch nur etwa ein Jahr lang; denn schon am 4. November 1700 wurde er als Professor der orientalischen Sprachen und der heiligen Altertümer nach Utrecht berufen, wo er vom 21. Februar 1701 bis zu seinem am 5. Februar 1718 erfolgten Tode eine ruhmvolle Thätigkeit entfaltete. Schon 1709 erwählte ihn die Universität zu ihrem Rektor. Die Versuche, ihn nach Franeker (1713) oder nach Leyden (1716) zu ziehen, waren vergeblich. Seine schriftstellerischen Arbeiten erstreckten sich auf die verschiedensten Gebiete, auf klassische Philologie, auf arabische und persische Litteratur, auf die Sprachen Vorder- und Hinterindiens, selbst auf China und Japan, besonders auf das AT und NT (s. u.). Das Verzeichnis seiner Schriften zeigt, daß ihm nur selten ein Jahr verging, ohne daß er eine eigene Schrift drucken ließ oder seltene Schriften anderer Gelehrter mit Vorreden oder Einleitungen neu herausgab; manches Jahr ist sogar doppelt besetzt. Vermöge seines großen Scharfsinns und seiner lebhaften Anschauungsgabe wußte er sich in den entlegensten Gebieten mit bewundernswerter Sicherheit zurecht zu finden, vermöge seines feinen Geschmacks gab er seiner Darstellung stets eine gefällige Form. Seine dichterische Begabung versuchte sich schon früh in lateinischen Versen (Galathea, Lusus poëticus 1701). Leutselig im Umgang, mild von Gesinnung, galt er als eine „außergewöhnliche Zierde der Hochschule“ Sein früher Tod — er starb 41 Jahr alt an den Pocken — erregte große Trauer an der Utrechter Universität. Er hinterließ eine Tochter und einen Sohn und wurde gemäß seinem letzten Willen in seinem Heimatsorte Rijp begraben. Sein Bild, von R. Bernaerts gezeichnet, zeigt ein gewinnendes Gesicht und klare Augen.

Von R.s Schriften seien zuerst diejenigen genannt, die die Theologie betreffen. 1. Analecta rabbinica, comprehendentia libellos quosdam singulares in usum collegii rabbinici (Ultrajecti 1702). Das Buch enthält folgende Stücke: G. Genebrardi Isagoge rabbinica, ejusdem meditationes et tabulae rabb.; C. Cellarii Institutio rabb.; J. Drusius, De particulis rabb.; Index commentariorum rabb., qui in s. codicem aut partes ejus conscripti sunt; J. Bartoloccii Vitae celebrium rabbinorum; R. D. Kimchii Commentarii in X Pss. priores cum vers. lat. — 2. Dissertationum miscellanearum partes tres (Trajecti 1706—1708). Von den 13 Abhandlungen kommen für die Theologie in Betracht: I De situ paradisi terrestris; II De mari rubro; III De monte Garizim; IV De Ophir; V De Diis Cabiris; VII De Samaritanis; X De jure militari Mohammedanorum contra Christianos bellum gerentium. — 3. Antiquitates sacrae veterum Hebraeorum (Traj. 1708). Dieses Buch R.s ist oft neu gedruckt und mehrmals mit ausführlichen Anmerkungen herausgegeben worden, so von Bl. Ugolino in seinem Thesaurus antiquit. hebr. (Venet. 1744 ff.) Bd II, zuletzt von G. J. L. Vogel (Halle 1769), der zugleich die Bemerkungen Ugolinos und Raus (Notae et animadversiones in Relandi Antiqq. Herborn 1743) abdrucken ließ. — 4. Dissertationes V de nummis veterum Hebraeorum, qui ab inscriptarum literarum forma

samaritani appellantur (Ultraj. 1709). — 5. Palaestina ex monumentis veteribus illustrata, in tres libros distributa (Trajecti 1714; auch Nürnberg 1716, fehlerhafter Druck, und bei Ugolino, Thesaurus VI). Das erste Buch handelt de Pal. nominibus, situ, terminis, partitione, aquis, montibus et campis, das zweite Buch de intervallis locorum Pal., das dritte Buch de urbibus et vicis Pal. (in alphabetischer Reihenfolge). Alle für ihn erreichbaren Nachrichten des Altertums über Palästina hat R. in dieser Schrift sorgfältig zusammengestellt, verglichen und geprüft und dadurch ein Werk geschaffen, das noch heute die Grundlage für die Geographie des alten Palästina bildet. Er schrieb nicht nur, sondern er rechnete auch mit den überlieferten und ihm bekannten Raumverhältnissen und zeichnete danach Karten (als Beigabe zu diesem Buche), die auch die besten damals vorhandenen (Chr. Heidmann 1665) weit hinter sich lassen. Eine holländische Übersetzung erschien 1719: Palestina opgeheldert. — 6. De spoliis templi Hierosolymitani in arcu Titiano. Trajecti 1716 (neu herg. von E. A. Schulze, Traj. 1775; auch bei Ugolino, Thesaurus IX). — Von den übrigen Schriften R.s ist für die Religionsgeschichte von Bedeutung das Buch De religione Mohammedica ll. duo, Traj. 1705; zweite Ausgabe 1717. In dem ersten Buche giebt er ein quellenmäßiges Compendium theologiae Mohammedicae, arabice et latine, in dem zweiten (de nonnullis quae falso Mohammedanis tribuuntur) berichtigt er die damals verbreiteten, zum Teil sehr wunderlichen Meinungen über die Glaubenslehre des Islam. Das Buch erregte großes Aufsehen und brachte ihn sogar in den Verdacht, für den Islam Propaganda machen zu wollen, während er doch nur ein richtigeres Verständnis und eine bessere Bekämpfung der Religion Muhammeds von seiten des Christentums herbeizuführen beabsichtigte. Die römische Kurie nahm die Schrift freilich in den Index libr. prohib. auf, sie wurde aber in das Deutsche, Englische, Französische, Holländische und Spanische übersetzt und häufig für Darstellungen der Glaubenslehre Muhammeds verwendet. **Guthe.**

Religion. — In unserer Erkenntnis der Religion kann sich immer nur ausdrücken, wie wir selbst an ihr beteiligt sind. Jeder, dem sie ganz fremd ist, wird entweder einräumen, daß er sie nicht versteht und nichts über sie zu sagen weiß; oder er wird sie für Illusion halten, die bekämpft, aber auch benutzt werden kann. Wird das Urteil gewagt, daß sie Illusion sei, so meint man auch leicht, sie aus sehr verständlichen Motiven begreifen zu können. Sie wird dann in der Regel als eine Ansammlung menschlicher Ängste angesehen und als eine Pflege der Illusionen, die das Schicksal verhüllen wollen, das uns ängstigt. Eine Stütze findet diese Deutung darin, daß die Wirklichkeit, von der die Religion redet, in der Erfahrung nicht zu entdecken ist, vor deren Notwendigkeiten unsere Sehnsucht und Sorge schweigen müssen. Es kann auch nicht verborgen bleiben, daß die Religion, indem sie über diese allen zugängliche Erfahrung hinausdrängt, mit den Gemütsbedürfnissen des Menschen innig verbunden ist. Natürlich wird das Urteil, daß sie aus ihnen entspringe, von der Religion selbst als ein Akt tödlicher Feindschaft empfunden. Aber es mit Gründen, die jeden überzeugen müßten, zu widerlegen, ist ihr nicht möglich. Sie kann das nicht einmal wünschen. Denn wäre es möglich, so würde ein Gegensatz verschwinden, der zu den Lebensbedingungen der Religion gehört, der Gegensatz ihres Geheimnisses und des Profanen. Die Religion kann aber dem Streben, sie zur Illusion zu erniedrigen, anders begegnen. Wo sie als ein Erwachen aus den Illusionen erlebt wird, kann ihr Wille, rücksichtslos wahrhaftig zu sein, in ihrer Umgebung nicht unbemerkt bleiben. Sie schützt sich nach außen, indem sie innerlich fest und klar wird. Wenigstens die Frage wird sie dann in andern wecken, ob innere Vorgänge von solcher Geschlossenheit und von solcher befreienden Wirkung ohne Wahrheit sein können. Sie selbst aber wird jedem, der sie als eine Illusion der menschlichen Bedürftigkeit begreifen zu können meint, erklären, daß er das wirkliche Leben der Religion nicht kennt.

Menschen, die die Religion für bewußten oder unbewußten Selbstbetrug halten, können und wollen wir nicht durch Beweise zwingen, anders zu urteilen. Wir scheiden uns von ihnen in der Überzeugung, daß die Religion das wahrhaft Lebendige in der Geschichte ist, und in der Erwartung, daß das Lebendige dem Toten gegenüber Recht behalten wird. Mit allen aber, die die Religion als eine innere Überwindung des Selbstbetrugs erleben, finden wir uns zunächst in der Überzeugung zusammen, daß wir allein Erkenntnis der Religion haben und haben können. Wir können die Religion nur erkennen, sofern wir selbst an ihr beteiligt sind. Es ist darin mit der Religion nicht anders, wie mit jeder rein geschichtlichen Erscheinung. Diese unterscheidet sich für unser

Bewußtsein dadurch von dem bloßen Naturereignis, daß wir ihr Entstehen nicht weiter verfolgen können als bis zu inneren Vorgängen in bestimmten Menschen. Eine geschichtliche Erscheinung können wir in ihrer Wirklichkeit nur erfassen, sofern wir die inneren Vorgänge, in denen sie wurzelt, miterleben können. Für Menschen eines andern Lebenskreises ist sie in ihrer wirklichen Art immer unfaßlich. Wer z. B. nicht von sich aus an der Erzeugung des Staates mitwirken kann, weiß auch nicht, was der Staat ist. In dieser Verborgenheit des geschichtlich Wirklichen vor allen, die selbst eine andere Geschichte haben, befindet sich aber besonders die Religion. Weshalb das so ist, wird uns deutlich, wenn wir sehen, woraus die Religion im Unterschied von allen andern geschichtlichen Erscheinungen ihre Lebensenergie gewinnt.

Können wir aber die Religion nur erkennen, sofern sie zu unserem eigenen Leben gehört, so ist unsere Vorstellung von ihrem Wesen ein Ausdruck unserer eigenen Religion. Viel mehr als von allem andern geschichtlichen Leben gilt es von der Religion, daß man keine objektive Erkenntnis von ihr haben kann. Der Objektivität des nachweisbar Wirklichen kommen geschichtliche Erscheinungen um so näher, je mehr bei ihrem Entstehen allgemein verbreitete oder psychologisch faßbare Tendenzen des menschlichen Seelenlebens mitwirken. Das ist beim Staate in hohem Maße der Fall, obgleich der Gedanke, daß er eine Illusion der Gewaltthätigkeit sei, nicht bloß ein Einfall einzelner Anarchisten ist, sondern durch die römische Kirche vielen Menschen eingeflößt wird, die infolge dessen die ernsthafte Teilnahme und das Verständnis für die Würde des Staates verlieren, aber schließlich auch die natürlichen Tendenzen, die in dem politischen Verhalten verwertet werden, bei sich verkümmern lassen. Die Religion dagegen nimmt zwar alle Lebenstriebe bei ihrer Verwirklichung in Anspruch, aber das, worin sie ins Leben tritt, läßt sich nicht als ein Ergebnis solcher Kräfte begreifen, sondern nur als Ereignis anschauen.

Deshalb können wir die Religion immer nur so erkennen, daß wir uns darauf besinnen, wie sie in uns selbst besteht. Man täuscht sich also, wenn man das Wesen der Religion aus der Beobachtung möglichst vieler Exemplare ihrer Erscheinung erkennen zu können meint. Denn erstens wird jeder, dem die Religion für sein eigenes Leben fremd ist, gar nicht wahrnehmen können, wie sie in andern die Art, sich zu äußern, bestimmt. Zweitens wird jeder, der selbst religiös lebendig ist, in irgend einer Erscheinung nur insoweit Religion anerkennen, als er da die Grundzüge seiner eigenen wiederfindet, vielleicht verkümmert und entstellt, vielleicht auch in einer Kraft entfaltet, die ihm selbst versagt ist. Wer die Religionen in der Geschichte soll würdigen können, muß bereits eine Anschauung von der Religion haben, die er sich durch nichts nehmen läßt. Haben wir aber die Vorstellung von der Religion, die wir allein für richtig halten können, nur in der Form einer aus der eigenen religiösen Lebendigkeit erwachsenen Anschauung, die wir so, wie wir sie haben, niemandem mitteilen können, so versteht sich von selbst, daß es eine Wissenschaft von der Religion nicht geben kann. Denn Wissenschaft ist die Erkenntnis des objektiv oder nachweisbar Wirklichen. Aber weder das, was die Religion für sich selbst zu sein meint, noch die Wirklichkeit, die sich ihr erschließt, ist so beschaffen, daß andere durch Beweise gezwungen werden können, etwas anderes darin zu sehen, als Einbildungen. Es giebt nun wohl eine Wissenschaft, die sich auch mit Einbildungen beschäftigt; aber die in diesen Einbildungen vermeintlich gewonnene Erkenntnis kann nicht zur Wissenschaft entwickelt werden.

Die Einsicht, daß es sich so verhält, fängt gegenwärtig an, sich zu verbreiten. Es ist auffallend, daß sie auch da sich bemerklich macht, wo man gerade darauf aus ist, eine vermeintliche Wissenschaft von der Religion aufzubringen, die vergleichende Religionswissenschaft. Einer der Vorkämpfer dieser Wissenschaft, der in ihrem Auftreten die Befreiung aus mittelalteriger Enge und von dem „normativen Geist" der Theologie erblickt, weiß von ihrem Wert Folgendes zu sagen: „Es ist aber selbstverständlich, daß ein wirkliches Verständnis der Religion nur möglich ist, wenn die verschiedenen Religionen völlig unparteiisch und rein historisch studiert werden" (E. Tröltsch in „Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrh." 1. Bd, 1904, S. 134). Darauf ist zu erwidern, daß ein völlig unparteiisches Studium der Religion gar nicht möglich ist. Denn als das, was sie für sich selbst sein will, oder in der von ihr behaupteten Wirklichkeit sieht sie nur der, der in seiner eigenen Existenz zu religiöser Lebendigkeit gelangt ist. Was er aber als Religion erlebt, ist völlig verwoben mit dem Individuellen seiner Existenz oder mit seinem geschichtlichen Dasein. Das ist in jeder seiner Regungen von der Kraft unübertragbarer Überzeugung erfüllt. Ein Mensch also, der überhaupt die Religion in der von ihr selbst behaupteten Wirklichkeit sehen kann, ist von vornherein Partei, andern gegenüber in seiner

persönlichen Überzeugung aufgerichtet und gerade dadurch für die innigste Gemeinschaft aufgeschlossen, die die Menschen ganz anders verbindet als die Gemeinschaft des objektiven Erkennens, die Wissenschaft. Jene Worte von Tröltsch enthalten doch, wie es scheint, die Vorstellung, daß die Religion etwas in seiner objektiven Realität Nachweisbares sei, und daß man gerade deshalb zu ihrem Verständnis des parteilosen Studiums an möglichst vielen Exemplaren bedürfe. Daraus entsteht seine Schätzung der vergleichenden Religionsgeschichte. Aber es ist interessant, zu sehen, wie das Verständnis von der Religion, das er selbst besitzt, der von ihm geforderten parteilosen vergleichenden Religionsgeschichte die Existenzberechtigung knickt. Er schätzt diese moderne Wissenschaft als ein Mittel der Religionsphilosophie, die in voller Freiheit von den natürlichen Schranken der Theologie die Herrlichkeit der Religion vielleicht einem Geschlecht nahe bringen könne, das für die theologischen Auffassungen nicht mehr zu haben sei. Aber niemand kennt besser als er das, was den einfachen Supranaturalismus aller Religion ausmacht, „die Irrationalität aller Gottesbegriffe, das unbegreifliche Mysterium göttlicher Mitteilung an die Seele, die grundlegende Gemeinschaftssammlung durch Inspiration der Propheten und Stifter" (ebend. 133). „Die Überzeugung von einer irgendwie erfolgenden Offenbarung der an sich verborgenen und unfaßbaren Gottheit, der ganze Sinn für das Mysteriöse und Irrationale in der Religion, die Gegenwart unmittelbarer Gotteswirkungen, die von dem gewöhnlichen Lauf des Seelenlebens sich unterscheiden, die Objektivität einer gemeinsamen Gebundenheit von grundlegenden Offenbarungen: das ist die Seele aller wirklichen geschichtlichen Religion" Eine Religionsphilosophie, die diese Elemente der Religion beiseite lassen könne, habe ihren Gegenstand überhaupt verloren. Mutet man nun aber der vermeintlichen Wissenschaft von der Religion, die Anerkennung alles dessen in einem andern Sinne als in dem der bloßen psychologischen Thatsächlichkeit zu, in dem Sinne von Gedanken, die Geltung beanspruchen dürfen, so will man sie zu einer Gedankenarbeit machen, die selbst zum religiösen Leben gehört als ein besonnener und überlegter Ausdruck der in ihm entwickelten Überzeugung. Es ist in der That nicht anders möglich, wenn man der Religion gerecht werden will. Behandelt man sie in dem, was sie für sich selbst sein will, als eine ernste Wirklichkeit, was jene Religionsphilosophie thun will, so steht man in ihrem Bann und Dienst. Man treibt dann nicht Wissenschaft, die sich überall Geltung erzwingt, wo die Kräfte der intellektuellen Kultur sich entwickelten, sondern Theologie, die mit den Mitteln eines wissenschaftlich geschulten Denkens die in einem bestimmten Lebenskreise wirksame Gesinnung in ihrem geistig faßbaren Gehalt zu beschreiben und dadurch zu klären hat. Tröltsch bemerkt daher auch, daß die Religionsphilosophie, die der Religion gerecht wird, schließlich Theologie werden muß. In Wahrheit ist sie freilich etwas Ähnliches von Anfang an, weil niemand eine Auffassung von der Wirklichkeit der Religion haben kann, die von seiner eigenen Stellung zu ihr gelöst wäre.

Das richtige Urteil über den Kern der Religion schränkt nun aber auch die Bedeutung der vergleichenden Religionsgeschichte erheblich ein. Kommt uns die Religion in dem, was sie nach ihrem eigenen Zeugnis ist, nur zur Anschauung, indem ihr Dasein in uns selbst uns bewußt wird, so hat es keinen Sinn, von dem Überblick über geschichtliche Erscheinungen, die man Religionen nennt, einen Aufschluß darüber zu erwarten. Das wird denn auch zugestanden. Es soll in dieser Wissenschaft „weniger das Verständnis des religiösen Vorgangs selbst" gesucht werden, sondern die primitiven Grundformen der Religion sollen festgestellt werden. Sie zieht sich daher absichtlich von den höher entwickelten und vor allem von der gegenwärtigen Religion zurück, und sucht ihr Ziel zu erreichen, indem sie die Dokumente einer vorgeschichtlichen Zeit nach den primitiven Äußerungen der Religion durchsucht. Die davon abstrahierten typischen Formen sollen dann zum Schlüssel dienen für das Verständnis der höher stehenden Religionen. Das wird freilich wieder durch die Erklärung eingeschränkt, daß gegenüber den Religionen höherer Ordnung „mit den bisherigen Kategorien der Religionsgeschichte, wie sie bis jetzt vorwiegend an dem Material der Primitiven ausgebildet worden sind", noch wenig auszurichten war. Das ist auch durchaus nicht zum verwundern. Es wird zwar daran festgehalten, daß man über die grundlegende und entscheidende Bedeutung dieser Arbeit für die „Religionswissenschaft" kein Wort mehr zu verlieren brauche. Denn „wer die Religion verstehen und beurteilen will, muß vor allem ihre natürliche und ungebrochene Wirklichkeit kennen" (S. 141 vgl. die ähnliche Erklärung Kaftans „Wesen der chr. Rel.", 2. Aufl. S. 23.) Aber es wird doch zugleich eingestanden, daß diese Untersuchung nichts darüber ausmacht, was Religion denn eigentlich ist, „welche Erscheinungen primär religiös und

welche nur sekundär oder gar tertiär religiös sind oder am Ende überhaupt mit der Religion nichts zu schaffen haben" (ebend. 141). Eine Wissenschaft, die sich so bescheidet, kann nur zufällig etwas beibringen, was ein Licht auf Religion „höherer Ordnung" werfen könnte. Daß sie einräumt, bisher in dieser Beziehung nicht viel gefördert zu haben, kann daher nicht überraschen. Es ist auch schwer abzusehen, wie der Ansammlung ethnologischen Materials, von dem man nicht sicher weiß, was es jemals bedeutet hat, jemals sichere Beiträge für das Verständnis der Religion abgewonnen werden sollen.

Die Religionsgeschichte kann das Verständnis der Religion nicht begründen, sondern setzt es voraus. Wenn es ihr fehlt, wird sie zu einer bloßen Sammlung ethnologischer Raritäten. Eine von dem Verständnis der Religion geleitete Religionsgeschichte ist allerdings ein unschätzbares Mittel, es zu bereichern. Wer kraft seiner eigenen religiösen Lebendigkeit im stande ist, das religiöse Leben in andern anzuschauen, kann dadurch auf Schranken aufmerksam werden, in denen seine eigene Religion bisher stecken blieb. Aber das Verständnis der Religion überhaupt kann uns nicht die Analyse einer noch so herrlichen Erscheinung der Religion in andern verschaffen, geschweige denn die Jagd auf höchst zweifelhafte Gesetzmäßigkeiten in den Resten einer primitiven Kultur. Kein anderer Weg kann dazu führen, als die einfache Besinnung auf die Grundzüge unserer eigenen gegenwärtigen Religion. Wer die Religion zu einem Objekt wissenschaftlicher Erkenntnis machen oder in die nachweisbare Wirklichkeit der Dinge einfügen will, hat entweder keine klare Anschauung von der Religion oder weiß nicht, was Wissenschaft ist. Beide zusammenzubringen, war im Mittelalter berechtigt, wo die Religion noch nicht zum Bewußtsein ihrer Innerlichkeit gelangt war, die jeder Objektivierung widerstrebt, und wo eine von jeder Rücksicht auf die Bedürfnisse persönlichen Lebens gelöste, auf die bloße Erfassung des nachweisbar Wirklichen gerichtete Wissenschaft noch nicht existierte. Jetzt sollte wenigstens jeder, der es mit der Religion gut meint, den Anachronismus einer solchen Religionswissenschaft unterlassen. Alles, was die Wissenschaft anfassen kann, ist tot. Es kann Lebensmittel sein, aber nicht Leben. Die Religion aber ist Leben. Es ist kein erfreulicher Anblick, wenn Menschen, die an der Religion der nicht nachweisbaren, sondern nur erlebbaren Wirklichkeit des lebendigen Geistes inne geworden sind, nun doch wieder dieses für die Wissenschaft transcendente an sie ausliefern wollen, als ob erst das von ihr in Behandlung genommene die rechte Würde empfinge. Etwas ähnliches liegt in der Biologie vor, deren moderne Vertreter vielfach durch das sehr löbliche Streben, das Lebendige in möglichst deutlicher Anschauung von dem Mechanismus zu unterscheiden, dazu gebracht werden, das Leben als eine neben dem Mechanismus befindliche wissenschaftlich faßbare Wirklichkeit anzusehen. Solche Gelehrte, wie Driesch, scheinen nicht zu bemerken, daß das Leben, sobald sie es als eine im Raume faßbare Wirklichkeit behandeln, zum Mechanismus wird. Ganz ebenso vernichtet man sich die Anschauung von der Religion, wenn man sie als etwas von anderem Ableitbares behandelt. Wie dankbar die Frommen selbst auch aussprechen mögen, was der „Erbschatz" der Religion für sie bedeutet, so haben sie daran doch immer nur einen Schutz für das in ihnen selbst keimende Leben gehabt. Die individuelle Frömmigkeit erwächst nie aus einem Erbe, sondern ist etwas ursprünglich Lebendiges (vgl. dagegen das entgegengesetzte Urteil von Tröltsch a. a. O. 139). Wer ihre Wirklichkeit in dem gesetzmäßigen Zusammenhang mit anderem erfassen zu können meint, hebt sie für sich selbst auf. Überall, wo man die Religion als Fügung in die Kultussitte versteht, ist man dagegen auf die „religionsgeschichtliche Methode" des Aufspürens solcher Zusammenhänge angewiesen, als auf das eigentliche Mittel, die Religion in dem, was sie wirklich ist, zu erkennen. Diese Art von Religionswissenschaft hat also ihre Stelle im Katholicismus. Natürlich läßt sich mit ihr nach Belieben die Behauptung einer supranaturalen Herkunft der Religion verbinden. Aber eins ist bei dieser Auffassung der Religion ausgeschlossen, die geistige Anstrengung, die allein der Erfassung der wirklichen Religion als eines individuell Lebendigen dient, die Selbstbesinnung dessen, in dem sie lebt.

Wenn wir nun uns in unserer geschichtlichen Situation, als Christen unserer Zeit, darauf besinnen wollen, was wir als Religion erleben, so ist natürlich das erste, was sich uns aufdrängt, diese ihre Verborgenheit. Da sie in jeder ihrer Erscheinungen individuelles Erlebnis ist, so kann sie nur da wahrgenommen werden, wo sie entsteht, in dem innern Leben des Frommen und in der Gemeinschaft, wo Individuen derselben geschichtlichen Bestimmtheit sich gegenseitig zutrauen, daß sie bei aller Besonderheit ihrer Existenz doch schließlich in dem gleichen inneren Vorgang die Kräfte der Religion gewinnen. Diese Wirklichkeit eines individuellen Erlebnisses ist im Vergleich mit der Welt der auf Allge-

meingiltigkeit angelegten Objekte immer ἐν κρυπτῷ. Natürlich kostet es Kampf, sie gegenüber dem unablässigen Ansturm dieser Objekte zu behaupten. Die Religion ist daher nur wirklich in der inneren Sammlung, in der wir uns selbst von der gesetzmäßig gestalteten und allen zugänglichen Welt der Erfahrung unterscheiden. Aber das gelingt uns keineswegs durch den bloßen darauf gerichteten Entschluß, sondern in dem Aufmerken auf innere Vorgänge, in denen wir thatsächlich und ohne direkt darauf auszugehen die Selbstständigkeit und Abgeschlossenheit eines inneren Lebens gewinnen. Welches sind diese inneren Vorgänge?

Die Anschauung von einem eigenen inneren Leben ist uns nur dadurch möglich, daß wir uns selbst behaupten wollen. Indem es diesen Willen bethätigt, scheidet das bewußt lebendige Wesen zwischen dem, was es mit seiner Existenz zusammenfassen und dem, was es von sich abweisen will. Dadurch aber, daß wir uns dieser Thätigkeit und dessen was wir in solcher Weise zu uns in Beziehung setzen, bewußt werden, also an unserer Furcht und unserer Hoffnung, an unserem Haß und unserer Liebe haben wir offenbar eine Anschauung von unserem inneren Leben. Denn die darin sich vollziehende Ordnung der Dinge stellen wir als das, was uns allein angehört, der Welt der objektiven Erfahrung gegenüber, in der wir mit allen anderen Menschen zusammentreffen wollen. In der so entstehenden Innerlichkeit haben wir die Religion aufzusuchen. Wenn nun aber andere dies so zu erreichen meinen, daß sie aus dem Willen der Selbstbehauptung auch die Religion entwickeln, so müssen wir erklären, daß wir darin das, was wir als Religion zu erleben meinen, nicht wiedererkennen. Wir wissen wohl, daß der natürliche Lebenswille in der Religion zur Ruhe kommt. Aber sie ist nicht das von ihm gewollte Ziel. Wir meinen vielmehr zu wissen, daß ihre Entstehung, die in ihm waltende Tendenz durchkreuzt. Wir werden keinen Menschen für fromm halten, der auch in dem, was er Religion nennt, das Seine sucht. Ernste Frömmigkeit werden wir nur da sehen, wo wir Unterwerfung wahrzunehmen meinen, und vor allem rücksichtslose Unterwerfung unter die Wahrheit, die Beugung vor dem Wirklichen. Dann kann also die Religion doch nicht aus einem Begehren erwachsen, sondern aus einer Anerkennung des Wirklichen oder aus Erkenntnis. Aber die Wahrhaftigkeit in der Erfassung des Wirklichen, die Abweisung des Begehrens, das die Erkenntnis trüben möchte, ist doch der Anfang der Wissenschaft, die wir mit der Religion nicht zusammenfassen können. Keine noch so sublimierte wissenschaftliche Erkenntnis kann zu den Kräften des religiösen Lebens gehören. Denn sie liegt im Tageslicht, dieses Leben dagegen quillt nur im Verborgenen. Sie kann sich als allgemeingiltig durchsetzen, der religiöse Gedanke dagegen bezieht sich immer auf ein bestimmtes Subjekt, ein einzelnes Individuum oder eine Gemeinschaft. Er will und kann nur dadurch zur Allgemeingiltigkeit kommen, daß ein Hirt und eine Herde werden.

Die Erkenntnis, in der die Religion allein entstehen kann, ist offenbar besonderer Art. Sie ist nicht Erfassung des objektiv Wirklichen, sondern Besinnung auf das, was wir für uns selbst erleben. Dabei ist aber Wahrhaftigkeit viel schwerer als bei dem Erkennen der von uns unterschiedenen Dinge, wo die Idee der Gesetzmäßigkeit den Schein zerstört. Diese Hilfe fehlt uns, wenn wir das, was wir für uns selbst erleben uns ernstlich zum Bewußtsein zu bringen suchen. Hier sind wir im Gegenteil an der Quelle der Illusionen. Wir haben ja ein inneres Leben mit seinen Erlebnissen nur, sofern wir uns selbst behaupten wollen. Die Bethätigung dieser natürlichen Lebensenergie aber verleitet uns leicht, uns einer Einbildung von Erlebnissen zu überlassen, die uns nicht innerlich bereichert, sondern ermattet. Es fragt sich also, wie wir auf diesem Gebiete das Wirkliche vom Schein unterscheiden.

Es giebt natürlich keine Methode solcher Unterscheidung, die sich andern gegenüber ausweisen könnte. Denn es fehlt hier das, was die Allgemeingiltigkeit begründet, die Gesetzmäßigkeit in der Verknüpfung der Vorstellungen. Nur darum kann es sich handeln, wie in uns selbst die klare Gewißheit wahrhaftiger Erlebnisse aufkommt, die sich davor gesichert weiß, in der Weiterentwickelung des Lebens zu zerrinnen. Damit nun das geschehe, ist nicht etwa wie bei dem objektiven Erkennen nötig, die Lebensenergie des Individuums, den Willen sich selbst zu behaupten einzuschränken, damit die Erkenntnis nicht gestört werde. Denn die Bethätigung dieses Willens schafft ja allein den Raum für die subjektiven Erlebnisse. Wenn seine Naturkraft versiegt, schwindet auch die Möglichkeit der Religion und der Innerlichkeit des Lebens überhaupt. Eine Sicherung vor dem Schein ist hier im Gegenteil nur darin zu finden, daß der Wille der Selbstbehauptung in sich selbst wahrhaftig wird. Die Wahrhaftigkeit des Wollens besteht nun bekanntlich

in der durch die eigene Erkenntnis des wollenden Bewußtseins gesetzten Unveränderlichkeit seines Ziels. Ein Wille, der sich bewußt ist, sein Objekt wieder aufgeben zu wollen, ist in sich selbst zwiespältig. Ein wahrhaftiges Wollen ist nur da, wo wir alles, was wir auf Zeit uns vornehmen, einem Willensakt einfügen, der ein ewiges Ziel hat. Nun kann doch aber das Individuum in keinem Moment seiner Selbstbehauptung seine eigene Existenz als ewig berechtigt ansehen. Die Ahnung davon, daß wir wie wir uns heute zu behaupten suchen, in absehbarer Zeit nicht mehr sein können und es auch nicht mehr wollen werden, durchzittert jeden Moment und droht die Freudigkeit des inneren Lebens zu zerstören. Wir kommen also zu einer Wahrhaftigkeit der Selbstbehauptung nicht durch die bloße Energie des auf die Existenz und ihren augenblicklichen Inhalt gerichteten Lebenswillens. Wahrhaftiges Leben kann uns dann nur dadurch eröffnet werden, daß in jedem Wollen mit der Energie des Triebes etwas anderes verbunden ist, das Bewußtsein von seinem Objekt. Der bewußte Wille oder das wollende Bewußtsein wird dadurch wahrhaftig, daß es sich ein Ziel setzt, dessen ewiges Recht es einsieht. Seine eigene Existenz kann der Wille nicht als ein ewig Berechtigtes denken. Es wird ihm also, damit er in Wahrheit sich selbst behaupte, zugemutet, von sich selbst abzusehen und seine Gedanken auf etwas anderes zu konzentrieren, auf das ewige Ziel, das er selbst als solches erfaßt. Aber in dieser Hingabe an das Objekt verlieren wir doch nicht uns selbst. Denn unsere Erkenntnis seines ewigen Rechts ist ja nichts anderes als das Bewußtwerden unseres unveränderlichen Willens. Die feste Richtung auf dieses Ziel bringt die immer neue Abkehr von vielen Dingen mit sich, an denen das natürliche Leben hängt. Aber aus solchen Opfern erwächst erst ein inneres Leben höherer Art, das sich in seinem Gehalt als unzerstörbar weiß. Dieser in seiner eigenen Erkenntnis des ewig Giltigen fest gegründete Wille ist die sittliche Gesinnung. In dem wahrhaftigen Wollen der Sittlichkeit wird die Selbstverleugnung zur Selbstbehauptung. Was aber dabei direkt gewollt wird, ist nicht das Leben der Seele. Der sittliche Wille geht allein auf die Überwindung des Scheins, die in dem Gehorsam gegen die Wahrheit, in der Richtung auf das Ziel eines wahrhaftigen Wollens gesucht wird.

Die ersten Regungen der sittlichen Erkenntnis führen die Seele zum Bewußtsein ihrer Freiheit. Sie entstehen aber nicht in dem vereinzelten und verlassenen, sondern in dem von menschlicher Gemeinschaft umfangenen Menschen. In dem elementaren Vorgang alles geschichtlichen Lebens, in dem Moment, wo Starke und Reiche sich zum Dienst für Schwache und Bedürftige hergeben, werden Menschen zu sittlicher Erkenntnis erweckt. Wer durch sittlich Lebendige, die sich seiner annehmen, zu Vertrauen und Ehrfurcht erhoben wird, erlebt das, worin sich für jeden Menschen die Thore der sittlichen Erkenntnis aufthun. Er fängt dann an zu verstehen, wie auch bei ihm das Wollen wahrhaftig und die Seele innerlich lebendig werden kann (vgl. meine „Ethik", 3. Aufl. 1904 § 10). Ein wahrhaftiges Wollen wird in uns geboren, wenn wir damit gesegnet werden, daß wir in der Erfahrung einer Liebe, die sich unser annimmt, einer sinnlich unfaßbaren Lebendigkeit in Menschen inne werden und ihnen vertrauen. Alle Versuche, der bisherigen Ethik, die Sittlichkeit nicht als rein geschichtliches Ereignis aufzufassen, sondern sie als die Evolution eines andern zu begreifen, konnten nur dazu führen, die in ihr erscheinende Überwindung der Natur und damit sie selbst undeutlich zu machen. Sie ist vorhanden in dem Vorgang des Vertrauens, der in uns durch das in andern sich offenbarende selbstständige Leben geschaffen wird, und in dem doch die ersten Regungen unserer Freiheit sind, die sich selbst ein anderes Gesetz als das Naturgesetz auferlegt.

Aber damit ist auch in uns der Raum zur Aufnahme des religiösen Erlebnisses entstanden. Wenn wir das, was uns in dem Vorgang des Vertrauens geschenkt wird, ernsthaft durchleben, so sehen wir uns von einer Macht erfaßt, die uns etwas uns sonst gänzlich Fernes erfahren läßt. Dieses Wunder ist unzählige Male in seiner Herrlichkeit erfaßt und beschrieben. Überall, wo Religion sich aussprach, wurde es wenigstens berührt. Aber die bewußte Reflexion über das Wesen der Religion ging in der Regel daran vorüber und vertiefte sich im besten Fall in Auswirkungen der Religion, wie die religiöse Weltanschauung oder das Gefühl der Abhängigkeit, die doch aufhören, religiös zu sein, wenn sie von jener Erhebung des Individuums zu einem Anfang geschichtlichen Lebens gelöst werden. Im schlimmsten Fall macht sie sich dazu auf, aus der Religionsgeschichte den Gattungsbegriff der Religion zu abstrahieren. Dann wird die Möglichkeit, die Religion zu verstehen, gründlich abgeschnitten, sie wird dann ein Naturphänomen neben anderen, und die Religionswissenschaft, die man auf solche Weise gewinnt, wird zu einem Zweige der Naturwissenschaft. Am nächsten ist Schleiermacher der Sache ge-

kommen in der ersten Auflage der Reden. Aber leider hat ihn später der Gedanke, daß sich die Auffassung der Religion der kantischen Erkenntniskritik einfügen lasse, in die Irre geführt und ihn dazu verleitet, die Wirklichkeit der Religion in der Bedeutung des Gefühls für das gesamte Leben des Bewußtseins zu sehen. P. Natorp (Religion innerhalb der Grenzen der Humanität 1894) hat diesen falschen Ansatz zu einer Klarheit entwickelt, die Schleiermacher selbst nie erreicht hat. Aber auch die ebenso verdienstlichen Arbeiten von R. Eucken (vgl. insbes. Der Wahrheitsgehalt der Religion 1901) bewegen sich in derselben Richtung.

Das Unvergleichliche, das uns in der Regung des Vertrauens geschenkt wird, ist die innere Situation, in der wir völlig überwunden werden können. Menschen, bei denen das nicht möglich ist, sind in ihrer inneren Verschlossenheit vereinsamt. Es ist eine Errettung aus der Finsternis, wenn wir einer Macht begegnen, die freien Zugang zu unserer Seele hat. Das widerfährt uns in dem Moment, wo wir uns in Vertrauen und Ehrfurcht vor der Güte einer Person beugen, die uns dadurch anschaulich wird, daß sie uns in diese Regungen versetzt.

Verschlossen und vereinsamt ist der Mensch in seiner Unfreiheit. Von dem Zwang, für sich selbst zu leben, muß er los kommen, wenn das tödliche Alleinsein ein Ende finden soll. Das wird uns aber wenigstens möglich, wenn wir in dem Vertrauen zu einer Person uns dessen bewußt werden, daß wir eine unbedingte Forderung an uns selbst richten. Natürlich vertrauen wir einem andern nur insofern, als er uns zu der Ueberzeugung bringt, er selbst suche nicht notwendig das Seine, sondern gehorche in Freiheit einem unbedingten Gebot, das ihm die Einheitlichkeit des Wollens giebt. Aber ebenso nötig ist dabei, daß uns selbst die Erkenntnis des unbedingt Notwendigen aufgeht, an das unser Wille sich bindet. Kämen wir dazu nicht, so wäre uns aufrichtiges Vertrauen nicht möglich. Wir würden den andern im Stillen für ebenso unfrei und in seinen geheimsten Absichten verschlossen halten, wie wir selbst es sein würden. Indem wir einem andern zutrauen, daß er innerlich fest ist, werden wir es selbst. Wenn aber wir selbst uns das vorhalten, was uns ewig binden soll, so entsteht in uns das Bewußtsein unserer Freiheit. Nur in diesem Bewußtsein können wir uns nun völlig überwunden fühlen. Denn es versteht sich von selbst, daß wir nur der Macht ganz unterworfen sein können, der wir uns selbst frei hingeben. Sie kann nur dann in unserm Innersten herrschen, wenn wir uns unter ihrer Berührung zur Freiheit aufrichten.

Dann ist aber offenbar das in dem elementaren sittlichen Vorgang hervorbrechende Bewußtsein der Freiheit eine Bedingung für das Leben der Religion. Denn die Besinnung auf die Religion, die wir erleben, wird uns immer darauf führen, daß wir uns in ihr abhängig wissen von einer Macht, vor der es kein Entrinnen giebt. Eine Frömmigkeit, die es für möglich hält, sich vor ihrem Gott zu sichern und zu verstecken, ist keine Religion. Ernsthaft wissen wir uns aber nur da abhängig, wo uns selbst aller Widerstand vergeht, wo wir uns in keine Verborgenheit mehr zurückziehen können, wo wir uns also frei hingeben. Es ist daher wohl verständlich, daß ein ernster Mann wie Kant zu dem Gedanken gedrängt werden konnte, der sich wenigstens als eine Konsequenz aus vielen seiner Sätze entwickeln läßt, daß nämlich der unzerstörbare Wahrheitsgehalt der Religion die Sittlichkeit sei. Denn in ihr ist ja der Mensch von der geistigen Macht ergriffen, von der er sich selbst sagt, daß er sich ihr völlig unterwerfen soll. Aber es ist nicht schwer zu zeigen, daß bei dieser Auffassung die Selbstbesinnung, die zur Erkenntnis der Religion führt, auf halbem Wege stecken bleibt. Das menschliche Individuum vergegenwärtigt sich an der Macht der sittlichen Gedanken, was es selbst sein soll. Die Wirklichkeit des Sittlichen bleibt immer Aufgabe. Es zeigt uns den Weg, den wir gehen sollen, und giebt uns beständig die Richtung auf Höheres. Aber wir wären unwahr, also unsittlich, wenn wir darin den Inhalt unserer individuellen Existenz, mit dem wir uns innerlich beschäftigen, vollständig ausgedrückt finden wollten. In der Richtung auf das ewige Ziel kommen wir doch niemals von dem los, was wir gegenwärtig als eine Bereicherung oder Beraubung erleben. Eine Lebensauffassung, die das alles unter sich lassen wollte, würde mit ihrer Abwendung von dem Wirklichen blutleer und unwirksam. Ein Aufschwung des sittlichen Idealismus, der von dieser Verirrung begleitet ist, wird nur dadurch vor Unfruchtbarkeit bewahrt, daß Erinnerungen an das Leben der Religion an ihm haften bleiben.

Der Mensch, der sich in der Bewegung der Geschichte befindet, weil er durch das freie Dienen anderer zu Vertrauen und damit zu sittlicher Erkenntnis erhoben wird, ist auf dem Weg zur Religion, wenn die Aufforderung zu rücksichtsloser Wahrhaftigkeit auch

jene individuellen Erlebnisse umfaßt. Nicht in dem Hinwegfliegen über das Wirkliche, sondern in der vollen Besinnung auf das Wirkliche können wir Gott begegnen. Wäre es anders mit der Religion, so würde der unüberwindliche Verdacht, daß sie Illusion sei, an ihrem Lebensmark zehren. Selige Gewißheit kann sie nur sein bei einem Menschen, der sich aufrichtig sagen kann, daß er nichts anderes als das Wirkliche mit allen seinen Schrecken gesucht habe, als er sie fand.

Als das Wichtigste von allen seinen Erlebnissen wird aber jedem Menschen das erscheinen, worin ihm die Macht deutlich wird, der er sich völlig unterworfen weiß. Das kann nun auf jeden Fall nur der Mensch erleben, der durch das freie Dienen anderer zu sittlicher Selbstbesinnung gebracht ist, oder der Liebe erfahren hat. Wäre in uns kein Laut von dankbarer Ehrfurcht gegen Menschen, so wären wir auch von Gott verlassen. Denn nur aus den Erinnerungen, die das in unserer Seele wecken, erhebt sich die Macht, gegen die wir uns nicht aufrichten können, weil sie in unserm Innersten herrscht. Aber dieses gewaltige Erlebnis zerrinnt uns wieder, wenn wir an denselben Menschen vieles bemerken, was unserm Vertrauen widerstreitet. Sie selbst geben uns in der Erhebung zu sittlicher Erkenntnis die Mittel sie an dem zu messen, was die Schranken des Menschlichen an ihnen sehen läßt. Wirklich wird die Religion bei uns in dem Moment, wo sich die geistige Macht, die wir erlebt haben müssen, von den einzelnen Orten ihrer Offenbarung ablöst und für unser Bewußtsein das selbstständige Leben gewinnt, das unserm Erlebnis reiner Hingabe entspricht. Wie das zugeht, wissen wir nicht. Aber wo es sich ereignet, bedeutet es erstens reine Unterwerfung unter die Gewalt des Guten oder Sittlichkeit, zugleich aber auch Offenbarung Gottes als der Macht, von der wir sehen, daß wir ihr nicht entrinnen können, und die uns das Wunderbare sehen läßt, daß sie uns suchende Liebe ist. Es ist dieselbe Kraft, die uns in den einzelnen Erregungen von Vertrauen demütigend und wohlthuend berührte, aber als allmächtiges Wohlthun ausgebreitet über unsere ganze Existenz. Auch die Gegner der Religion werden, wenn sie in Schleiermachers Sinne gebildet, d. h. zu sittlicher Selbstbesinnung erweckt sind, nicht leugnen, daß ein solches Erlebnis ihnen nicht unverständlich ist. Sie werden auch verstehen, daß wir das allein Religion nennen wollen, dagegen noch nicht das Erschauern unter dem Eindruck des geheimnisvoll Unendlichen, dem sich kein bewußt lebendiges Wesen entziehen kann. Christen aber werden anerkennen, daß mit dieser einfachen Schilderung der Religion die Wirklichkeit wenigstens bezeichnet ist, die uns in den biblischen Worten Herrschaft oder Reich Gottes, Furcht, Vertrauen, Leben vernehmlich wird.

Wenn wir uns aber die Kraft oder die Gewißheit der Religion deutlich machen wollen, dürfen wir uns noch nach einer anderen Richtung wenden, nicht bloß zu ihrer Quelle, sondern auch zu ihrer Wirkung. Es war ein herrliches Aufleuchten der Gotteserkenntnis als die Reformatoren den Glauben oder den Gehorsam gegen die erlebte Offenbarung Gottes Wiedergeburt nannten. Die Gewißheit der religiösen Zuversicht wächst, wenn die innere Zuwendung zu Gott unserm Leben immer von neuem eine bisher unbekannte Tiefe giebt. Die geistige Macht, die uns in dem Erlebnis reiner Hingabe im Innersten überwindet, bringt uns immer wieder über bisherige Schranken unserer Kraft hinaus. Jede solche Erfahrung wird zu einer neuen Begründung unseres Glaubens an Gott. Daß wir aber im Verkehr mit Gott von Tag zu Tag über das, was wir waren, hinauskommen, ist darin begründet, daß in jedem Moment, wo wir seiner inne werden, er uns der Eine wird, der in allen Tiefen unserer Existenz allmächtig herrscht, und doch zugleich wir selbst zu dem vollen Bewußtsein unserer inneren Selbstständigkeit gebracht werden. Wir werden deshalb in jedem Aufflammen der Religion innerlich so mit Gott verbunden, daß wir ihn als den lebenschaffenden Geist verspüren müssen. Die innere Selbstständigkeit des wahrhaft Lebendigen haben wir immer nur in dem Durchbrechen der Enge, in der wir uns bisher bewegten. Das was an unserer gegenwärtigen Existenz dem Vergangenen angehört, sucht der blinde Selbsterhaltungstrieb des natürlichen Lebens zu behaupten. Deshalb wird hier in jeder Lebensregung der Tod bereitet. Aber Gott finden bedeutet die Überwindung dieses Schicksals. In jedem Augenblick, den wir in religiöser Selbstbesinnung durchleben und dessen Inhalt wir deshalb als ein Werk Gottes anschauen, wird das Veraltete und Leblose, das an ihm haftet, einfach dadurch abgethan, daß nichts in uns sich gegen die geistige Macht behaupten kann, die das immer neue Wunder der völligen Überwindung in freier Hingabe in uns vollbringt. In dem Erlebnis reiner Hingabe in Furcht und Vertrauen erwächst der Gedanke der Allmacht und vergeht die Herrschaft dessen, was uns die Zukunft verschloß.

Der Keim der Religion ist die Erweckung eines Menschen zur Selbstbesinnung.

Ihre erste Lebensregung ist die Ehrfurcht vor dem Wirklichen. Ein weiterer Schritt zu ihrer vollen Verwirklichung ist die Besinnung auf unser wichtigstes Erlebnis, das Fragen nach der Macht, in deren Gewalt wir sind. Daran schließt sich das Erfassen der unabweisbaren Thatsache, daß die Macht, die allein uns völlig überwindet und unser Innerstes in ihre Gewalt bekommt, uns in der Güte begegnet, die uns demütigt und sich für uns opfert. Verwirklicht aber wird die Religion in der Offenbarung Gottes, die wir selbst erleben, wenn sich diese geistige Macht von den Zeiten und Orten ihrer Erscheinung ablöst und die Sonne unseres ganzen Lebens wird. Die Religion besteht alsdann als Verkehr mit Gott. Dieser Verkehr aber ist ein Innewerden der Allmacht Gottes und der Gehorsam der völligen Unterwerfung der in jedem Erlebnis seine Gegenwart erfassen und sein Gebot vernehmen will. Die Wirkung der Religion im Menschen ist, daß die Feinde seines Lebens überwunden werden und ihm ewiges Leben in ihr gegeben wird. Dieses ewige Leben bedeutet aber nicht den bloßen endlosen Raum für seine Existenz, sondern die Kraft den Tod zu überwinden, ein Leben, dessen Tage Schöpfungstage sind, und dessen innerer Reichtum als Freundlichkeit und Güte auf seine Umgebung überfließt.

Jede in der Geschichte lebendige Religion bedarf dessen, daß sie sich immer wieder auf diese einfachen Grundzüge aller wahrhaftigen Religion besinnt. Zu ihrer Gesundheit gehört aber auch die dankbare Verehrung des Menschlichen und der Menschen, durch die sie sich mit der schöpferischen Macht Gottes verbunden weiß. Daran knüpft sich freilich eine tödliche Gefahr, weil die Versuchung herankommt, über den Heilsmittlern das Heil, Gott selbst zu vergessen. Im Christentum wird diese Gefahr überwunden, wenn wirklich Jesus Christus in der unleugbaren Thatsächlichkeit und in der Gewalt seines inneren Lebens den Menschen bekannt wird. Denn dann, aber auch nur dann, ist die Pietät gegen ihn Unterwerfung unter den Einen Gott. **W. Herrmann.**

Religionsfreiheit s. d. A. Toleranz.

Religionsfriede von 1532 s. Nürnberger Religionsfriede Bd XIV S. 242; von 1555 s. Augsburger Religionsfriede Bd II S. 250.

Religionsphilosophie. — Zur Litteratur: Imman. Berger, Geschichte der Religionsphilosophie, oder Lehren und Meinungen der originalsten Denker aller Zeiten über Gott und Religion, historisch dargestellt, Berl. 1800; Bernhard Pünjer, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation, 1. Bd bis auf Kant, 2. Bd von Kant bis zur Gegenwart, Braunschweig 1880/83, mehrfach hier herangezogen; auch von dems. Verf. Grundriß der Religionsphilosophie, Braunschweig 1886; O. Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, 3. Aufl., 1. Bd: Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart, Berl. 1893; G. Runze, Der ontologische Gottesbeweis. Kritische Darstellung seiner Geschichte seit Anselm bis auf die Gegenwart, Halle 1881 (auch in der Zeitschr. für Philos. und philos. Krit. 1880 und 81); E. Zeller, Die Philosophie der Griechen, 5 Bde; Ueberweg-Heinze, Grundriß der Gesch. der Philosophie, 4 Bde, 9. Aufl. (hier viel benützt); Rud. Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion, Leipz. 1901; Ernst Tröltsch, Religionsphilosophie, in: Die Philosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts, Festschrift für Kuno Fischer, Heidelb. 1904, S. 104—162. Die wichtigeren systematischen Werke über Religionsphilosophie sind sämtlich in der Abhandlung selbst angeführt.

Der Begriff der Religionsphilosophie wird verschieden gefaßt und bestimmt, und zwar richtet sich diese Verschiedenheit nicht nur nach den voneinander sehr abweichenden Definitionen der Religion, durch die natürlich der Inhalt der Religionsphilosophie auch modifiziert werden muß, sondern auch danach, wie man das Verhältnis der Philosophie zu der Religion in der Verbindung der beiden auffaßt. Die Religion kann selbst den Inhalt der Philosophie bilden, so daß letztere die erstere in sich aufnimmt, selbst religiös wird, mehr als bloß religiös gefärbt ist. Es würde die Philosophie, wenn sie so weit geht, leicht Theosophie werden, sogar der Mystik nahe kommen, indem sie dann allen religiösen Bedürfnissen gerecht würde. Es wäre dies eine volle Vermischung zwischen den beiden Gebieten, die manche überhaupt Philosophie zu nennen Bedenken tragen würden. Zu diesem Extrem braucht aber eine Spekulation nicht noch zu kommen, um religionsphilosophisch genannt zu werden, oder wenigstens als religionsphilosophische Momente in sich fassend betrachtet zu werden. Sobald eine Denkweise überhaupt die Idee Gottes hereinzieht und diese zur Abrundung ihres ganzen Systems, vielleicht zum Verständnis der ganzen Erfahrungswelt für nötig hält, wird man ihr eine religionsphilosophische Seite nicht absprechen wollen noch können. Es wird hier immer noch die

Religion gestreift werden, wenn auch ein tiefer angelegtes religiöses Gemüt nicht volle Befriedigung in einem solchen Gedankenbau finden könnte. Es wäre dadurch keine Annäherung an das Übermenschliche, vielleicht Überweltliche, oder gar Verbindung mit ihm, wie es das fromme Bedürfnis fordert, gegeben oder nur möglich gemacht. Ist in diesen beiden miteinander verwandten Arten ein religionsphilosophisches Denken zu bemerken, so ist dies keineswegs in der neueren Fassung der Religionsphilosophie, die es sich zur Aufgabe stellt, die religiösen Erscheinungen oder die Religion im allgemeinen, sowohl die subjektive innere, als die objektive äußere, durch das Denken zu erklären und so zu erkennen. Und zwar soll dies geschehen auf Grund psychologischer Forschung, oder besser Kenntnis, und durch Sammlung und Benützung geschichtlichen Materials. Durch die erstere würde man das Wesen der Religion überhaupt festzustellen suchen und so vielleicht einer genügenden Definition nahe kommen, durch das letztere die Entwickelung der Religion kennen lernen, wobei auch die Forschung nach ihrem Ursprung oder wenigstens nach ihren frühesten Formen Platz greifen könnte, ob mit Erfolg, ist eine andere Frage. Man sieht, der Standpunkt ist hier gegen die vorher angegebene Fassung der Religionsphilosophie ein ganz veränderter: dort die Religion mehr oder weniger Philosophie, der Philosoph selbst religiös oder wenigstens die von ihm über Gott und göttliche Dinge aufgestellten Ansichten selbst bekennend, hier die Religion Objekt der Forschung, ohne daß der Forscher oder Philosoph selbst innerlich dabei beteiligt oder religiös gestimmt zu sein braucht. Eine Annäherung an die erstere Fassung würde darin liegen, daß man die Religion, oder die Vorstellungen, die spezifisch als religiöse angesehen werden, auf ihren Wahrheitsgehalt prüft, eine Annäherung insofern, als der Prüfende dann mit den ihm feststehenden Normen oder Ansichten an die Entscheidung herangehen müßte und so seine eigenen Überzeugungen mit einsetzte, also innerlich nicht fern oder ganz kühl bleiben könnte. — Es wird jetzt darauf ankommen, diese verschiedenen Arten der Religionsphilosophie näher, namentlich von der geschichtlichen Seite aus, zu beleuchten, nachdem noch bemerkt worden sein mag, daß die zuerst besprochene Art die ältere, die zu zweit charakterisierte die jüngere, jetzt mehr herrschende ist, und die beiden Formen auch bisweilen sich miteinander verbinden.

Genauer betrachtet ist jede philosophische Lehre, die sich über den Kreis der Erscheinungen zu einem Höheren, Allgemeinen, vielleicht die Welt Übersteigenden und Umfassenden erhebt, schon religiös gefärbt, wenn auch religiöse Gefühle dabei nicht zu Tage treten. Es wird deshalb nicht möglich sein, alle philosophischen Denker nach dieser Seite hin zu betrachten, es wird hier nur darauf ankommen, solche herauszuheben, bei denen das Religionsphilosophische besonders hervortritt, und von diesen auch nur die vorzüglicheren. Wenn Xenophanes auf den Himmel, oder die Welt blickend, sagte: „Das ist Gott", so spricht sich darin schon etwas Religiöses aus, namentlich wenn man dazu die Art heranzieht, wie Xenophanes in seinen Gedichten die starken Anthropomorphismen von der Gottheit als ihrer durchaus unwürdig abweist und die Gottheit als ganz Auge, ganz Ohr, ganz Denkkraft, durch die Macht des Denkens alle Dinge lenkend, faßt. Um auf einen etwas Jüngeren hinzuweisen, der aber auch noch in etwas ungeübter Weise denkt: Anaxagoras stellte neben, man kann auch sagen, über die Materie den Geist, der herankommend an die chaotischen Stoffteilchen Ordnung in diese brachte und so die Welt bildete, den er allerdings wahrscheinlich nicht Gott nannte, den wir aber als das göttliche, weil geistige Prinzip, neben dem Stoffe fassen dürfen. Er hat auf diese Weise den entschiedenen Dualismus in die philosophische Betrachtung gebracht und den Grund zu dem späteren Deismus gelegt, wie er bei neueren Philosophen, weniger im Altertum, sich zeigt. — Sokrates war frommen Sinns, wofür ein Zeugnis schon dies ist, daß er die unmittelbare, ohne Reflexion entstandene Ueberzeugung von der Richtigkeit oder Unrichtigkeit gewisser Handlungen direkt auf die Gottheit zurückführte, dem Dämonium folgte und so glaubte, in Verbindung mit der Gottheit zu stehen. Wenn er auf dialektischem und ethischem Gebiet von bedeutendem Einfluß auf den Gang der griechischen Philosophie gewesen ist, so ist er für die Theologie, wir können auch sagen, für die Religionsphilosophie der Folgezeit tonangebend, insofern als er die Teleologie für die ganze Weltbetrachtung begründete, er selbst freilich sehr äußerlich Alles auf den Nutzen des Menschen von der Einsicht der höchsten Ursache berechnet sein ließ, die Alles nach ihrem Wohlgefallen ordnete. Es ist das die Gottheit, die nach Analogie der zweckmäßigen Thätigkeit des Menschen wirksam gedacht wird, an der wir auch selbst teil haben — ja unser Verstand wird geradezu aus dem göttlichen abgeleitet. Die ethische Richtung des Sokrates macht sich bei Platon mit der größten Entschiedenheit geltend, dessen ganze Weltanschauung eine ethische ist, aber nicht minder eine religiöse, die nur bei ihm nach seiner ganzen Fassung Gottes

als des absoluten Guten an Tiefe und Innerlichkeit sehr gewinnt. Die Sehnsucht nach dem Höheren, das Streben, sobald als möglich aus dieser Erscheinungswelt, welche das Übel und das Böse in sich faßt, nach dem Jenseit zu fliehen, d. h. in die Ideenwelt, um Gott, soweit es erreichbar ist, ähnlich zu werden (Theaet. 176 a, die eigentlich klassische Stelle für dies ethische Ziel, s. auch Rep. X, 613), bringt folgerichtig zu einem Absterben für diese Welt der Sinne, zu einer Art Askese, der freilich bei Platon die Wahrnehmung des Schönen in dieser Welt als einem Abbilde der intelligibeln, und so die Freude an dieser Welt entgegensteht, an dieser Welt, die nach dem Schluß des Timaios das Schönste und Größte, das Vollendetste und Einziggeborene ist; sie wird selbst ein seliger Gott genannt (Tim. 34b), und so konnte sie nicht der vollen Verachtung anheimfallen. Aber in ihr darf der Mensch nicht aufgehen; seine eigentliche Heimat, der er entfremdet worden ist, sei es durch das Schicksal oder den Willen Gottes oder durch eigene Schuld, ist in der jenseitigen, der intelligibeln Welt. Die Verwandtschaft der Seele mit den Ideen, also mit dem Überirdischen, bedingt auch deren Unsterblichkeit, so daß diese eigentlich religiös begründet ist. Man hat neuerdings (z. B. Windelband in seiner Schrift über Platon) auf das Theologische bei Platon mehr als früher hingewiesen und die platonische Ideenlehre geradezu als den ersten Versuch einer Religionsphilosophie bezeichnet (s. Wundt, Ethik, 3. Aufl. 1. Bd S. 301 f.). Die Anfänge zu einer solchen sind bei Platon nicht in Abrede zu stellen, aber auch schon bei Sokrates zu finden.

Eine ziemlich ausgebildete Religionsphilosophie, wenigstens soweit es die Vorstellung Gottes betrifft, giebt Aristoteles in seiner Metaphysik, bei dem das innerlich religiöse Moment, das bei Platon sich deutlich zeigt, allerdings zurücktritt, der aber doch mit seinen theologischen Ansichten vielfach und tief auf die spätere Religionsphilosophie eingewirkt hat. Das eigentlich Religiöse macht sich schon deshalb bei ihm nicht geltend, weil er das Ethische von dem Metaphysischen vollständig trennt. Bei Platon kommt es in der Ethik auf die Kenntnis des Uebersinnlichen, Göttlichen, absolut Guten an; Aristoteles schließt die Untersuchung über das metaphysisch Gute oder die Idee des Guten bestimmt von seiner ethischen Wissenschaft aus und schreibt sie einer andern zu, da die Idee des Guten nicht einmal die Anleitung zum Erwerben von Gütern und Ausüben des sittlich Guten sein könne (Eth. Nic. I, 4). Dagegen faßt er in seiner „Ersten Philosophie", die er sogar auch nach einem ihrer Hauptgegenstände *θεολογική* nennt, die Vorstellung Gottes viel bestimmter und klarer, als dies bei Platon geschehen war, betreffs dessen Theologie es noch immer nicht sicher entschieden ist, ob sein Gott gleich der Idee des Guten ist oder neben ihr steht. Die Vorstellung Gottes, d. h. die Notwendigkeit von dessen Dasein, gewinnt Aristoteles in strenger Folge aus seinen metaphysischen Prinzipien. Jeder Übergang vom bloß Möglichen zum Aktuellen (Wirklichen) muß durch ein Aktuelles zu stande kommen, weil in dem bloß Möglichen oder Potenziellen keine Bewegung ist. Wenn nun jeder einzelne Gegenstand schon eine wirkende oder bewegende Ursache voraussetzt, so muß man erst recht für die ganze Welt einen ersten Beweger annehmen (*πρῶτον κινοῦν*), der die träge Materie in Bewegung setzt, so daß sie Gestalten erhält. Dieses erste Bewegende muß reine Energie sein (reiner Aktus), weil, wenn es in sich Möglichkeit oder Materie hätte, es nicht fortwährend Alles bewegen könnte. Diese reine Energie ist soviel wie absolute Form oder stoffloser Geist. Als solcher ist dieses erste Bewegende unveränderlich, da nur, was einen Stoff hat, sich bewegen kann und der Veränderung unterworfen ist. Als frei von Materie, als frei von Größe kann es auch keine Vielheit haben, ist Eines, und hiermit ist der Monotheismus von Aristoteles auf das Entschiedenste gelehrt. Als Geist denkt Gott, muß aber das Beste und Höchste zum Inhalt seines Denkens haben, das ist er selbst, also besteht die Thätigkeit Gottes im Denken seiner selbst (*νόησις νοήσεως*). Im Denken, das ja nach Aristoteles auch für den Menschen etwas Höheres ist als das ethische Handeln, und in dem der Mensch die höchste Befriedigung findet, genießt Gott die höchste Seligkeit (*διὸ ὁ θεὸς ἀεὶ μίαν καὶ ἁπλῆν χαίρει ἡδονήν*, Eth. Nic. VII, 15). Was das Verhältnis Gottes zur Welt betrifft, so bewegt er allerdings, aber ohne zu bilden oder zu handeln, er ist nur das Gute oder das Ziel, nach dem Alles strebt, wie das Geliebte unbewegt in voller Ruhe bleibend doch auf das Liebende eine Wirkung ausübt (*κινεῖ ὡς ἐρώμενον*). Die Welt hat immer bestanden, wird auch nie untergehen, also hat sie Gott auch nicht zu einer Zeit geschaffen oder geformt. In der Welt ist das Streben nach Vollkommenheit, weil Alles nach Gott hingezogen wird, so daß wenn die Materie sich mehr und mehr formt, mehr und mehr aufhört, nur Stoff zu sein, eine Verähnlichung mit der Gottheit als der höchsten Form zu stande kommt. Ist die eigentliche Vergottung, wie sie namentlich in den

mystisch gefärbten Lehren späterer Zeit vorkommt, auch bei Aristoteles, nicht einmal bei Platon, voll zum Ausdruck gekommen, so arbeiten doch beide in ihren Gedanken auf sie hin, und hierin tritt auch bei Aristoteles ein religiöser Zug, das Sehnen nach der Gottheit hervor. Bei ihm wirken wie bei Platon die Formen in der Natur, und wie häufig von späteren Interpreten die Ideen Platons als Gedanken der Gottheit angesehen wurden, so kann man auch die Formen des Aristoteles als den Vorstellungsinhalt Gottes betrachten, worauf dann seine *νόησις* sich bezöge. Gehen dann die Formen in den Stoff ein, um ihn zu bilden, so ist Gott mit seinen Gedanken in der Welt, und während nach der sonstigen Lehre des Aristoteles die volle Transzendenz Gottes festgehalten wird, hätten wir hier eine Immanenz Gottes in der Welt. So stünde neben dem ausgesprochenen Theismus der Pantheismus, von dem sich auch der christliche Theismus nicht vollständig frei machen kann (s. d. A. Pantheismus Bd XIV S. 627 ff.). Aristoteles sucht das Verhältnis klar zu machen durch das Gleichnis vom Feldherrn, der für sich seiend gleichsam neben dem Heere steht, und dessen Gedanken doch das ganze Heer befehligen, also immanent in diesem sind. — Daß Aristoteles wegen seiner Gotteslehre, nicht nur wegen seiner Logik, Physik und Ethik, von den Scholastikern hochgeschätzt und als Autorität betrachtet wurde, braucht uns nicht zu verwundern. Kommen doch bei ihm auch die Argumente für das Dasein Gottes, neben dem teleologischen das kosmologische deutlich zur Geltung.

Nach Platon und Aristoteles seien hier die Neuplatoniker als Religionsphilosophen zunächst genannt, die in der idealistischen Richtung diesen Vorbildern sich anschlossen, sie aber in kühner Spekulation weit überflogen und das religiöse Moment viel stärker betonten. Wird doch ihre Spekulation, freilich mit Unrecht, bisweilen als Religion und nicht als Philosophie bezeichnet. Es findet sich bei ihrem hochsteigenden Denken nicht überall der religiöse Einschlag: auch der Intellekt will für sich sein Recht haben. Insofern aber sind sie mehr religiös als philosophisch, als sie nach dem Vorgange Philons das höchste Ziel des Menschen nicht, wie dies bei Aristoteles der Fall war, in der Erkenntnis, der Thätigkeit des *νοῦς* sehen, sondern der Flug ging höher: eine Vereinigung mit dem höchsten Prinzip sollte stattfinden können, durch ekstatische Erhebung, freilich nicht auf die Dauer, sondern nur vorübergehend, da die Seele des Menschen mit dem Körper vorläufig vereint sich noch nicht vollständig von dem Irdischen lösen kann. Die ewige Vereinigung findet erst dann statt, wenn der Körper keine Unruhe mehr zu schaffen im stande ist. Aber die Seele ist doch eine Einheit, hat ihren Mittelpunkt und kann so wegen der Ähnlichkeit mit dem Höchsten in Gemeinschaft mit ihm kommen. In dieser Gemeinschaft erblicken wir ihn und uns selbst, sind Gott geworden. Es ist das kein Schauen mehr, weil bei diesem noch die Zweiheit des Schauenden und des Geschauten da ist, sondern eine volle Einheit, von Plotin als *ἅπλωσις* bezeichnet (s. d. A. Neuplatonismus Bd XIII S. 773 ff.). Man kann freilich zweifeln, ob diese neuplatonische Mystik zur Religionsphilosophie noch zu rechnen ist, da das begriffliche Denken dabei aufhört, höchstens nur Vorstufe für das letzte Ziel sein kann, nur ist die Grenze da schwer zu ziehen. Jedenfalls geht diese Lehre von der Ekstase nicht aus der reinen Spekulation hervor, sondern gründet sich auf eigene innere Erfahrungen, wie sie auch Paulus gemacht hatte. Sicher gehören aber nicht zur Religionsphilosophie die Auswüchse des Aberglaubens, die Theurgie und Magie namentlich bei Jamblichos, welcher glaubte, durch Zaubermittel die Schar der Dämonen und Götter zu seinen Absichten zwingen zu können, ebensowenig die Aufzählung aller der Götter, die er sich in seiner abstrusen Phantasie nach einem gewissen Schematismus schuf. Dagegen ist bei den Neuplatonikern von philosophischer Bedeutung die Theodicee, die ausgebildetste, die wir aus dem Altertum besitzen, die auch heutigen Tages noch als Vorbild dienen kann. Und einer Theodicee bedarf das religiöse Gemüt zu seiner Beruhigung. Es kommt bei Plotins Rechtfertigung Gottes darauf hinaus, daß man das Einzelne in Verbindung mit dem Ganzen betrachten, daß man auf die Harmonie des Ganzen sehen muß, dem sich das Einzelne anzupassen hat: zu dieser Harmonie gehört aber auch das Schlechte, damit das Gute zu seiner Geltung komme, wie sich auch bei einem Kunstwerk die Gegensätze zeigen. Plotin hat viel von der Stoa für seine Theodicee genommen, verfällt aber nicht in Plattheiten, die wir bei dieser finden. In der positiven Bestimmung der Gottheit oder des Einen hielt sich Plotin sehr zurück, da es über alles Denken, über alles Sein hinausgehe, da es über dem Guten, auch über dem Schönen stehe, indem er hierin früheren, eklektischen Platonikern, namentlich dem Philon folgt, der die Gottheit schon über die Tugend, über das Wissen, selbst über die Idee des Guten und die des Schönen erhebt. Ja Plotin will nicht einmal durch den Namen des „Eins“ das Wesen des Höch-

sten bezeichnen lassen, da hiermit nur angezeigt sei, daß es ohne alle Unterschiede, ohne alle Vielheit sei und nichts Gleichartiges außer sich habe. So sei im Grunde mit dem „Eins" auch nur etwas Negatives angegeben. Hieran haben später Pseudodionysius Areopagita, Johannes Scotus und auch die deutschen Mystiker angeknüpft. — Spekulative Kraft zeigte noch der letzte bedeutende Neuplatoniker Proklos, dessen Methode, die ganze Weltentwickelung aus dem Einen hervorgehen zu lassen, besonders erwähnenswert ist; doch hat der triadische Prozeß der *μονή*, der *πρόοδος* und der *ἐπιστροφή* mehr allgemein philosophischen oder dialektischen als religionsphilosophischen Wert, so daß auf ihn hier nicht weiter eingegangen zu werden braucht.

Neben Platon, Aristoteles und den Neuplatonikern verdienen unter den antiken Philosophen die Stoiker noch am ersten den Namen von Religionsphilosophen, obwohl ihre Lehre prinzipiell und auch ausgeführt materialistisch ist. Zugleich ist sie pantheistisch, aber sie behandelt nicht nur theoretisch die Vorstellung der Gottheit — sie ist auch vielfach religiös gefärbt —, ein Grund, weshalb sie in der römischen Welt sich einer großen Verbreitung erfreute. Schon der zweite der bedeutendsten Stoiker, Kleanthes, zeigt in seinem Hymnos auf den Zeus, einem der wichtigsten Dokumente der stoischen Theologie, seinen durchaus frommen Sinn und weiß ihn mit der Lehre der Schule in schöne Verbindung zu bringen, wenn er sagt, daß ohne Zeus, d. h. ohne die Gottheit, nichts geschehe auf der Erde, noch im Umkreis des Himmels, noch im Meere, abgesehen von dem, was die Menschen in ihrer eigenen Thorheit begingen. Aber Zeus wisse doch Alles wieder in Ordnung zu bringen und die Harmonie herzustellen, so daß die eine ewig seiende Vernunft über Alles herrsche, von welcher freilich die schlechten Menschen sich abwendeten, während sie doch ihr gehorchend ein herrliches Leben führen könnten. Möge doch die Gottheit vor der Unkenntnis die Menschen schirmen und sie teilhaft machen der Einsicht, vermittelst deren sie selbst in Gerechtigkeit Alles regiere! Und noch deutlicher zeigt sich die Ergebenheit in den göttlichen Willen in den Versen desselben Kleanthes (Epikt. Encheir. 52):

Ἄγου δέ μ'ὦ Ζεῦ καὶ σύγ' ἡ Πεπρωμένη,
Ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμὶ διατεταγμένος,
Ὡς ἕψομαι γ'ἄοκνος, ἢν δὲ μὴ θέλω,
Κακὸς γενόμενος οὐδὲν ἧττον ἕψομαι.

Wie dieser frühere Stoiker so zeigen auch die letzten aus der stoischen Schule, Epiktet und Marc Aurel, tiefe Frömmigkeit in Verbindung mit ihren philosophischen Gedanken. In Epiktets Dissertationen haben wir zwei Kapitel über die Vorsehung (*περὶ προνοίας*, I, 16 und III, 17), eines über das Wohlgefallen an dem Laufe der Welt, dem man sich einordnet (*περὶ εὐαρεστήσεως* I, 12); Aehnliches finden wir bei dem stoischen Kaiser, z. B. IX, 3: *μὴ καταφρόνει θανάτου ἀλλ' εὐαρέστει αὐτῷ.*

Die Stoa lehnt sich in der Physik an die heraklitische Lehre prinzipiell an: der Urstoff, aus dem alles entsteht, ist Feuer, das sich bei der Weltbildung scheidet in Luft und Wasser, das letztere wird zum Teil Erde, zum Teil bleibt es Wasser, zum Teil verdunstet es in Luft, die sich wiederum zu Feuer umbildet. Die wirkende Kraft in dem ganzen Weltprozeß ist die Gottheit, die die Welt als warmer allverbreiteter Hauch durchdringt, allen Dingen Form und Halt (*τόνος*) giebt, indem sie die Vernunft ist, alles geradezu künstlerisch ordnet (*πῦρ τεχνικόν*), in sich die einzelnen vernünftigen Keimformen enthaltend, die sich zu den einzelnen Erscheinungen entwickeln. Sie ist der *λόγος σπερματικός*, der die gesonderten *λόγοι σπερματικοί* in sich faßt. Aus der Schönheit und Zweckmäßigkeit der ganzen Welt und aller ihrer Teile wieder für sich wird auf das Dasein eines denkenden, vorausschauenden, bildenden Geistes, welcher eben die Gottheit ist, geschlossen, — der teleologische Beweis für das Dasein Gottes, der von den Stoikern besonders ausgeführt war, freilich in etwas äußerlicher Weise, wie dies Sokrates schon gethan hatte. Sie gingen auch noch weiter, indem sie dem Weltganzen oder Gott Bewußtsein zuschrieben und dafür den Schluß anwandten: die Welt hat bewußte Teile, sie ist als Ganzes vollkommener als jeder ihrer Teile, also muß sie selbst erst recht Bewußtsein haben. Ist die Gottheit absolute Vernunft, so muß die Vernunft auch überall in der Welt herrschen, so daß alles Wirkliche logisch, vernünftig ist. Der Optimismus war so für die Stoa auf physikalischem Gebiet gegeben — anders auf ethischem. Da finden wir den entschiedensten Pessimismus: Schon Kleanthes geißelt in seinem Hymnos die Verworfenheit der Menschen, aber noch dunklere Farben trägt Chrysippos auf, der die Menschen mit Rasenden vergleicht. Das menschliche Leben ist ihm von Anfang bis zu Ende voller Irrtümer und sittlicher Fehler; es ist durchaus befleckt, so daß es ihm als

das unerfreulichste aller Dramen gilt. Woher diese Unvernunft bei der allgemeinen Herrschaft des Logos? Wie später die Neuplatoniker mußten schon vor ihnen, um ihr logisch-göttliches Prinzip zu retten, die Stoiker eine Theodicee geben, welche wesentliche Momente der neuplatonischen vorausgriff, namentlich dies, daß die Welt als Ganzes betrachtet vollkommen sei, nicht aber jeder ihrer einzelnen Teile, die wegen des Ganzen da seien und nicht um ihrer selbst willen. Den Endzweck müsse man bei der Betrachtung der Welt im Auge haben, im Hinblick auf den es nichts eigentlich Schlechtes gäbe. Das Schlechte sei notwendig des Guten wegen, das ohne dies Gegensätzliche nicht existieren könnte. Die Stoiker hätten sich daran genügen lassen müssen, die Harmonie des Ganzen so hervorzuheben, die in dem Einzelnen nachzuweisen, der menschliche Verstand nicht ausreiche, und die Notwendigkeit der Gegensätze. Aber sie ließen sich, wahrscheinlich um ihre Lehre für das gewöhnliche Bewußtsein annehmbar zu machen, gern auf das Einzelne ein und brachten hierbei zum Teil Absurdes zu Tage. (S. Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, S. 131 ff.). — Wurde das physische Übel auf diese Art erklärt, so hätte das ethische wenigstens ebenso große Schwierigkeiten machen sollen. Doch über dieses kamen die Stoiker durch die Annahme hinweg, daß es dem Menschen zur Last gelegt wurde, dessen Schuld es also sei. Sie liebten die Gegensätze, in dieser Beziehung: auf der physischen Seite, auch soweit diese den Menschen betrifft, herrscht das strenge Gesetz der Notwendigkeit, die *εἱμαρμένη*, unabweisliche Verknüpfung von Ursache und Wirkung, auf der ethischen Seite aber, wenn es auf Wollen und Handeln ankommt, soll der Mensch sich frei entscheiden können. Die Tugend ist *αὐθαίρετος*, die geistigen Güter, die den ethischen Wert ausmachen, sind *ἐφ' ἡμῖν*, die äußeren Güter, wie Gesundheit, Reichtum u. a. sind *οὐκ ἐφ' ἡμῖν*, nicht von uns abhängig (s. den Anfang von Epiktets **Encheiridion**). Wie der Mensch, der den allgemeinen Logos in sich hat, dazu kommt, sich dem Unlogischen, dem Schlechten zuzuwenden, dies zu erklären machen sie wohl Versuche, haben aber damit kein Glück. Jedenfalls haben sie das Problem von Freiheit und Notwendigkeit in voller Schärfe hingestellt, zu seiner Lösung aber nicht kommen können, wie das heutigen Tages freilich in allgemein befriedigender Weise noch nicht geschehen ist. — Eine besondere Seite der stoischen Theologie, die man zur Religionsphilosophie rechnen muß, ist ihre Mythendeutung, die bei ihnen zwar nicht durchaus ursprünglich ist, aber doch viel weiter ausgeführt wurde, als bei den Vorgängern der Stoa, nämlich bei den Kynikern. Die Stoa suchte ihre Lehren populär zu machen, durfte es deshalb nicht mit dem gewöhnlichen Bewußtsein verderben, sondern mußte an dieses anknüpfen. Deshalb durften die Mythen nicht verworfen werden, wie sie namentlich bei Homer niedergelegt waren. Andererseits konnte der Stoiker doch die ganzen Vorstellungen von der Vielheit der Götter und die Erzählungen über sie nicht für giltig anerkennen bei seinem Pantheismus und Panlogismus, den man sogar einen Monotheismus nennen könnte, da ja Zeus oder das Feuer Alles in Allem ist. Deshalb mußte eine Vermittelung getroffen werden, die freilich nicht selten willkürlich, ja durchaus gewaltsam ausfiel. Es war dies der sogenannte *λόγος φυσικός*, **ratio physica**, die allegorische Methode, die schon von den älteren Stoikern zum Teil ausschweifend betrieben wurde und in zwei Werken späterer Zeit uns in gewisser Ausführlichkeit vorliegt, in des Cornutus Buch *Περὶ τῆς τῶν θεῶν φύσεως*, das eine allegorisierende Mythologie ist, und in des Heraklit *Ἀλληγορίαι Ὁμηρικαί*, der den Begriff der Allegorie ganz richtig gefaßt hat. Es kommt bei diesem Verfahren darauf an, die Mythen auf Ereignisse oder Vorgänge in der Natur oder sittliche Ideen zu deuten, wobei die Etymologien in abenteuerlicher Weise häufig eine Rolle spielten. Es wurde ein gewisser Wahrheitsgehalt in dem Polytheismus anerkannt, wenn die einzelnen Götter als Teile oder Kräfte des einen Alles beherrschenden Urwesens, des Zeus, angesehen wurden, wenn Hephaest als das elementarische Feuer, Here als die Luft, Poseidon als das Wasser, Demeter als die Erde betrachtet wurde. Es geht aber weiter auch auf das Einzelne! Die Lahmheit des Hephaest wurde z. B. darauf gedeutet, daß elementares Feuer des Holzes so wenig entbehren könne, wie der Lahme des hölzernen Stabes, und die Erzählung davon, wie Hephaest vom Himmel geschleudert wird, soll den tieferen Sinn in sich bergen, daß in der frühesten Zeit die Menschen das Feuer an dem Blitz sich entzündet haben. Es mögen diese Beispiele genügen, um zu zeigen, wie die Volksreligion umgedeutet wurde, um nicht ganz verloren zu gehen (Weiteres s. bei Zeller, Philos. der Griechen III, 1, S. 321 ff.). Die Methode wurde von jüdischen Schriftstellern, namentlich von Philon, und ebenso von christlichen, z. B. von Ambrosius, aufgenommen und auf das vielfältigste angewendet; konnte man doch so das Überlieferte behalten, indem man ihm einen neuen, tieferen Sinn unterlegte.

Wir finden in der neueren Religionsphilosophie wenigstens Ähnliches. — Wenn man die Stoiker im allgemeinen betrachtet, so ist es beachtenswert, daß gerade sie als Naturalisten die Gotteslehre in den Mittelpunkt ihrer Physik, wir können auch sagen ihrer ganzen Philosophie setzten, daß sie ihre Lehre mit den gewöhnlichen religiösen Vorstellungen in Einklang zu bringen suchten, und daß viele von ihnen eine tief religiöse Stimmung zeigten. Da die Stoiker nichts Überweltliches anerkannten, war auch von einer Erhebung über das Natürliche oder Vereinigung mit einem Übernatürlichen bei ihnen nicht die Rede, aber wohl von einer Einfügung in das Ganze der Natur, auf die schon ihre ethische Form hinweist: der Natur oder der Vernunft gemäß leben, die ja leicht religiös gewandt werden kann. — Bei den in manchen Beziehungen den Stoikern ganz entgegengesetzten Epikureern sollte man eine Religionsphilosophie nicht zu finden glauben, und doch kann man von einer solchen bei ihnen reden (s. auch Zeller, Philos. der Griechen III, 2, 427 ff.), insofern als sie die religiösen Vorstellungen aus Unwissenheit und Furcht zu erklären suchten und sie als die Ursache der größten Übel ansahen (s. die bekannte Stelle bei Lucrez I, 62 ff.). Nicht der sei deshalb gottlos, der diese Vorstellungen aufhebe, sondern der sie Annehmende. Der erstere sei geradezu als Wohlthäter der Menschheit zu preisen. Daß Epikur trotzdem das Dasein von Göttern nicht leugnete, freilich nur von solchen, die keinen Einfluß auf den Gang der Welt und die Geschicke der Menschen hätten, also keine Vorsehung bildeten, kommt hier nicht in Betracht.

Die Stoa hat viel Einfluß geübt, auch in religionsphilosophischer Beziehung, wie ja die Lehren der Kirchenväter gar mannigfach von stoischen Gedankenfäden durchwoben sind; man kann aber nicht sagen, daß ihre Philosopheme sich in einer geraden Linie fortgepflanzt hätten, wie das mit dem neuplatonischen Idealismus, bezw. Mystizismus, der Fall gewesen ist. Wie sich dieser erhalten und weiter entwickelt hat, können wir genau verfolgen bei Pseudodionysius, bei Johannes Scotus, bei den Pantheisten des 12. Jahrhunderts und schließlich bei dem Meister Eckhart. Pseudodionysius hat viel von Proklos genommen und versucht, den neuplatonischen Gedankenkreis mit dem Christentum zu vereinigen. Seine *θεολογία ἀποφατική* betrachtet Gott als den Namenlosen, der über alle positiven und negativen Prädikate erhaben sei; ihr steht allerdings die *θεολογία καταφατική* gegenüber, die Gott als den Allnamigen betrachtet, die ihn als die Summe der Realitäten ansieht, zugleich eine symbolische Theologie, die die von dem Sinnlichen genommenen Benennungen auf das richtige Maß zurückführt. Im Grunde kommt es aber darauf an, von allen positiven und negativen Bestimmungen zu abstrahieren, um Gott wie er an sich ist, zu erfassen; es ist das eine mystische Unwissenheit, zugleich aber eine Erhebung zu Gott, in der sich die *θέωσις*, die Vergottung, das letzte Ziel der Neuplatoniker und mancher Kirchenväter, wie des Clemens, Origenes, Hippolytos, Athanasios, vollzieht. Sie ist nicht nur *ἡ πρὸς τὸν θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσις*, was ja stark an Platon erinnert, sondern geradezu *ἕνωσις*. Wie Pseudodionysius die wahre Philosophie mit der Religion als identisch ansah, hierin auch den Neuplatonikern folgend, so auch Johannes Scotus (conficitur — veram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam —, aber die auctoritas geht aus der vera ratio hervor, nicht umgekehrt), der ebenso wie Pseudodionysius die verneinende und die bejahende Theologie von einander scheidet. Essentia wird Gott genannt, in Wahrheit ist er aber *ὑπερούσιος*, d. h. superessentialis, er wird auch Güte genannt, in Wahrheit ist er aber *ὑπεράγαθος*, übergut; in derselben eigentlich Negationen einschließenden Weise ist er *ὑπέρθεος, ὑπέρσοφος, ὑπεραιώνιος ὑπεραληθής* u. a., woraus hervorgeht, daß er seinem Wesen nach nicht zu ergründen, noch weniger zu erfassen ist. Als das Nichts, das eben keinen positiven Inhalt hat, kennt er sogar sich selbst nicht. Den Hervorgang der Einzeldinge aus der Gottheit nennt Scotus die Entfaltung (resolutio, analysis), die er der Emanation der Neuplatoniker ähnlich faßt; aber die Vielheit der Dinge kehrt auch wieder zu Gott zurück (reversio), indem sie so erlöst wird von ihrem Sondersein, und zwar geschieht dies durch den Logos, der die Einzelnen zur höheren Erkenntnis und hiermit zur Einigung mit Gott, also zur Vergottung (deificatio) bringt. Hier macht sich das religiöse Element in der Spekulation deutlich geltend. — Zu einer rein pantheistischen Lehre bekannten sich Männer wie Amalrich von Bennes, David von Dinant, die mit Scotus ohne Zweifel in Verbindung stehen und wie dieser verketzert wurden, während die eigentlichen Mystiker, wie Bernhard, Hugo und Richard von St. Victor von der Kirche keine besonderen Anfechtungen zu erdulden hatten, obwohl sie das Aufgehen und die volle Hingabe an Gott auch als das höchste Ziel für den Menschen hinstellten, das freilich der Mensch nicht durch seinen eigenen Willen und seine Kraft zu erreichen vermag; nur die

Gnade Gottes kann ihm dazu verhelfen. Nicht streng philosophische Spekulation, die wir hier noch finden, sondern volle Mystik tritt uns bei Meister Eckhart und denen, die ihm folgen, entgegen, mit der ausgesprochener Pantheismus verbunden ist, obwohl Eckhart selbst diesen nicht anerkennen will. Die Seelen werden vollständig entrückt, so daß die Körper tot scheinen, und wenn die Seele wieder zurückkehrt, kann sie nicht in Worte fassen, was sie gefunden hat. Sie war dann da, wo sie war, ehe sie geschaffen wurde, wo bloß Gott und Gott ist. „Da giebt es weder Engel, noch Heilige, noch Chöre, noch Himmel. Manche Leute sagen von acht Himmeln und von neun Chören; davon ist da nichts, wo ich bin. Wisset, daß in Gott nichts ist als Gott; wisset, daß keine Seele in Gott hineinkommen kann, bevor sie nicht so Gott wird, wie sie Gott war, bevor sie geschaffen wurde. — Wer nicht weiter kommen will mit den Kräften der Seele, mit Erkenntnis und mit Liebe, als je in Worte gefaßt ward, der soll mit Fug ein Ungläubiger heißen" (G. Landauer, Meist. Eckharts mystische Schriften, Berlin 1903, S. 160 f.). Hier hört alle Erkenntnis, alles philosophische Denken auf. Es kommt nur darauf an, daß Gott in uns wirkt, wir in ihm sind.

Ganz anders die Seite der christlichen Theologie, welche den Intellektualismus auch für die Religion betonte, indem sie die Gnosis hoch hielt. Man kann sagen, daß die sogenannten Gnostiker in ihren zum Teil sehr ausgeführten Systemen den ersten Versuch einer christlichen Religionsphilosophie machten; freilich gingen sie nicht auf rein begriffliche Spekulation ein, sondern bildeten vielmehr eine phantastische Vorstellungswelt und schufen so eine Art christlicher Mythologie, welche von der Kirche nicht gebilligt werden konnte. Rein von dieser Mythologie hielten sich schon die Apologeten, namentlich Justinus der Märtyrer, der aber glaubte, als Christ auch Philosoph bleiben zu können, indem er die heidnische Gedankenwelt hoch schätzte, jedoch alles Wahre, Vernunftgemäße für christlich ansah und meinte, alle die, welche mit dem Logos gelebt hätten, z. B. Heraklit, Sokrates, seien für Christen zu halten. Wenn er über Gott spekuliert, bringt er viel Griechisches, wie dies in der allgemeinen Bildung der hellenisch-römischen Welt lag. Gott ist ihm namenlos und unaussprechlich, trotzdem bezeichnet er ihn als einheitlich, ewig, unerzeugt, auch unbewegt. Er thront über den Himmeln, und ehe er die Welt hervorbrachte, hat er den Logos erzeugt und durch ihn die Welt erschaffen. Doch tritt das spezifisch Christliche bei Justin noch mehr hervor als bei andern Apologeten, z. B. bei Athenagoras und Minucius Felix. Von diesen führt der erstere einen erwähnenswerten Beweis aus Vernunft für den Monotheismus, der darauf hinausläuft, daß verschiedene Götter an verschiedenen Orten sein müßten, was aber nicht möglich sei, da der Gott, der die Welt gebildet habe, den Raum jenseits der Welt einnehme. Hier könne also ein anderer Gott nicht sein, und wäre er etwa außerhalb unserer Welt in einer oder über einer anderen Welt, so ginge er uns nichts an, wäre auch als begrenzt in seinem Dasein und seiner Wirkung kein wahrer Gott. Und Minucius Felix will die Erkenntnis Gottes namentlich gewinnen aus der Ordnung der Natur und aus der Zweckmäßigkeit in den Organismen, beweist auch den Monotheismus aus der Einheit der Naturordnung. Freilich ist eine volle Erkenntnis Gottes nicht möglich; eine solche geht über unsere Sinne und über unseren Verstand hinaus; doch werden Gott Unendlichkeit, Ewigkeit, Allmacht zugesprochen. Selbstständige Denker sind die beiden nicht; eher kann man dies von den Alexandrinern sagen, die namentlich insofern von religionsphilosophischer Bedeutung sind, als sie das Verhältnis des Glaubens zum Wissen schärfer ins Auge fassen, und die Philosophie bei ihnen eine große Rolle spielt, da sie den ersteren zu letzterem erhebt. Wer ohne die Philosophie die Gnosis erlangen will, gleicht einem solchen, der, ohne den Weinstock zu pflegen, doch Trauben ernten will. Die Gnosis ist das Höhere, wer sie besitzt steht zu dem, der nur glaubt, so wie ein Erwachsener zu einem Kinde. Freilich ist wiederum der Glaube mit seinem von der Schrift genommenen Inhalt die Norm für das Wissen. Nur muß die Schrift gnostisch interpretiert werden, und so dient die Philosophie dazu, den wahren Sinn der Schrift zu erkennen. Was die wahre Erkenntnis Gottes betrifft, so hält Clemens eine solche für unmöglich nach der positiven Seite hin. Er ist namenlos und gestaltlos, er ist weder Art noch Individuum, weder Gattung noch Differenz. Auch insofern wird das Göttliche nur negativ gefaßt, als es ἀνενδεὲς καὶ ἀπαθές sein soll. Erkennbar ist der Sohn, der Logos, der Mittler zwischen Welt und Gott, durch den der Vater die Welt erschaffen hat, und durch den er sie auch erhält, weshalb auch die Weltordnung eine vernünftige ist. Es erinnern diese Ansichten vielfach an Philon, der ja mannigfach auf die Kirchenväter eingewirkt hat. Aber über Philon und sogar über die später als Clemens lebenden Neuplatoniker geht dieser hinaus, wenn er lehrt, der rechte Gnostiker werde

nicht nur Gott ähnlich (θεοειδής), sondern geradezu ein im Fleische wandelnder Gott (Strom. VII, 16), und zwar ergreife er die Gottheit nicht etwa nur in besonderen ekstatischen Stunden, sondern er genieße ewig die Ruhe in Gott. — Bei Origenes tritt namentlich die ἀποκατάστασις als religionsphilosophisch, als etwas Ähnliches wie die θέωσις des Menschen hervor. Es werden alle Menschen, nachdem sie von den Sünden gereinigt, zur ursprünglichen Seligkeit und Güte gebracht, so daß Gott dann Alles in Allem ist. Viel Religionsphilosophisches findet sich in des Origenes Schrift Περὶ ἀρχῶν, dem ersten Versuch, ein geordnetes System der christlichen Dogmen zu geben, namentlich zu Anfang, wo von Gott als dem ewigen Urgrunde alles Daseins gesprochen wird, und sich manches Neuplatonische zeigt.

Von Origenes sind abhängig die griechischen Väter, unter denen als spekulativer Kopf Gregor von Nyssa hervorragt. Dieser ist als ein Vorgänger der mittelalterlichen Scholastik zu betrachten, wenn er das Geheimnis der Dreieinigkeit in der Weise erklärt, daß Gott das Wesen der Gottheit bezeichne, welches eins sei, und nicht die Personen, so daß die drei göttlichen Personen nicht tritheistisch aufzufassen seien, sondern eine Gottheit ausmachten. Auch zeigt Gregor darin seine hohe spekulative Begabung, daß er versuchte, die rechten Lehren der Kirche durch die Vernunft zu beweisen, ein Beginnen, dem dadurch kein besonderer Abbruch gethan wird, daß er die Schrift dabei mit heranzieht.

Der größte der Kirchenväter, Augustin, ist ebensosehr Philosoph als Theolog, so sehr, daß er beinahe als Neuplatoniker angesehen werden kann. Seine Philosophie wird aber noch mehr als bei diesen Religion; bei ihm steht das religiöse Gefühl meist über philosophischer und theologischer Spekulation, wie er dieses Gefühl am prägnantesten zum Ausdruck bringt in den Worten zu Anfang der Confessiones: fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. Über sein Verhältnis als eines Christen zur neuplatonischen Philosophie äußert er sich am bestimmtesten Confess. VII, 13 f. dahin, daß er viele christliche Wahrheiten in ihr gefunden habe, so: quod in principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum — omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil, aber nicht gefunden habe er in ihr: quia Verbum caro factum est et habitavit in nobis. Den Akademikern gegenüber findet Augustin bekanntlich den Grund aller Erkenntnis in dem Bewußtsein von unseren seelischen Prozessen. Wir können so Wahrheit erlangen und genießen die in ihrem Besitz von uns erstrebte Glückseligkeit, welche das bloße Suchen nach ihr nicht gewährt. Doch erhält diese Erkenntnislehre sogleich eine religiöse Färbung, insofern als die einzige ewige Wahrheit Gott sein soll, der alles wahre Sein umfaßt, zugleich aber das höchste Gute ist. Freilich ist keine der aristotelischen Kategorien auf Gott anwendbar; wir müssen ihn fassen (De trinit. V, 2) als sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum. Bestimmen können wir ihn als die summa essentia: das Sein hat er auch den Dingen, die er geschaffen hat, gegeben, aber nicht das höchste, und zwar hat er sie nach verschiedenen Stufen geordnet. Er erhält die Welt, indem er sie fortwährend von neuem schafft; ließe er die Welt ohne diese seine schaffende Kraft, so würde sie ohne weiteres in das Nichts, aus dem sie geschaffen ist, zurücksinken. Hier ist ersichtlich, wie das für die christliche Anschauung nicht anders sein kann, daß Augustin neben der Transzendenz doch auch die Immanenz Gottes anerkennt: die Welt kann nicht gottlos sein. — Von entschieden religionsphilosophischer Bedeutung ist Augustins Civitas Dei, in welcher die geschichtliche Entwickelung unter den Gesichtspunkt der Religion gestellt wird, indem auch bei dem Schluß der Entwickelung das Zeitliche in das Ewige übergeht, die Bewohner der Gottesstadt sich der ewigen Seligkeit zu erfreuen haben, während die der weltlichen Stadt in Ewigkeit verdammt werden. Die volle Trennung der beiden Seiten tritt hier ein: sie ist unwiderruflich, in keiner Weise wieder auszugleichen.

Auf die Scholastik hat die Lehre Augustins nicht wenig eingewirkt, namentlich sind die platonischen und neuplatonischen Elemente in ihr auf ihn zurückzuführen. Deutliche Spuren davon zeigen sich bei Anselm von Canterbury, der für die religionsphilosophischen Fragen Bedeutung hat durch seine Bestimmung über das Verhältnis des Glaubens zum Wissen und durch seine Beweise für das Dasein Gottes, die Trinität und die Satisfaktionstheorie. Sein bekannter Satz: Credo, ut intellegam ist offenbar von Augustin genommen, der sagt in Joh. Ev. tract. 40, 9: credimus, ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus, und weiter zurück von den Alexandrinern, die ihren Gnostiker über den nur Glaubenden stellten. Erst soll geglaubt und dann der Inhalt

des Glaubens dem Verständnis nahe gebracht werden, so daß allerdings die Erkenntnis etwas Höheres ist als der bloße Glaube, aber doch ohne das Fundament des letzteren nicht bestehen kann. Namentlich erhebt sie sich nicht in der Art etwa über den Glauben, daß sie über seine Giltigkeit oder Ungiltigkeit, über sein Recht oder Unrecht urteilen dürfte. Kann der Mensch Einsicht des von ihm als Christen Geglaubten erlangen, so ist das von hohem Werte, kann er es nicht, so darf er nicht etwa gegen den Glauben ankämpfen. — Auch die oben erwähnten Beweise setzen das, was bewiesen werden soll, voraus und wollen nur aus der Vernunft die Bestätigung desselben gewinnen. Anselm hat aber das Verdienst, abgesehen von dem gewöhnlichen kosmologischen Argument, daß die Stufenreihe des Geschaffenen nicht ins Endlose fortlaufen könne, sondern ein Wesen voraussetze, das kein anderes mehr über sich habe, sondern durch sich sei, noch auf die Universalienlehre gegründete Beweise in Anlehnung an Augustin aufgestellt, und das ontologische Argument genau formuliert zu haben, zu dem sich allerdings Ansätze in früherer Zeit, namentlich bei Augustin vorfinden. Es läuft dies darauf hinaus, daß das Höchste, welches Gott ist, nicht nur in der Vorstellung, sondern auch in der Wirklichkeit sein muß, weil sonst noch ein Höheres gedacht werden könne. Anselm nimmt so in der Geschichte der Argumente für das Dasein Gottes eine der hervorragendsten Stellen ein, und es bleibt sein Verdienst bestehen, wenn auch anerkannt werden muß, daß Gottes Sein, wie es für das religiöse Bewußtsein feststeht, nun und nimmer aus der Definition geschlossen werden kann. Der Beweis für die Trinität, der darin besteht, daß der Sprechende und das gesprochene Wort zwei sind und doch wieder Eins, so daß ein Sich-zurückwenden stattfindet, ist etwas künstlich aber nicht im höheren Grade als spätere Versuche, die Trinität vernunftgemäß zu fassen. Die Satisfaktion sucht Anselm so begreiflich zu machen, daß er die Schuld des Menschen, weil gegen Gott begangen, als unendlich groß ansieht, weshalb sie durch eine unendlich schwere Strafe auch gesühnt werden müsse. Sollte diese das Menschengeschlecht selbst treffen, so würde das im ganzen der vollen Verdammnis anheimfallen. So war die Genugthuung durch Stellvertretung nötig, die bei der Unermeßlichkeit der Schuld nur durch Gott selbst, d. h. durch die zweite Person der Gottheit, die Mensch werden mußte, geleistet werden konnte. Das Sterben Christi ist eine positive That, welche der Gerechtigkeit Gottes, aber infolge von dessen Güte, genugthut, nicht eine Strafe, die vollzogen wird.

Anselm war in seinen Vernunftbeweisen auch für die spezifisch christlichen Wahrheiten so weit gegangen, daß ihm die größten der späteren Scholastiker darin nicht folgen konnten. So glaubte schon Albertus Magnus die Trinitätslehre und andere mit dieser zusammenhängende Sätze mit Vernunftgründen nicht mehr beweisen zu können, sondern ließ eine strenge Sonderung eintreten, die sein ihm in der Spekulation überlegener Schüler Thomas von Aquino noch verschärfte, indem er bestimmt schied zwischen solchen Sätzen, die durch die Offenbarung gegeben seien und allerdings als übervernünftig, aber nicht als widervernünftig gelten müßten, und solchen, die durch Vernunft allein festgestellt werden könnten. Betreffs der Trinität spricht sich Thomas sehr bestimmt aus (Summa theol. I, qu. 32, art. 1): per rationem naturalem cognosci possunt de deo ea, quae pertinent ad unitatem essentiae, non ea, quae pertinent ad distinctionem personarum; qui autem probare nititur trinitatem personarum naturali ratione, fidei derogat. Bei dem Beweis für die Einheit Gottes aus Vernunft denkt er offenbar an den Monotheismus des Aristoteles — bildete doch für seine Philosophie die aristotelische Lehre die Grundlage, war ihm doch die Gottheit selbst die reine Aktualität, die schlechthin einfache Form ganz nach Aristoteles. Anselms Beweis für das Dasein Gottes aus dem bloßen Begriff ist ihm nicht bindend. Doch ist ihm die Existenz Gottes nicht bloße Glaubenssache, sondern er giebt eine Reihe von Beweisen für sie, die zum Teil auf Aristoteles zurückgehen, den er ja auch der christlichen Lehre möglichst nahe zu bringen suchte. Das Dasein des Bösen spricht nicht gegen Gottes Dasein, da dieser auch das Böse zuläßt, es aber zum Guten wendet.

Schon vor Albertus hatte es scholastische Theologen gegeben, die der Vernunft mehr Recht einräumten, so hatte Berengar von Tours bereits gesagt: Gegen die Wahrheit ist soviel als gegen die Vernunft, ein Satz, der natürlich auch umgekehrt werden kann. Und Abälard, eine Art Aufklärer und Skeptiker, ging so weit, zu behaupten: Der Glaube müsse durch die vernünftige Einsicht begründet werden, also den Satz des Anselm umzukehren in: Intellego, ut credam. Der Logos, durch welchen die Menschen zu vernünftigen Denkern werden, ist in Christus Individuum geworden, so daß Christ und Logiker sein ein und dasselbe ist. So suchte er denn auch die christlichen Wahrheiten zu rationa-

lisieren und deutet z. B. die Personen der Gottheit auf Gottes Macht, Weisheit und Güte. Ähnlich wie Abälard meinte Raimundus Lullus, sämtliche christliche Dogmen ließen sich beweisen, sonst wären sie übervernünftig, was auch leicht unvernünftig sein könne. Wogegen der etwas später lebende, sich namentlich durch seinen Nominalismus auszeichnende Wilhelm von Occam die Ansicht aussprach, daß alles, was über die Erfahrung hinausgehe, dem Glauben anheimzugeben sei. Sogar das Dasein Gottes könne weder aus der Erfahrung noch aus Vernunftgründen bewiesen werden.

So spielte das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, zwischen Offenbarung und Vernunft, zwischen Theologie und Philosophie, eine der vorzüglichsten Fragen der Religionsphilosophie seit den Zeiten des Clemens das ganze Mittelalter hindurch eine Hauptrolle. Es setzte sich dies auch fort in die Periode der Renaissance, in der eine der Religion gegenüber selbstständige Philosophie wieder erwachte, freilich zumeist in voller, zum Teil unverständiger Anlehnung an das Altertum. Es soll hier nicht hingewiesen werden auf die Platoniker und Aristoteliker dieses Zeitalters, auf die Alexandristen und Averroisten, die alle eine religionsphilosophische Bedeutung hatten, sondern nur auf solche, die ein eigentümliches Denken aufwiesen, wie auf Nikolaus von Cues, der freilich von der Scholastik viel herübernahm, aber auch von dem Neuplatonismus und dem Meister Eckhart abhängig war. Daß die christlichen Dogmen alle durch die Vernunft beweisbar seien, stellt er mit den Nominalisten in Abrede. Eins seiner Schlagworte ist die docta ignorantia: es kommt also darauf an, das Nichtwissen zu wissen. Doch bezeichnet er Gott als das absolute Maximum, da er Alles umfaßt, aber zugleich als absolutes Minimum, indem er in allen Dingen ist. Da er Alles in sich hat, muß er auch die Gegensätze in sich fassen; ist er die coincidentia oppositorum. Aber sein eigentliches Wesen ist nicht zu erkennen: er geht über das Eins, über den Geist, über das Seiende hinaus. Schließlich wissen wir ihn nur durch Nichtwissen. Aber unmittelbar können wir ihn anschauen, erfassen (intuitio, comprehensio incomprehensibilis), ja durch Ekstase (raptus) uns zu ihm erheben. Die Welt der Erscheinung ist die Auswickelung (explicatio) dessen, was in Gott enthalten ist, und das Einzelding stellt wiederum die Unendlichkeit der Gottheit in sich dar. — Das Erforschen der Wahrheit macht die Religion aus; zugleich hat diese die Glückseligkeit als Ziel, nach der alle ein anerschaffenes Verlangen haben, so daß die Religion schließlich von dem Cusaner gefaßt wird als Gott ergreifende Erkenntnis, welche die Glückseligkeit mit sich führt. — Wir finden in diesen Sätzen manches, was ihm besonders zu eigen ist: im Ganzen zeigt er sich als einen Pantheisten und Mystiker darin. Was ihn hauptsächlich für seine Zeit als Fortgeschrittenen erkennen läßt, ist seine Neigung zu den exakten Wissenschaften, namentlich seine Annahme der räumlichen und zeitlichen Unendlichkeit des Universums.

Diese nahm der auch in anderen Stücken von Nikolaus abhängige Giordano Bruno in seine Lehre auf, der ebenfalls dem Pantheismus huldigt. Er zeichnet sich durch seine heiße Liebe für das Universum, das ihm zugleich die Gottheit ist, aus, in der geradezu ein religiöser Enthusiasmus zu Tage tritt. Bisweilen scheint bei ihm Natur und Gott unterschieden zu sein, wie er die natura naturans und natura naturata voneinander trennt. Das sind scheinbare Widersprüche, die er nicht wohl vermeiden konnte, bei seiner mystischen Unklarheit wohl auch nicht vermeiden wollte, wie sie auch bei den Stoikern vorkamen, denen er im Grunde mehr zuneigt als den Neuplatonikern. Die drei idealen Prinzipien: Form, bewegende Ursache und Zweck fallen nach ihm im Organismus mit der Materie in Eins zusammen. Wie Nikolaus faßt er Gott als das Maximum und als das Minimum, sieht aber sein Wesen als unbegreiflich für den menschlichen Geist an, da dieser über die Gegensätze nicht hinauskomme. — Zwischen Theologie und Philosophie unterscheidet Bruno sehr scharf: die Offenbarungswahrheiten bleiben bestehen, sind aber nicht mit der Vernunft zu erfassen, wozu schon der Versuch Vermessenheit wäre. Doch weist er darauf hin, daß die Schrift nur Sätze gebe, die Moral und Heilslehre angingen, keine physikalischen. Im übrigen berief er sich auf die doppelte Wahrheit, eine Lehre, die sehr bequem war, vom Averroismus herstammte, im Mittelalter vielfach, aber auch in der Uebergangszeit von manchen, z. B. von Pomponatius, herangezogen worden war.

Beachtenswerte Versuche zum Verständnis der Religion hat der ungefähr ein Menschenalter später lebende Thomas Campanella gemacht, indem er nachzuweisen suchte, daß ursprünglich alle Religion ein und dieselbe sei, eine rein naturgemäße. Alle Dinge haben das Streben, sich selbst zu erhalten, d. h. zurückzukehren zu ihrem eigentlichen Prinzip, welches das Höchste überhaupt, die Gottheit ist. Die verschiedenen Arten dieses Strebens zeigen die vier Arten der Religion: die natürliche, die tierische, die vernünftige und die

übernatürliche. Die natürliche besteht darin, daß alle Dinge, wenn auch nicht unmittelbar, nach Gott streben, bei der zweiten kommt noch Gehorsam hinzu, welchen manche Tiere höheren Wesen gegenüber zeigen. Die vernünftige Religion ist nur bei den vernünftigen Wesen zu finden, ist ihnen angeboren, also auch natürlich. Hier kommt es auf die unmittelbare Vereinigung des Geistes mit seinem Prinzip, d. h. mit Gott an, der erkannt werden soll, freilich nicht vollständig erkannt werden kann: Diese Erkenntnis ist verschieden, darum sind auch die vernünftigen Religionen verschieden, die wahr sind, soweit sie aus der angeborenen Gotteserkenntnis stammen. Da es aber auch irrtümliche Religionen giebt, ist die übernatürliche nötig, welche durch Offenbarung zu stande kommt. Übrigens ist auch eine unmittelbare Erfassung des Göttlichen möglich durch den tactus intrinsecus, mit der zugleich die Liebe zu Gott verbunden ist. Neben der angeborenen und der übernatürlichen Erkenntnis giebt es bei Campanella einen eigentümlichen Beweis für das Dasein Gottes, nämlich aus unserer Vorstellung von ihm. Als endliches Wesen kann ich nicht die Vorstellung eines unendlichen, alles überragenden Wesens, haben, sondern diese muß von eben diesem Wesen selbst herrühren, das also notwendigerweise existiert. (S. Pünjer, Gesch. d. christl. Religionsph. I, 77 ff.)

Denselben Beweis brachte Descartes, der es sich besonders angelegen sein ließ, das Dasein Gottes durch Argumente sicher zu stellen, von denen er glaubte, sie seien unumstößlicher als die mathematischen Beweise. Das Angeborensein der Vorstellung Gottes sah Descartes noch nicht als Beweis für die Existenz Gottes an. Neben diesen ersten stellte er den kosmologischen, in einer besonderen Form, 'die mit dem Ausgang des ganzen Philosophierens Descartes' von dem eigenen Subjekt zusammenhängt: Ich selbst, da ich die Vorstellung von Gott habe, wäre nicht, wenn Gott nicht existierte. Wäre ich durch mich selbst, so würde ich mir alle möglichen Vollkommenheiten, die ich faktisch nicht besitze, gegeben haben. Bin ich aber durch meine Eltern, Voreltern u. s. w., so muß es eine erste Ursache geben, von der die ganze Reihe abhängt. Auf das ontologische Argument legt Descartes besonderes Gewicht, indem er es etwas anders gestaltet, als dies Anselm gethan hatte. Nach Descartes hat Gott seinem Wesen oder Begriffe nach alle Vollkommenheiten; zu diesen gehört die Existenz, also muß ihm diese zukommen. Die Kritik dieses Beweises wird bei der Besprechung Kants erwähnt werden. Gott wird von Descartes als die ewige, unwandelbare, allwissende, allmächtige, durch sich selbst seiende Substanz, gefaßt, „die keines andern Dinges zu ihrer Existenz bedarf." Von ihr sind die denkende und ausgedehnte Substanz geschaffen, die nur Gottes, nicht eine der andern, zur Existenz bedürfen. Die Materie hat keine Kräfte, alle Veränderungen werden durch Druck und Stoß bewirkt. Gott greift in die Entwickelung der Natur nicht ein: das Quantum der Materie und der Bewegung bleibt dasselbe. So wird man die Lehre Descartes' von Gott als Deismus bezeichnen können, weit entfernt vom Pantheismus. Daß die Beweise für das Dasein Gottes aus religiösem Bedürfnis so eifrig von Descartes aufgestellt werden, läßt sich kaum leugnen, ohne daß man ihm ein stärkeres religiöses Empfinden zuzuschreiben braucht. Es fehlte ihm die Gottinnigkeit, von der man höchstens eine Spur in der intellektuellen Liebe zu Gott, dem vollkommensten aller Affekte, bei ihm findet. Daß er trotz des großenteils naturalistischen Charakters seiner Philosophie den geoffenbarten Lehren der christlichen Kirche, z. B. der Trinität, nicht entgegentreten wollte, erklärt sich leicht aus seiner jesuitischen Erziehung.

Dem Wesen und der Aufgabe der Religion, wenigstens der positiven, trat nahe Spinoza, der in dem nach seinem Erscheinen und auch lange Jahre hinterher aufs heftigste angegriffenen Tractatus theologico-politicus den hauptsächlichen Unterschied zwischen Religion und Philosophie darzulegen suchte und dabei viel Richtiges zu Tage gebracht hat. Keine von beiden dient der andern, sondern eine jede hat ihren eigentümlichen Zweck: die Vernunft, d. h. das philosophische Denken geht aus auf Wahrheit und Weisheit, die Theologie auf Frömmigkeit und Gehorsam. So ist es gar nicht nötig, sie miteinander in Übereinstimmung zu bringen, auch nicht möglich, da die Bibel nicht Naturgesetze, sondern Sittengesetze geben will. Noch weniger darf die Religion über das vernünftige Denken herrschen wollen, da sonst bei unvermeidlichem Glaubensfanatismus statt Frieden heftiger Krieg entstehen würde. Damit der Kampf vermieden werde, muß volle Denk- und Redefreiheit nicht nur auf dem Gebiet der Religion herrschen, wie es auf dem Titel der Schrift schon heißt: ostenditur — libertatem philosophandi — nisi cum pace reipublice ipsaque pietate tolli non posse. — In seiner philosophischen Doktrin zeigt sich Spinoza als vollen Pantheisten, da die Gottheit gleich der Substanz, dem Seienden überhaupt ist, und zugleich als Naturalisten, was nicht verschieden von Pantheist zu sein

braucht, da er Gott gleich der Natur setzt, nichts Überweltliches kennt. Man wird Spinoza als eine stark religiöse Persönlichkeit bezeichnen können, wenn man das Aufgehen in das Allgemeine, und die Liebe zu dem Allgemeinen, oder zu Gott, die auf Einsicht beruht, Religion nennen will; man wird ihn andererseits durchaus irreligiös nennen können, wenn man in den Begriff der Religion das gegenseitige Verhältnis zwischen der Gottheit und dem Menschen einschließt. So wird auch seine Philosophie je nach dem verschiedenen Standpunkt als religiös oder irreligiös gefaßt werden müssen. Von einer Persönlichkeit Gottes kann bei ihm nicht die Rede sein, da der Gottheit sogar Wille und Verstand abgesprochen werden, noch weniger von einer Vorsehung, die alles nach bestimmten Zwecken ordnete, da ja die ganze Entwickelung des Seienden nach mechanisch mathematischen Gesetzen erfolgt, und alle Teleologie ausgeschlossen ist. Alle Dinge gehen aus Gottes Natur mit unumgänglicher Notwendigkeit hervor, entstehen nicht aus Gottes Willkür um bestimmter Zwecke willen. Gottes Macht und Wesen sind identisch; was in seiner Macht oder in seinem Wesen liegt, muß geschehen. Die Gottheit kann auch nicht als das höchste Gute bezeichnet werden, da es kein absolutes Gute, giebt, das Gute überhaupt nur ein von dem Menschen gebildeter und für ihn giltiger Begriff ist. Gott ist nicht bloß Geist, wie er in der Regel aufgefaßt wird: er ist Geist und Körper zugleich, hat eben die beiden Attribute, die wir von dem Sein aussagen können, an sich. So würde es ebenso falsch sein, Spinoza einen Spiritualisten wie einen Materialisten zu nennen: er ist in strengem Sinne Monist, indem die beiden Attribute an ihm in Eins zusammenfallen, also Identitätsphilosoph. Wie schon bei manchem früheren Denker hängt die Glückseligkeit von der Erkenntnis ab, insofern als das Wesen des Geistes Denken ist und dies in der Erkenntnis seine Vollendung findet: Beatitudo nihil aliud est, quam ipsa animi acquiescentia, quae ex dei intuitiva cognitione sequitur. Mit dieser Erkenntnis, als einer Erhebung zu größerer Vollkommenheit, die zugleich Freiheit, Erlösung von allen leidenden Affekten, d. h. von allen Leiden bringt, ist Freude verbunden, und diese ist die Liebe zu dem Objekt der Erkenntnis, zu Gott. So schließt die Ethik Spinozas mit Gott, wie sie mit Gott angefangen hatte: Lautet doch die Ueberschrift des ersten Buches de Deo. Freilich ist das eine andere Vorstellung von Gott als sie sich bei Christen und Juden gebildet hatte und damals üblich war. Wir schauen die Dinge in Gott, aus Gottes Natur hervorgehend, d. h. sub specie aeternitatis. Voller Ernst ist es Spinoza mit dem Satze, weil er ihn erlebt: Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo neque esse neque concipi potest.

Soviel auch Leibniz mit Spinoza gemein hat, so will er sich selbst doch von ihm wesentlich unterscheiden. Und es ist auch das sie beide Trennende wenigstens ebenso tiefgreifend, wie das Übereinstimmende. Bei Spinoza alles toter Mechanismus, beinahe Starrheit, eine Entwickelung von innen heraus nicht möglich, bei Leibniz alles Kraft, Leben. Wären die Monaden nicht, meint der letztere, so könne er Spinozas Lehre annehmen, aber diese entwickeln sich eben von innen heraus nach bestimmten Zwecken, mit denen er allerdings den Mechanismus zu verbinden suchte. Wie er hier zwischen zwei Weltanschauungen vermitteln wollte, zwischen der Physik Descartes' oder Demokrits und der aristotelischen Teleologie, so suchte er auf allen Gebieten die Gegensätze auszugleichen, auch zwischen Glauben und Wissen oder Vernunft. Es ist nach ihm nicht so, wie Bayle es wollte, daß man wählen müsse zwischen irrationalem, absurdem Glauben oder bloßen Vernunftsätzen, d. h. absolutem Unglauben. In Glaubenssachen auf die Vernunft verzichten zu wollen, meint er, sei „ein sicheres Merkmal entweder eines Eigensinns oder — der Heuchelei". Freilich könnten nicht alle anzunehmenden Offenbarungswahrheiten durch die Vernunft bewiesen werden, sie seien übervernünftig (s. o. Thomas, S. 606, 35 f.), aber ließen sich auch nicht durch sie widerlegen, sonst wären sie widervernünftig und müßten zurückgewiesen werden. Allerdings geht Leibniz in der Bestimmung des Uebervernünftigen ziemlich weit, da, was den bedingt notwendigen physischen Gesetzen widerspreche, nicht widervernünftig zu sein brauche, sondern nur das, was den metaphysischen Wahrheiten, den ewigen und absolut notwendigen, entgegen sei. Auf diese Art kann auch Leibniz die Dogmen der christlichen Kirche als möglich annehmen und bekennt sich zu ihnen, wie zu dem der Dreieinigkeit u. a. — In der Gotteslehre ist es ihm nicht möglich, wenn er sie auch philosophisch erörtert, sich frei von Widersprüchen zu halten. Gott ist eine Monade, die primitive Einheit, die als das höchste Gute, absolut Vollendete, über der Welt steht, so als Individuum gedacht werden muß, und dann ist er wieder das allen einzelnen Monaden Gegenwärtige, comme le centre partout, abgesehen davon, daß er die vollkommenste Erkenntnis von Allem hat: En dieu l'univers se trouve non seulement concentré,

mais encore exprimé parfaitement (Gerhardt, 4, S. 553). Es kommt zu der Transzendenz auch eine Art Immanenz Gottes in der Welt. Von der ursprünglichen Monade sind alle anderen geschaffen oder abgeleitet par des fulgurations continuelles de la Divinité de moment à moment. Als gemeinsame Ursache aller endlichen Monaden sieht Leibniz die Gottheit als notwendig existierend an, weil ohne eine solche die Übereinstimmung zwischen Leib und Seele, ja aller Monaden untereinander, nicht möglich sei. Es wirkt ja keine Monade auf eine andere ein, so daß die Harmonie unter ihnen, die als universelle auch bezeichnet wird, von vornherein eingerichtet sein muß: ce parfait accord de tant de substances qui n'ont point de communication ensemble ne saurait venir que de la cause commune. Diese erste Ursache hat jede Monade so organisiert, daß sie das Weltall spiegelt in mehr oder minder vollkommener Weise. Neben diesem Beweise für das Dasein Gottes kennt Leibniz noch andere, die er aus der früheren Philosophie herübernimmt, nur etwas erläutert oder ergänzt. So ist ihm das ontologische Argument nur dann giltig, wenn nachgewiesen werde, daß die Idee des vollkommenen Wesens möglich sei; er ist aber in dem Beweis für diese Möglichkeit nicht gerade glücklich, indem er meint, was keine Grenzen, keine Negation in sich einschließe, müsse möglich sein. Das kosmologische Argument wendet er so, daß er von der Zufälligkeit der endlichen Dinge ausgeht, die als existierend ein notwendiges erstes Wesen voraussetzen. Auch die ewigen Wahrheiten zwingen ein solches anzunehmen, da sie nur im Verstande der ewigen und notwendigen Gottheit existieren können. Da Gott eine Monade ist, werden wir seine Eigenschaften dadurch bestimmen können, daß wir ihn nach Analogie unserer Seelenmonade betrachten, nur die Vorgänge in dieser aufs Höchste steigern. So erhalten wir für Gott die Eigenschaften der Allmacht, der höchsten Weisheit und der größten Güte. Die Welt, die von Gott mit ihrer Fülle von Monaden, die sich alle voneinander unterscheiden je nach dem Grade der Klarheit oder Unklarheit der Vorstellungen, geschaffen ist, muß die beste der möglichen Welten sein; wäre sie es nicht, so hätte Gott die möglichst beste nicht erschaffen wollen oder nicht erschaffen können. Das erstere widerspricht aber seiner Güte, das zweite seiner Allmacht. Damit aber, daß diese Welt vollkommener als alle anderen Welten ist, die Gott in seinem Verstande hatte, soll noch nicht gesagt sein, daß sie absolut vollkommen sei, daß es keine Übel in ihr gebe. Leibniz erkennt solche im Gegenteil an und giebt in seiner Theodicee eine ausführliche Rechtfertigung Gottes betreffs dieser Übel, die zwar manches aus den antiken Theodiceen herübernimmt, aber doch in der Hauptsache mit der eigentümlichen Lehre Leibnizens zusammenhängt. Die endlichen Monaden sind im Gegensatze zur Monade der Gottheit unvollkommen, da sie nicht durchaus klare Vorstellungen haben, und in dieser Unvolllommenheit, welche eine kontinuierliche Reihe von der niedrigsten Monade aus bildet, bestehen die Übel dieser Welt, die metaphysische, physische und moralische sind. Diese sind also nichts Positives, sondern etwas Negatives; sie bestehen darin, daß etwas an der Vollkommenheit fehlt. Deshalb giebt es auch keine causa efficiens, sondern nur eine deficiens für die Übel. Die physischen sind auch deshalb unvermeidlich, weil die Geister an die Körper, an die Materie gebunden sind. Bei dem moralisch Bösen hebt Leibniz noch besonders hervor, daß dies da sein müsse der Ordnung des Ganzen wegen: Ohne das Böse wäre das Gute nicht. Auch vermehrt es häufig die Summe des Guten in der Welt, wie durch Adams Schuld die Erlösung durch Christus gekommen sei. — Ist oben schon das Verhältnis des Glaubens zur Vernunft bei Leibniz bestimmt, so fragt es sich noch, worin nach ihm eigentlich die Religion des Menschen besteht. Sie muß, da das Wesen der Monaden, auch der menschlichen, Vorstellen ist, eben auf diesem beruhen, und zwar auf dem Vorstellen des Höchsten, d. h. Gottes. Durch diese Erkenntnis des Vollkommensten entsteht die Liebe zu ihm, indem die menschliche Monade auch nach dem Vollkommensten strebt. Die menschlichen Geister fühlen sich Gott verwandt, da sie mit Verstand begabt sind, und Gott verhält sich zu ihnen nicht wie zu den andern Wesen nur als ihr Schöpfer, sondern als Fürst zu seinen Unterthanen oder am besten als ein Vater zu seinen Kindern. „Darum macht die Versammlung der Geister die Stadt Gottes aus, den möglichst vollkommenen Staat unter dem vollkommensten Monarchen." Hier tritt der Gegensatz zwischen dem Reich der Natur und dem Reich der Gnade uns entgegen: die natürliche Welt und die moralische. — Die Liebe zu Gott, die Religion kann nicht bestehen, ohne richtige Vorstellungen, ohne Erkenntnis. So ist bei Leibniz der Intellektualismus auf dem Gebiet der Religion anerkannt, wie bei Spinoza; nur fehlt bei ersterem der mystische Zug, der bei letzterem entschieden hervortritt. Kommt es auf die Erkenntnis an, in welcher die Vollkommenheit besteht, so ist es natürlich, daß eine höhere Er-

kenntnis auch auf eine höhere Stufe der Religion führt und zugleich auf eine höhere Stufe der Sittlichkeit und Glückseligkeit. Es ist so die Aufklärung in ihrem vollen Recht auf dem Gebiet der Religion, die Aufklärung, die bei den deutschen Philosophen des 18. Jahrhunderts so stark betont wurde.

Christian Wolff, der Hauptvertreter und Systematiker der Aufklärung, will vor allem klare, deutliche Erkenntnis schaffen, ohne welche das Ziel des Menschen, die Glückseligkeit, nicht erreicht werden könne. Er geht in seiner Theologia naturalis weitläufig auf die Beweise für das Dasein Gottes und auf Gottes Attribute ein. Unter den Argumenten bevorzugt er das aposteriorische von der Zufälligkeit der Welt (a contingentia rerum), die nicht durch sich begriffen werden könne, also notwendig eine erste Ursache haben müsse. Damit aber Gott als zureichender Grund der Welt gedacht werden könne, muß ihm Verstand und freier Wille zukommen; er muß Geist sein und zwar vollkommener Geist ohne alle Schranken des endlichen Geistes. Wird so aus der Erfahrung bewiesen, daß Gott das Ens a se ist, so auch aus seinem Begriffe, in dem Wolff den kartesianisch-leibnizschen ontologischen Beweis im ganzen wiederholt. Auf das physikotheologische Argument legte Wolff keinen besonderen Wert, obgleich er von der teleologischen Naturerklärung einen ausschweifenden Gebrauch macht, der ihn zu wunderlichen Absurditäten verleitete. Der natürlichen Theologie steht gegenüber die geoffenbarte, die Wolff durchaus nicht in Abrede stellen will. Da Gott allmächtig ist, kann er auch Wunder thun und so sich auf unmittelbare Art offenbaren. Doch sollen solche Offenbarungen nicht wider die Vernunft gehen, können nur übervernünftig sein. Freilich macht Wolff diese übernatürliche Offenbarung von Bedingungen abhängig, die nicht erfüllt werden können (s. Pfleiderer, Gesch. d. Religionsphilos., S. 102 f.).

Die Beweise für das Dasein Gottes spielten in der Aufklärung eine große Rolle, z. B. bei dem oberflächlichen Mendelssohn, der das ontologische Argument etwas veränderte, nebenbei für Religionsfreiheit entschieden eintrat. „Wahrheit der natürlichen Religion" suchte Reimarus darzustellen, dessen „Apologie oder Schutzbrief für die vernünftigen Verehrer Gottes" Lessing zum Teil veröffentlicht hat. Reimarus ist als Deist zu bezeichnen, insofern als er alle göttlichen Wunder mit Ausnahme des Anfangswunders der Schöpfung leugnet. Gäbe es andere Wunder, so würden sie in Widerspruch zur göttlichen Weisheit und Vollkommenheit stehen. Die Welt wäre dann so geschaffen worden, daß spätere Eingriffe nötig waren. Die Welt ist aber durchaus weise eingerichtet, indem Reimarus den teleologischen Standpunkt nachhaltig vertritt, und ist so die Offenbarung des vollkommenen Gottes. — Als bedeutendster der rationalistischen Aufklärer muß Lessing gelten, da er zwar die geschichtliche Berechtigung früherer Stufen der Religion anerkennt, aber sie doch bloß so lange als Offenbarungen angesehen wissen will, bis die Vernunft sie aus ihren sonstigen Wahrheiten ableiten kann. Die Offenbarungswahrheiten müssen allmählich in Vernunftwahrheiten umgewandelt werden. In der Erklärung einzelner christlicher Dogmen bringt Lessing schon ganz Ähnliches wie Kant später in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"

Ehe Kant selbst behandelt wird, ist es nötig, die englische Philosophie, namentlich den englischen Deismus, etwas zu beleuchten. Die ersten bedeutenderen der englischen Philosophen haben keinen Sinn für das Wesen der Religion: Francis Bacon huldigt im ganzen der Lehre von der doppelten Wahrheit. Religion und Wissenschaft sollen nicht miteinander vermengt werden. Mischt sich die Wissenschaft in die Religion, so entsteht Unglauben, umgekehrt, Phantasterei. Nach Hobbes hat der absolute Herrscher die Form der Religion zu bestimmen, die denselben Ursprung wie der Aberglaube hat, nämlich die Furcht vor unsichtbaren Mächten. Sind dies solche, welche der Staat anerkennt, so entsteht Religion, ist dies nicht der Fall, so entsteht Aberglaube. Dem vom Souverän anbefohlenen Glauben eine eigene Überzeugung entgegenstellen, würde geradezu Revolution sein. Im Gegensatz zu Bacon und Hobbes nimmt Herbert von Cherbury die Selbstständigkeit der Vernunft auf religiösem Gebiete an, da sich auch die Offenbarung vor der Vernunft beugen soll. Es giebt gewisse notitiae communes, die auch für die Religion maßgebend sind, und so gewinnt er fünf natürliche Wahrheiten der Religion, von denen die erste ist: das Dasein eines höchsten Wesens, die zweite die Pflicht, dieses höchste Wesen zu verehren, die fünfte die aus Gottes Güte und Gerechtigkeit folgende Belohnung und Bestrafung in diesem und in jenem Leben. Herbert wird in der Regel als der Anfänger des englischen Deismus angesehen — nur ist dieser Begriff selbst etwas unbestimmt. Ist die Idee Gottes nach Herbert gleichsam angeboren, so leugnet dies gemäß seinem Empirismus entschieden Locke; doch steht die Existenz eines höchsten Wesens nach ihm durch

Überlegung fest, wird auch durch den kosmologischen Beweis gesichert. Seine Existenz ist uns gewisser als die der Außenwelt. Die göttliche Offenbarung verwirft Locke nicht; es kann aber nichts als solche anerkannt werden, was unserer Vernunft widerstreitet. Der Unterschied zwischen Widervernünftigen und Übervernünftigen macht sich hier geltend wie schon früher und bei Leibniz. Weiter ging Toland, auf den zuerst die Bezeichnung „Freidenker" angewandt wurde, indem er nichts Mysteriöses im Christentum finden zu müssen glaubte, und nachzuweisen sucht, daß die christlichen Lehren nichts gegen die Vernunft, nicht einmal etwas Übervernünftiges brächten. Später vertrat Toland einen entschiedenen Pantheismus. Als ein Hauptbuch des Deismus muß Tindals Werk: Christianity as old as the creation, gelten, worin gelehrt wird, die natürliche Religion sei von vornherein vollkommen gewesen, und Christus habe diese nur wieder hergestellt. Von Collins u. a. wurde Freiheit des Denkens gefordert, während Bolingbroke, dem Voltaire vielfach folgte, diese nur für die höheren Klassen verlangte; das gewöhnliche Volk müsse durch die hergebrachte Religion geleitet werden.

Entschiedene Opposition gegen allen rationalistischen Dogmatismus in der Religion, so auch gegen den Deismus und seine Naturreligion machte Hume mit seiner kritisch-skeptischen Erkenntnistheorie: Religiöse Sätze können nicht durch die Vernunft bewiesen, sondern müssen geglaubt werden. Weist er so für den Inhalt der Religion die Wissenschaft zurück, so nimmt er sie um so mehr in Anspruch für den psychologischen Ursprung der Religion und für ihre historische Entwickelung. Sein diese Fragen behandelndes Werk: Natural history of religion, 1755, geht weit über das, was von früheren englischen und sonstigen Philosophen darüber geäußert war; es öffnet neue Bahnen und kann heute noch als eine Grundlage für die Religionsphilosophie betrachtet werden, die ihre Aufgabe in der psychologischen Analyse und in der Forschung nach der historischen Entwickelung der Religion sieht. Nicht der Monotheismus, sondern der Polytheismus ist nach Hume die ursprüngliche Form der Religion; denn soweit wir in der Geschichte zurückgehen, finden wir den letzteren, und gegen die Ursprünglichkeit des Monotheismus und den Rückschritt der mehr und mehr kultivierten Völker in die niedere Form des Polytheismus spricht alle Wahrscheinlichkeit. Ist die ursprüngliche Religion polytheistisch, so fragt es sich, wie sie entstanden ist. Aus Furcht und Hoffnung, also aus Affekten, nicht aus Betrachtung der Natur und reflektierendem Denken. Die Begierde nach Nahrung und andern notwendigen Gütern, die ängstliche volle Unruhe überhaupt, Furcht vor drohendem Unheil, namentlich vor dem Tode beherrschen die Menschen. Von diesen Leidenschaften getrieben, forschen sie nach den wechselnden Zufällen in ihrem Leben, nach dem, was die Zukunft bringt und erblicken so voller Staunen gleichsam im Dunkel die ersten Spuren der Gottheit. Auf ein Wesen alles zurückzuführen schien bei dem unsichern Wechsel der Ereignisse nicht möglich, deshalb der Polytheismus, und zwar wurden diese vielen Götter bei der Neigung des Menschen, Alles sich analog zu denken, menschenähnlich gebildet. Der Monotheismus entstand dann später auch nicht aus verständiger Überlegung, ausgehend von der Betrachtung des gesetzmäßigen Zusammenhangs des Weltganzen, sondern aus praktischen Gründen wurde eine anfänglich als beschränkt betrachtete Gottheit zum Schöpfer und Herrscher des Weltalls bestimmt. Schwankungen zwischen Polytheismus und Monotheismus kommen dann später vielfach vor, sogar im Christentum. Was die Duldsamkeit anlangt, so steht der Monotheismus entschieden hinter dem Polytheismus zurück, welcher letztere auch andere Religionen prinzipiell zulassen muß, während der erstere leicht abweisend andern Formen gegenüber ist. Schließlich kommt Hume aus dem Zweifel und der Ungewißheit über Wert und Unwert der beiden Religionsformen nicht recht hinaus (s. Pünjer, Gesch. der christlichen Religionsphilosophie, I, S. 283 ff.).

Der englische Deismus wurde im ganzen und großen durch Voltaire nach Frankreich übergeführt, der den Ausspruch that: „Wenn Gott nicht existierte, müßte man ihn erfinden, aber die ganze Natur ruft uns zu, daß er existiert". Das Christentum bekämpfte er auf das heftigste, da es nur durch Täuschungen entstanden sei und nichts als Aberglauben und Fanatismus verbreite. — Ähnlich wie Hume die Entstehung der Religion erklärte, that dies der Baron von Holbach in seinem Système de la nature. Nur ging er weit über Hume hinaus, da er den vollen Atheismus lehrte, betreffs der Gottheit sich also nicht skeptisch verhielt. Die Bedürfnisse bringen den Menschen zur Religion, Furcht und Unwissenheit (s. Epikur o. S. 603) lassen die göttlichen Mächte gestalten, die nichts sind als trügerische Erzeugnisse der Einbildungskraft. Die Vorstellung Gottes zu bilden ist nicht notwendig, sie nutzt zu nichts, ja sie schadet sogar, indem sie Angst einflößt, anstatt zu beruhigen und zu trösten.

Wie Kant auf dem Gebiete der Metaphysik, der Ethik und Ästhetik umstürzend und grundlegend war, so auch auf dem der Religion, indem er hier zwar mit der Aufklärung zusammenhängt, aber als Fundament für die Religion die Moral setzte. Von Haus aus zur Frömmigkeit erzogen richtete er auch sein philosophisches Denken frühzeitig auf die Vorstellung von Gott, die er schon in seiner „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" (1755) nicht entbehren zu können glaubt, da er nach der damals von ihm bekannten Teleologie den ganzen Lauf der Natur von Gott abhängig sein läßt. Die Naturkräfte wirken zwar selbst zweckmäßig, aber setzen eben deshalb einen intelligenten Urheber der Natur voraus. Die Beweise für das Dasein Gottes sah Kant sonst bald skeptisch an: wie aus seiner Schrift: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" (1763), hervorgeht, in der er meint, die Vorsehung habe „nicht gewollt, daß unsere zur Glückseligkeit höchst nötigen Einsichten auf der Spitzfindigkeit feiner Schlüsse beruhen sollten, sondern sie dem natürlichen gemeinen Verstande unmittelbar überliefert" Trotzdem giebt er selbst hier noch einen Beweis, der vollständig a priori geführt sei. Dieser läuft darauf hinaus, daß es unmöglich sei, daß nichts existiere; denn sonst würde alles zum Möglichen Erforderliche aufgehoben, also alle Möglichkeit verneint; wodurch aber alle Möglichkeit aufgehoben werde, das sei schlechterdings unmöglich. Es ist dies ein höchst spitzfindiges schwaches Argument, was Kant selbst gefühlt zu haben scheint, da er zum Schluß der Schrift sagt: „Es ist durchaus nötig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge, aber es ist nicht ebenso nötig, daß man es demonstriere" Hier hat Kant das ausgesprochen, was schließlich das hauptsächliche Ergebnis seiner kritischen Philosophie war, daß nämlich, wo das Wissen aufhöre, weil die Mittel dazu versagten, der Glaube einsetzen müsse, den er höher schätzt als die Erkenntnis durch Demonstrationen, und zwar der Glaube, der ein sicheres Fundament in der Moral hat, so daß der Intellektualismus für die Religion beseitigt war. Sollte doch die praktische Vernunft den Primat vor der theoretischen haben, und ging Kant doch schließlich so weit, daß er es aussprach: er habe das Wissen aufheben müssen, um dem Glauben Platz zu machen.

Von der „Kritik der reinen Vernunft" bezieht sich der Teil, der die rationale oder natürliche Theologie betrifft, wesentlich auf die Beweise für das Dasein Gottes, die nichts als Sophistikationen seien und einer eingehenden und scharfen Kritik unterzogen werden. Das ontologische Argument ist nichtig, weil das Sein nicht zu den realen Prädikaten des vollkommensten Wesens neben dessen andern gehöre, vielmehr eine Setzung des Objekts mit allen seinen Prädikaten sei. Gehörte es zu den Prädikaten, so wäre der Satz: „Gott ist", ein analytisches Urteil und brauchte nicht erst erwiesen zu werden. Die beiden anderen Argumente, die Kant beurteilt, das kosmologische und das physikotheologische, bedürfen nach Kant — was ihm freilich nicht zugestanden zu werden braucht — der Ergänzung durch das ontologische und sind darum schon nicht beweiskräftig. Außerdem, wenn das kosmologische sogar zu einer außerweltlichen absolut notwendigen Ursache führe, so sei deren Vollkommenheit, die zur Idee Gottes gehöre, doch nicht erwiesen. Und wenn man auf dem physikotheologischen Wege auch zu einem überweltlichen Wesen komme, so sei dies noch keineswegs der allmächtige Weltschöpfer, den man verlange, sondern nur der Weltbaumeister gemäß der sich in der Welt überall zeigenden Zweckmäßigkeit.

Ein Hauptteil der rationalistischen Theologia naturalis war so als nichtig erwiesen, nun kam es auf das Positive an, da Kant für das Dasein Gottes eine Sicherheit haben mußte, es nicht im menschlichen Bewußtsein vorfinden wollte. Hier setzt der Vernunftglaube ein, der von Kant nicht aus der Philosophie verwiesen wurde nach der so üblichen absoluten Scheidung zwischen Wissen und Glauben, sondern seinen vollberechtigten Platz in ihr erhielt, aber nicht als Erkenntnis. Neben den praktischen Postulaten der Freiheit des Willens und der Unsterblichkeit steht das der Existenz Gottes. Die Verbindung von Tugend und Glückseligkeit ist ein apriorisch-synthetischer Satz, sie ist also notwendig, wird aber durch die natürlichen Gesetze, die sich nicht nach den moralischen richten, nicht aktuell; demnach muß über der Natur ein Wesen stehen, heilig und gerecht, das durch Verstand und Willen diese Verbindung hervorbringt. Das ist der sogenannte moralische Beweis für das Dasein Gottes, die Hauptsache der Moraltheologie in der Kritik der praktischen Vernunft. Anderwärts ist der Glaube an das Dasein Gottes gegründet auf das Gewissen als das Bewußtsein von einem inneren Gerichtshofe im Menschen, der sich in doppelter Persönlichkeit vorstellen muß: als Angeklagter und als Richter. Der Ankläger muß ein anderes allmächtiges, aber moralisches Wesen über sich denken als Richter, das ist Gott. Freilich soll es hier unentschieden bleiben, ob dies eine wirkliche oder nur

idealische Person sei, die sich die Vernunft selbst schaffe. — In der Moral Kants ist das Hauptwort die Pflicht, die von niemanden anders uns geboten wird als von uns selbst, oder der Vernunft in uns; wir sind also unsere eigenen Gesetzgeber für unser Wollen und Handeln, wie wir auch Gesetzgeber auf dem theoretischen Gebiete für die Natur sind. Nun besteht nach Kant die wahrhaft religiöse Gesinnung in der Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote. Also fällt Gott mit dem Gesetzgeber in uns zusammen, woraus man konsequenterweise auf eine Form des Pantheismus schließen muß, zu deren Bekenntnis sich aber Kant sicher nie hätte entschließen können. Er wird sich immer zu den Bekennern des Theismus gerechnet haben. — Den moralischen Grund der Religion oder das moralische Bewußtsein betont Kant namentlich in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (nicht der „reinen" Vernunft), indem er andere Motive für die Religion vernachlässigt. Irgend welche Religionsgebräuche und Handlungen, die nicht von sittlichen Geboten ausgehen, sind Afterdienst. Es kommt Kant darauf an, die Grenzen festzustellen zwischen dem, was von der sogenannten offenbarten Religion durch die Vernunft begriffen werden kann, und dem, wofür das nicht möglich ist — Rationalismus —, und sodann die kirchlichen Sätze so allegorisch umzudeuten, daß sie als moralische Lehren erscheinen, wobei freilich starke Willkürlichkeiten unterlaufen. Durch das Vorherrschen des statutarischen Elements in der Religion, das heißt durch Afterdienst und Pfaffentum, kehrt sich die moralische Ordnung um. Wo sie herrschen, da ist Fetischdienst; ein solcher ist auch das Beten, wenn man es als inneren förmlichen Gottesdienst, als Gnadenmittel ansieht. Der Geist des Gebets ist dagegen die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, als ob sie im Dienste Gottes geschähen. — Auch in der Kritik der Urteilskraft kommt Kant der Frage nach dem Dasein Gottes nahe. Man soll möglichst Alles in der Natur nach mechanischen Gesetzen erklären, womit aber nicht ausgeschlossen zu sein braucht, daß man über einige Naturformen, ja auf Grund derer über die ganze Natur nach dem Grundsatz der Zweckursachen reflektiere. Wenn wir so ohne Zweck nicht auskommen können, so ist dies der vornehmlichste Beweis für die Zufälligkeit des Weltganzen und begründet sowohl für den gewöhnlichen Verstand als auch für den Philosophen die Abhängigkeit und den Ursprung von einem außer der Welt existierenden und zwar, da die Welt zweckmäßig ist, verständigen Wesen. Aber diese Existenz ist nicht bewiesen, sondern beruht nur auf unserer Reflexion über die Zwecke in der Natur.

Dem moralischen Vernunftglauben Kants schloß sich Fichte in seiner ersten Schrift: „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" zunächst an. Die Anerkennung unserer Pflichten als von Gott, der überweltlichen Autorität, herrührende Gebote ist ihm Religion. Ueber Kant geht er hinaus, wenn er annimmt, daß bei totaler moralischer Entartung die Sittlichkeit durch Wunder und Offenbarung angeregt werden könne. Später, zunächst in seiner Abhandlung über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, die Veranlassung zu dem Atheismusstreit gab, ist ihm die Religion der Glaube an eine sittliche Weltordnung. Diese in ihrer Lebendigkeit und Wirksamkeit ist selbst Gott. Wir können keinen andern begreifen und bedürfen keines andern. Es ist gar kein Grund der Vernunft da, über diese Weltordnung hinaus zu gehen und noch ein besonderes Wesen als ihre Ursache anzunehmen. Das Gewisseste von allem ist, daß es eine solche Weltordnung giebt, und jeder Mensch seine Stellung in ihr hat, daß auch denen, die das Gute recht lieben, alle Dinge zum Besten dienen. Dagegen kann jedem nur einigermaßen ernst Nachdenkenden keinen Augenblick zweifelhaft sein, daß Gott als eine besondere Substanz anzunehmen, unmöglich und widersprechend ist, was man auch deutlich aussprechen muß, um die „wahre Religion des freudigen Rechtthuns" zu verwirklichen. Die eigentlichen Atheisten seien seine Gegner, da sie ganz und gar ohne Gott seien, sich nur einen Götzen gebildet hätten, der die Vernunft herabwürdige und das menschliche Elend vermehre und verewige. Religion sei der Glaube an die moralische Weltordnung oder auch geradezu Moralität. Da das Sittengesetz sich in jedem Menschen geltend macht, sollte man meinen, es müßte jeder Mensch Religion haben, das ist aber wegen der dem Menschen anhaftenden Trägheit nicht der Fall. Nur Einzelne haben sich zur Religion erhoben in ihrer Freiheit, und durch diese sind die positiven Religionen entstanden, welche Fichte ansieht als „Veranstaltungen, die vorzügliche Menschen getroffen haben, um auf Andere zur Entwickelung des moralischen Sinns zu wirken" Der ganze Weltlauf zielt auf den moralischen Vernunftglauben ab, wozu die positiven Religionen mit ihren Dogmen als Mittel dienen. Sie brauchen Symbole, um die abstrakten Gedanken sinnlich darzustellen und den religiösen Inhalt weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Dieser besteht der Hauptsache nach darin, daß es überhaupt etwas Übersinnliches, das nicht in der Natur enthalten sei,

gäbe. Nicht lange nach dem Atheismusstreit ging Fichte von dem Standpunkte des absoluten Ichs, den man als subjektiven Idealismus bezeichnen kann, zu dem Standpunkt über, wo er das „Absolute" als Ausgangspunkt alles Philosophierens ansah. Gott ist ihm jetzt das allein wahrhaft Seiende, das durch sein absolutes Denken die Natur als ein unwirkliches Nicht-Ich gegenüberstelle. Hier ist ihm die Religion nicht mehr Sittlichkeit nur — es kommt ein mystischer Zug in seine Auffassung derselben hinzu. In seiner „Anweisung zum seligen Leben" (1806) ist ihm Leben, Liebe und Seligkeit ein und dasselbe. Wahrhaft lebt man nur in der Einheit mit dem wahren unwandelbaren Sein, wenn man in Gott lebt. Das ist die Liebe Gottes. Das Leben in der Erscheinungswelt ist nur Schein, nur ein Jagen nach Befriedigung, ohne sie doch jemals zu erreichen. Uns selbst und die ganze Welt im unveränderlichen Sein zu denken, das ist der Glaube, und hiermit ist auch die Religion gegeben. Religion und Philosophie, d. h. die Fichtes, sind diesem in der späteren Zeit ein und dasselbe. Sie sind beide ein Wissen, daß Gott allein das wirkliche Sein ist, daß dagegen das veränderliche Sein, also auch der Mensch, nur so weit ist, als er seinen Ursprung in Gott hat und in Gott lebt. Die Religion ist dabei nur behauptend, die Philosophie lehrt auch das Wie. Hat das endliche Sein auch direkt Teil an der Gottheit, so ist doch dies Teilhaben dem Grade nach verschieden, je nachdem es deutlicher oder undeutlicher bewußt wird. Es muß auch eine philosophische Weltansicht zu Grunde liegen, so daß Metaphysik geradezu das Element der Religion, ja selbst Religion ist. (S. Pünjer, Gesch. d. chr. Religionsph., II.) — Ein abgerundetes System der Religionsphilosophie finden wir nach dem Mitgeteilten bei Fichte nicht, seine Ansichten über Religion verändern sich nicht unwesentlich, aber das muß anerkannt werden, daß seine Grundstimmung eine religiöse war, daß er alles unter dem religiösen Gesichtspunkt ansah.

Anders Schelling, der zwar in den letzten Perioden seines Philosophierens tiefgehende Religiosität zeigt, aber in der Zeit des Erscheinens seiner Naturphilosophie, wo er die Materie, die Natur selbst als das Göttliche ansah, fern war von dem, was man in der Regel Religion nennt. Anders schon in seiner Identitätsphilosophie, wo ihm das Absolute, d. h. die Identität von Subjekt und Objekt gleich Gott ist. In jedem einzelnen Dinge findet sich diese Identität, und nur durch sie existiert es. Das Absolute, Unendliche kann durch die intellektuelle Anschauung im Endlichen erkannt werden, und in dieser Erkenntnis besteht die Philosophie, aber auch die Religion, die von der Philosophie nicht zu trennen ist. Hieran knüpft Schelling den Unterschied zwischen dem Heidentum und dem Christentum, von denen das erstere das Unendliche herabzieht zum Endlichen, das letztere das Endliche zum Unendlichen erhebt. Dem Mysticismus in der Art Böhmes nähert sich Schelling in seinen „Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" (1809), und in einer Streitschrift gegen Jacobi, der ihn des Naturalismus und Atheismus beschuldigt hatte, spricht er es aus, daß Gott ihm Erstes und Letztes sei, jenes als Deus implicitus, unpersönliche Indifferenz, dieses als Deus explicitus, Gott als Persönlichkeit als Subjekt der Existenz. Der gewöhnliche Theismus sei unkräftig und leer; das Mystische und Irrationale sei das eigentlich Spekulative. In seiner „Positiven Philosophie", die religionsphilosophisch-mystisch ist, will Schelling nicht aus dem Begriff Gottes seine Existenz, vielmehr aus der Existenz die Göttlichkeit des Existierenden erweisen. Wenn ein Positives als transzendent existiert, so ist dies mit den geschichtlichen Religionen aufzunehmen. Die Religion ist aber entweder Mythologie oder Offenbarung, d. h. unvollendete oder vollendete Religion. So ist die positive Philosophie wesentlich Philosophie der Mythologie und der Offenbarung.

Schelling hat durch seine Gedanken auch auf religionsphilosophischem Gebiete vielfach angeregt, wiewohl ein einheitliches System bei ihm dafür nicht vorliegt. Von seinen Anhängern sind besonders zu erwähnen der etwas phantastische Eschenmeyer mit seiner „Religionsphilosophie, 1. Teil Rationalismus, 2. Teil Mysticismus, 3. Teil Supranaturalismus", 1818—24, der die Philosophie in Nichtphilosophie oder religiösen Glauben verwandeln wollte, sodann Frz. v. Baader, der dem Mysticismus Böhmes zugeneigt das „Reich der Gnade" in den Vordergrund stellte. Im Zusammenhang mit Schelling steht auch der Philosoph Krause, der seine Lehre Panentheismus nennt, wodurch er schon zu erkennen giebt, daß seine Philosophie religiös gefärbt ist. Die Grunderkenntnis oder Grundanschauung ist ihm Gott oder Wesen. Gott ist das Eine Gute, auch das höchste Gut für den Menschen. Den Urbegriff des Einen Guten muß der Mensch erkennen, als einzigen Inhalt seines Lebens nehmen und so sein Leben religiös ausgestalten; die unendliche Aufgabe der Religion und Sittlichkeit ist in den Worten ausgedrückt: „Sei gott-

innig und ahme Gott nach im Leben" Religion faßt Krause so, daß sie die Bestimmtheit unseres Lebens sei, wonach dieses als innerer untergeordneter dem Ganzen verbundener Teil des Einen Lebens Gottes besteht.

Hatten Kant und Fichte, wenigstens der letztere eine Zeit lang, die Religion in engste Verbindung mit der Moral gebracht, so kehrte sich Schleiermacher, der von den verschiedensten Seiten Anregungen empfing, in seinen „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" (1799) von dieser moralischen Religion, aber ebenso von der rationalisierenden zum Teil sehr flachen Aufklärung auf dem Gebiete der Religion entschieden ab. Im wesentlichen spricht er dieselben Ansichten über Religion auch in späteren Schriften, namentlich in seiner Dialektik, aus. Auch seine Glaubenslehre kann mit herangezogen werden. Die Religion hat nach Schleiermacher als Grund im Menschen eine besondere Anlage, nämlich das fromme Gefühl, in dem sich der Mensch auf das Unendliche und Ewige richtet. Inmitten des Wechsels der endlichen Dinge selbst das Unendliche zu sehen, darauf kommt es in der Religion an. Einssein mit diesem Ewigen, das ist Religion. „Wenn der Mensch nicht in der unmittelbaren Einheit der Anschauung und des Gefühls Eins wird mit dem Ewigen, bleibt er in der abgeleiteten des Bewußtseins ewig getrennt von ihm" Oder auch: Alles Einzelne, in dem sich das Universum uns offenbart, nicht für sich, sondern als einen Teil des Ganzen als eine Darstellung des Unendlichen in unser Leben aufzunehmen und uns dadurch bewegen zu lassen, das ist Religion. Und die Unsterblichkeit der Religion ist, mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblicke. Also die Frömmigkeit, d. h. die subjektive Religion ist, wie Schleiermacher zu Anfang seiner Glaubenslehre sagt, weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins. Wenn er dann sagt, die Religion beruhe auf dem absoluten oder schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl, so kommt es darauf hinaus, daß in diesem mit dem eigenen Sein das unendliche Sein Gottes mitgegeben ist. Es entsteht dieses Abhängigkeitsgefühl dadurch, daß wir uns durchaus bedingt fühlen und Alles, sowohl die äußere Welt als auch uns selbst auf einen letzten Grund, d. h. die Gottheit zurückführen. Jede Vorstellung von Gott entstammt diesem Gefühl. Es ist namentlich nicht so, daß ein Wissen von Gott diesem Abhängigkeitsgefühl vorausginge und dieses etwa erst hervorbrächte. Im Gegenteil wird die Gottheit durch dies Gefühl erst gesetzt. In Gott können wir uns nun keine Gegensätze denken: Er ist die absolute Einheit des Idealen und Realen. Aber freilich können wir uns diese gegensatzlose Einheit, diesen Grund aller Dinge, nicht klar denken, da sich unser Denken immer in Gegensätzen bewegt. Wenn wir von Eigenschaften Gottes reden, so bezeichnen diese nicht wirkliche Seiten seines Wesens oder seiner Thätigkeit, sondern sie haben nur Giltigkeit für unser religiöses Bewußtsein. Auch der Begriff der Persönlichkeit ist von Gott fernzuhalten, weil einer solchen Verstand und Wille zukommen würde, die sich gegenseitig begrenzen, was in Gott nicht möglich ist. Eins hebt Schleiermacher bloß hervor, was in Gott sein müsse, nämlich Leben; den lebendigen Gott will er, nicht den starren Spinozas, so viel er sich auch sonst an eben diesen anschließt, namentlich an dessen Pantheismus streift. Öfter ist er geradezu als Pantheist bezeichnet worden, was uns erklärlich ist, wenn wir Äußerungen Schleiermachers berücksichtigen, die irgend ein Wissen von Gott außerhalb der Welt leugnen, die dahin gehen, daß Gott nie ohne die Welt habe sein können, daß also auch nicht von einem Sein Gottes vor der Welt die Rede sein dürfe. Wenn alle Dinge als von Gott abhängig bezeichnet werden, so heißt das: sie sind bestimmt durch den ganzen Zusammenhang der Natur. So ist denn auch ein unmittelbares Eingreifen Gottes, ein Wunder nicht denkbar. Wie Spinoza den Menschen nicht ausnehmen wollte von dem Naturzusammenhang, so ist auch Schleiermacher Determinist; Freiheit des Menschen ist ihm nichts anderes als Entwickelung der Persönlichkeit. Freilich die Gleichung Spinozas zwischen Gott und Natur oder Welt will er doch nicht annehmen. So ist ein gewisses Schwanken bei ihm betreffs des Verhältnisses Gottes zur Welt bemerkbar (s. auch Pünjer, Gesch. der Religionsphilosophie, II, S. 199, der den Streit dahin entscheidet, daß Schleiermacher weder Deist noch Pantheist sei, oder auch sowohl Deist als Pantheist), wobei noch zu berücksichtigen ist, daß die religiösen Vorstellungen und Dogmen nur das religiöse Gefühl darstellen und einer eigentlich wissenschaftlichen Behandlung nicht fähig sind. Sie in philosophische Begriffe und Sätze umwandeln zu wollen, heißt das Wesen beider verkennen. Theologie und Philosophie sind von einander getrennt, jede von beiden ist frei in ihrem Gebiete, keine der andern dienstbar; nur in formaler Beziehung hat die Philosophie der Theologie Dienste zu leisten.

In den „Reden über Religion" behandelt Schleiermacher auch die verschiedenen Religionen: die natürliche oder rationelle Religion ist nichts als ein Abstraktum; die verschiedenen Religionen sind die bestimmten Gestalten, unter denen sich die Idee der Religion darstellt, oft in recht dürftiger Gestalt als ein ins Unendliche gehendes Werk des sich in der Geschichte der Menschheit offenbarenden Geistes. Der Wert der einzelnen Religion richtet sich nach der Art, wie Gott den Menschen im Gefühle gegenwärtig ist. Verschiedene Stufen werden angenommen, auch das Wesen des Judentums und des Christentums charakterisiert. In ersterem wird das Einzelne im Einzelnen belohnt oder bestraft von der Gottheit. Im Christentum sind dagegen Verderben und Erlösung allgemein, wie Feindschaft und Vermittelung, Im Christentum wird zuerst verlangt, daß die Frömmigkeit nicht an bestimmte Zeiten und Verhältnisse gebunden, sondern dauernd sei. Erlösung und Vermittelung, das ist das Zentrum der Religion Christi, der selbst der Mittelpunkt aller Erlösung ist. Es wird die Zeit kommen, wo der Vater Alles in Allem ist, aber diese Zeit liegt außer aller Zeit.

Wenn man die Ansichten Schleiermachers über Religion überblickt, so wird man anerkennen müssen, daß er der Religion einen selbstständigen Platz eingeräumt in dem menschlichen Geistesleben, sie weder vom Thun oder dem Willen, noch vom Intellekt abhängig gemacht hat, indem er ihren Grund auf der Seite des Gefühls bestimmte — offenbar eine gesunde Reaktion gegen die Ende des 18. Jahrhunderts herrschenden Ansichten über die Stellung der Religion, zumal das Gefühl in Sachen der Religion bisher nicht genügend beachtet worden war, außer in gewisser Art von Friedr. Heinr. Jacobi, dem Gott durch das Herz so gegenwärtig war, wie die Natur durch den äußeren Sinn, und der sich im Glauben über den Verstand erheben wollte. Daß Schleiermacher das Wesen der Religion zu einseitig bestimmte, wenn er sie in der Beziehung des Menschen zur Gottheit vermittelst des Gefühls aufgehen ließ, wird man zugeben müssen.

Eine größere Einseitigkeit in der Auffassung der Religion finden wir noch bei Hegel, dessen panlogistisches, man wird auch nicht mit Unrecht sagen können, pantheistisches System nichts ist als die Wissenschaft der sich entwickelnden absoluten Vernunft, indem diese Entwickelung für das Denken und für das Sein dieselbe ist. Die Vernunft offenbart sich in Natur und Geist; da die Religion etwas Geistiges ist, muß sie sich als Stufe in der Entwickelung des Geistes zeigen und hat in dem streng gefügten und genau abgerundeten gewaltigen Bau des Hegelschen Systems nach der unabänderlichen dialektischen Methode ihre feste Stellung. Im Geiste kehrt die absolute Vernunft aus ihrem Anderssein in der Natur zu sich selbst zurück. Und zwar gehört die Religion in den letzten Abschnitt der Philosophie des Geistes, in den vom absoluten Geist, der die Verbindung des subjektiven und objektiven Geistes ist, d. h. des Geistes in der Form der Beziehung auf sich selbst und des Geistes, der sich objektiviert in Recht, Moralität und Sittlichkeit. Der absolute Geist offenbart sich in der objektiven Form der sinnlichen Anschauung oder des unmittelbaren sinnlichen Wissens als Kunst, in der subjektiven Form des Gefühls und der Vorstellung als Religion im engeren Sinne, während im weiteren Sinne der absolute Geist überhaupt Religion ist, und in der subjektiv-objektiven Form der Wahrheit als Philosophie, welche die sich denkende Idee, die sich selbst begreifende Vernunft, die sich wissende Wahrheit ist. Der Inhalt der Religion ist auch die Wahrheit, nur nicht diese, wie sie an sich ist für das wirklich begreifende Bewußtsein, sondern die Wahrheit auf der niederen Stufe der Vorstellung, wo Bilder, d. h. solche, die in die Form der Allgemeinheit erhoben sind, Mythen u. s. w. sie offenbaren. Die Philosophie soll dann die Religion wie die Kunst denkend begreifen, sie weder bewirken noch auflösen. Dadurch, daß die Philosophie die höhere Stufe gegenüber der Religion ist, liegt nicht eine Herabsetzung der letzteren. Hegel spricht in den erhabendsten Ausdrücken über sie, z. B. sogleich zu Anfang seiner Religionsphilosophie, wie diese nach seinen Vorlesungen herausgegeben ist. Da heißt es: „Gott ist der Anfang von Allem und das Ende von Allem — ebenso ist er die Mitte, die Alles belebt, begeistet und alle jene Gestaltungen in ihrer Existenz sie erhaltend beseelt. In der Religion setzt sich der Mensch in das Verhältnis zu dieser Mitte, in welcher alle seine sonstigen Verhältnisse zusammengehen, und er erhebt sich direkt auf die höchste Stufe des Bewußtseins und in die Region, die frei von der Beziehung auf Anderes, das schlechthin Genügende, das Unbedingte, Freie und Endzweck für sich selber ist" Die Philosophie soll aber das, was den Inhalt der Religion bildet, für das denkende Bewußtsein oder für die Vernunft rechtfertigen, so daß Hegels Ansicht wohl nicht ganz getroffen ist, wenn besonders betont wird, daß nach ihm die Religion in der Philosophie aufgehoben werden solle (s. dazu O. Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilos.,

S. 443). Wenn Hegel die Vorstellung für die Religion besonders in Anspruch nimmt, so ist damit nicht gesagt, daß er das Gefühl für sie ganz beiseite läßt, nur ist es bei ihm ein untergeordnetes Element, indem er sich gegen die Fassung der Religion bei Schleiermacher wendet, obgleich er selbst bisweilen das Gefühl stark betont. Es ist auch ihm wichtig, daß wir von Gott unmittelbar wissen und zwar im Gefühl, ohne daß er begriffen wird, daß im Gefühl der Grund liegt für die Annahme des Seins Gottes. Aber das Gefühl ist nur der Anfang, bei dem wir nicht stehen bleiben dürfen. Haben wir im Gefühl das unmittelbare Bewußtsein Gottes, so werden wir bestimmt durch einen ganz unfaßbaren Gegenstand, dessen inhaltsvolles Sein, auf das es in der Religion ankommt, wir darin noch nicht haben. Wenn die Religionswissenschaft sich mit den eben erwähnten trivialen Sätzen begnügen müßte, so wäre sie nicht wert, daß sie bestünde.

Die verschiedenen Religionen hat Hegel herangezogen, indem nach ihm eine jede an ihrem Ort und zu ihrer Zeit Wahrheit enthalte, aber doch keine vollständig die Wahrheit mit Ausnahme der christlichen. Vermöge der dialektischen Methode muß sich die Religion nach dem Triadensystem in ihrer geschichtlichen Entwickelung auf drei Stufen zeigen, nämlich als Naturreligion, als Religion der geistigen Individualität und als absolute Religion. Jede dieser drei Religionen hat wieder drei Abstufungen. Die natürliche ist zuerst unmittelbare Religion, in der Gott als Natürliches gesetzt wird, dann Entzweiung des Bewußtseins in sich, wo Gott als absolute Macht über dem völlig nichtigen Einzelnen steht (Pantheismus, Brahmanismus), und drittens als Übergang zur Religion der Freiheit (persische, syrische, ägyptische Religion). Die zweite Stufe umfaßt die Religionen, in denen Gott als Subjekt angeschaut wird, die Religion der Erhabenheit, d. h. die jüdische, die der Schönheit, nämlich die griechische, und die römische, welche die Religion der Zweckmäßigkeit ist. Die dritte Stufe, die absolute Religion, ist das Christentum, welches Gott in seiner Entäußerung zur Endlichkeit und zugleich in seiner Einheit mit der Endlichkeit erkennt. Es ist zugleich die geoffenbarte Religion, welche erkennt, daß Gott selbst im endlichen Ich zum Bewußtsein kommt. Die christliche Religion ist es auch, die Gott erst als Geist faßt. Und zwar, da es dem Geiste eigentümlich ist, etwas Anderes außer sich zu setzen und aus diesem Andern zu sich zurückzukehren, so scheidet sich die göttliche Idee in drei Formen. Die erste ist das ewige in und bei sich sein, Gott in seiner ewigen Idee an und für sich, das ist das Reich des Vaters. Die zweite ist die Form der Erscheinung, die Differenz, d. h. die ewige Idee Gottes im Bewußtsein und Vorstellen, das Reich des Sohnes. Zudritt ist die Rückkehr aus der Erscheinung zu sich selbst nötig, die Versöhnung, d. i. das Reich des Geistes. Hier haben wir die christliche Dreieinigkeit, gegen die der kahle Verstand allerdings Einwendungen machen kann. Es ist ein Widerspruch in der Idee der Dreieinigkeit aufzuweisen, aber alles Lebendige ist der Widerspruch in sich, in der Idee ist jedoch der Widerspruch aufgelöst. Daß in der Trinitätslehre Ausdrücke vorkommen wie Sohn, Erzeugen u. a., gegen die der Verstand sich auflehnen kann, rührt daher, daß die Vorstellung, die es ja mit der Religion zu thun hat, sich von der sinnlichen Anschauung nicht frei machen kann. Im eigentlichen Sinne dürfen diese Worte nicht genommen werden. So hat sich Hegel mit seiner Fassung der Religion der christlichen Dogmatik sehr genähert. — Die Beweise für das Dasein Gottes sah er nicht als überflüssig und wertlos an. Ihr Sinn und ihr Wert ist der, daß sie die Erhebung des Menschen zu Gott enthalten und diese für das Denken darstellen wollen. Der ontologische Beweis geht vom Begriff zum Sein, die beiden andern schlagen den umgekehrten Weg ein.

Noch mehr als die Religionsphilosophie Schleiermachers hat die Hegels Bewegung auf eben diesem Gebiete hervorgebracht. Die Gegensätze der sog. Linken und Rechten der Hegelschen Schule betrafen namentlich die Religion, indem es sich vorzüglich darum handelte, ob diese, d. h. im Grunde die Kirchenlehre, ihr selbstständiges Recht haben solle, da ja nach Hegel selbst ihr Inhalt der gleiche wie der der Philosophie sei, oder ob das Dogma, die Religion, für überwunden gelten müsse durch den Begriff. Die Einen treten für den Theismus und die individuelle Unsterblichkeit ein, die Andern für den Pantheismus, da Gott erst im Menschen zum Selbstbewußtsein komme, und nur für die Ewigkeit des Geistes überhaupt. Auch eine Mittelstellung nahmen nicht wenige ein. Von der linken Seite haben namentlich Bedeutung D. Fr. Strauß und Ludw. Feuerbach. Der erstere lehrte in seinen Hauptschriften, dem „Leben Jesu“ 1835, 36, und der „Christlichen Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft“, 1840, 41, daß Hegel selbst die Vorstellungsform früh überwunden habe, daß die biblischen Erzählungen großenteils auf Mythen beruhten, daß die christlichen Dogmen sich in

ihrer Entwickelung hätten selbst vernichten müssen, daß Gott nicht eine Person neben andern, vielmehr die eine unendliche Substanz sei, die im einzelnen Menschen zum Bewußtsein komme, das Leben in allem Lebenden, das Denken in allem Denkenden, das Sein in allem Sein sei. Hiermit war der volle Bruch mit dem positiven Christentum fertig; noch mehr zeigte sich dieser in Strauß' Schrift: „Der alte und der neue Glaube", 1872, in der der Verfasser eigentlich als Naturalist auftritt, wenn er auch noch Hinneigung zum Pantheismus sehen läßt. Das eigentliche Problem der Religion behandelt noch eingehender Feuerbach, der von seiner Entwickelung selbst sagt: „Gott war mein erster Gedanke, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter Gedanke", vom Hegelschen Pantheismus ausging und im entschiedensten Anthropologismus oder Naturalismus endete. Besonders klar sind seine Ansichten ausgesprochen in der Schrift „Das Wesen des Christentums", 1841. Religion und Philosophie sind vollständig verschieden von einander, stehen zu einander wie Phantasie, Gemüt einerseits und Denken anderseits, wie Krankes und Gesundes. Er will die Religion in ihrem Ursprung erkennen, wie sie im Volke, in der Menschheit sei. Sie hat nach ihm nicht den Zweck, zu erkennen, nicht einmal vorzustellen, sondern nur zu befriedigen. Die Bedürfnisse, der Egoismus des Menschen haben die Religion geschaffen, so daß diese durchaus eudämonistischen Charakter trägt. Der Mensch erhebt sein eigenes Wesen bis in das Unendliche und stellt sich dies als Gottheit gegenüber, die er dann verehrt, in dem Glauben sich dadurch die Erfüllung der sonst unerreichbaren Wünsche zu verschaffen. Richtig wäre es zu sagen: Allmacht, Liebe, Barmherzigkeit sind göttlich. Das kehrt man aber um und sagt: Gott ist allmächtig, barmherzig, liebevoll. Gott leugnen will Feuerbach nicht, sondern ihn erklären, ihn in seinem wahren Wesen erkennen im Gegensatz zu den Widersprüchen und Absurditäten der Theologie. Zeigt sich hier Feuerbach von seiten des Anthropologismus, so ist doch ein Naturalismus bei ihm zu finden, indem er als den Grund der Religion das Abhängigkeitsgefühl von der Natur angiebt, und von dieser sich frei zu machen ist der Zweck der Religion. Zwar wird Gott der Natur gegenübergestellt, aber die Eigenschaften, die ihm zugesprochen werden, sind solche der Natur. In der „Theogonie", 1857, sucht Feuerbach für die einzelnen Religionen nachzuweisen, wie die Menschen in die Gottheit nichts anderes als ihre eigenes Wollen und Thun setzen. — Die religionsphilosophischen Gedanken Feuerbachs haben vielfach Anklang gefunden und wirken heutigen Tages noch fort. Radikaler als Feuerbach verfuhr noch Marx, der nicht nur Politik und Moral, sondern auch Philosophie und Religion unter der Macht ökonomischer Entwickelung stehen ließ, im einzelnen aber dies auszuführen nicht im stande war.

Manche philosophische Denker haben sich an Hegel angeschlossen, haben aber dann Vermittelung mit Schleiermacher gesucht oder sind mehr ihre eigenen Wege gegangen. Zu nennen ist hier zunächst Ed. Zeller, der in sehr besonnener umsichtiger Weise über die Religion handelt in einem Aufsatze über ihr Wesen aus dem Jahre 1855, Tübinger Jahrbb., worin er schon die rein intellektualistische Fassung der Religion zurückweist, und in einer Abhandlung: „Über Ursprung und Wesen der Religion" aus dem Jahre 1884, in „Vorträgen und Abhandlungen", 3. Sammlung, in welcher er die Religion aus sinnlichen Bedürfnissen, aus Furcht und Wunsch entstehen läßt, aber ihren Wert nicht nach ihrem Ursprung mißt, sondern nach der Bedeutung, die sie für das geistige Leben der Menschen hat. Sie ist nicht intellektualistisch nur, auch nicht nur moralisch zu fassen, sondern sie geht auf das ganze Leben des Menschen und bezieht sich auf sein Wohl. — Erst nach dem Tode des Philosophen wurde Wilh. Vatkes „Religionsphilosophie oder allgemeine philosophische Theologie nach Vorlesungen", 1888, herausgegeben, worin die Religion nicht wesentlich der Moral angeschlossen, aber auch nicht vorzüglich als Vorstellung gefaßt wird. Sie ist eine Gemütsstimmung, die in sich ein nicht zu enträtselndes Geheimnis birgt, wenn es auch in ihr auf Versöhnung eines Gegensatzes des Endlichen zum Unendlichen ankommen soll. Doch spielt der Eudämonismus keine Rolle, sondern vielmehr die Vollendung der sittlichen Persönlichkeit, indem die praktische Vermittelung des Endlichen mit der Gottheit als das Wesen der Religion angesehen wird. Eifrigst und fruchtbarst mit Religionsphilosophie hat sich beschäftigt Otto Pfleiderer, „Religionsphilosophie auf geschichtl. Grundlage" 1878, 3. Aufl., 2 Bde; 1. Bd: „Geschichte der Religionsphilosophie"; 2. Bd: „Genetisch spekulative Religionsphilosophie", 1894, welcher Gott als das „von allem Endlichen sich unterscheidende Ich" faßt, „das aber doch zugleich Alles unter sich, nichts außer sich hat." Es soll so ein Monotheismus zu stande kommen, in dem Deismus und Pantheismus überwunden sind. Zu erwähnen ist ferner hier Alois Em. Biedermann mit seinen Schriften: „Die freie Theologie oder Philosophie

und Christentum in Streit und Frieden", 1845; „Unsere junghegelsche Weltanschauung oder der sogen. neueste Pantheismus", 1849; „Christliche Dogmatik", 2. Aufl., 1884f. Nach ihm geht die Religion nicht im Vorstellen auf, sondern auch Willensakte und Zustände des Gefühls können religiöse Vorgänge sein. Unendlichkeit und Geistigkeit, als formales und materielles Element konstituieren zusammen die Idee Gottes oder die Idee des absoluten Geistes, von dem der Begriff der Persönlichkeit fern gehalten werden muß. Im Gegensatz hierzu betonten Denker wie Christ. Herm. Weiße, „Die Idee der Gottheit", Dresden 1833; „Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums", 3 Bde, 1825ff.; Herm. Ulrici, „Glauben und Wissen, Spekulative und exakte Wissenschaft", 1858; „Gott und Natur", 2. Aufl., 1866; „Gott und Mensch", 2. Bde, 1866ff.; Joh. Herm. Fichte, „Spekulative Theologie", 1846f., „Die theistische Weltanschauung und ihre Berechtigung", 1873 u. a., besonders die Persönlichkeit Gottes und griffen dabei die Hegelsche Lehre stark an, obgleich sie ihr selbst manches verdankten. Sie wehrten sich noch mit mehr Entschiedenheit gegen den Materialismus, benutzten aber doch die Erfahrung, um durch sie die Philosophie der Theologie näher zu bringen, und sahen als ihr eigentliches Ziel an, einen spekulativen Theismus zu erweisen. Es sollte die christliche Weltanschauung spekulativ begründet werden, weil in ihr die volle Wahrheit ihren Grundzügen nach enthalten sei, und der zu erwartende höhere Weltzustand durch sie ermöglicht werden. Nahe steht diesen Denkern, namentlich Weißen, Rud. Seydel mit seiner „Religionsphilosophie im Umriß", 1893, der wie Weiße manches von Schelling nahm, so dessen intellektuelle Anschauung. Es ist für diese Ziele viel Kraft aufgewandt, aber ein tieferer und dauernder Erfolg nicht erreicht worden.

Ganz andere Wege als Hegel und diese eben erwähnte Spekulation ging der nüchtern angelegte Herbart, der selbst keine Religionsphilosophie geschrieben hat, so daß seine religiösen Anschauungen nur aus sporadischen Äußerungen sich ergeben. Der religiöse Glaube soll nach ihm aus der Betrachtung der Natur hervorgehen. In dieser zeigt sich, namentlich in den höheren Organismen, eine so große Zweckmäßigkeit, daß sie nicht auf bloßen Zufall zurückgeführt werden kann. Auch darf nicht angenommen werden, daß sie als bloße Form unsers Denkens in der Natur selbst nicht zu finden sei. So ist es hinreichend begründet, eine zwecksetzende Intelligenz anzunehmen, von der die Ordnung der einfachen Wesen herrührt, ohne daß ein bindender Beweis für sie gegeben werden kann. Ein System der natürlichen Theologie aufzustellen ist unmöglich. Seine Metaphysik droht sich, wie Herbart sagt, ihm zu entfremden, wenn er sie auf den Gottesbegriff anwenden wolle. Es zeigt sich dies deutlich, sobald man Gott etwa als Weltschöpfer fassen will, da diese Bezeichnung Gottes mit der Natur der Realen in Widerspruch stehen würde. Dagegen kann Gott näher bestimmt werden durch ethische Prädikate, die von den praktischen Ideen herübergenommen sind, aber zu einer pantheistischen Auffassung Gottes nicht passen würden. Es sind dies die Prädikate der Weisheit, Heiligkeit, Macht, Liebe und Gerechtigkeit. Entkleidete man Gott dieser Bestimmungen, so bliebe nichts übrig als ein nackter, gleichgiltiger, theoretischer Begriff. — Im übrigen ist Herbart keineswegs ein Verächter der Religion, spezifisch der christlichen, sondern er erkennt ihre hohe Stellung bestimmt an. Sie soll den Leidenden trösten, den Verirrten zurechtweisen, den Sünder bessern und dann beruhigen. „Das Bedürfnis der Religion liegt am Tage, der Mensch kann sich selbst nicht helfen; er braucht höhere Hilfe. Die Religion setzt das Ewige dem Zeitlichen entgegen. So schneidet sie die Sorgen ab und bringt ganz andere Gefühle hervor als die des irdischen Leidens." In dem Glauben an Gott findet der Mensch Ruhe, da er zu Gott beten kann. — Eine „Religionsphilosophie vom Standpunkte der Philosophie Herbarts" hat in zwei Bänden Geo. Frdr. Taute 1842, 52 veröffentlicht, der den religiösen Glauben gegenüber dem religiösen Erkennen, das nicht zu erreichen sei, betont. Sehr klar, faßlich und kurz sind geschrieben die „Grundlehren der Religionsphilosophie" von Wilh. Drobisch, 1840, der Herbarts Gedanken im ganzen weiter ausführt, aber sich auch mehrfach an Kant anlehnt. Die Gefühle der Beschränktheit und Ohnmacht, der physischen, intellektuellen und moralischen, erzeugen das Bedürfnis der Befreiung, der Erlösung von diesem Drucke, und so strebt der Mensch sich über das Endliche zu erheben zu etwas Höherem. Ein göttliches Wesen darf man aber nicht nur wünschen, sondern, um der Vorstellung Gottes objektive Bedeutung zu geben, bedarf es eines Nachweises. Zu dem teleologischen Argument, das keine volle Beweiskraft hat, müssen moralisch praktische Glaubensgründe noch hinzugenommen werden. Der moralische Weltzweck soll verwirklicht werden, d. h. das höchste Gut. Möglich ist dies nur, wenn Gott die Ursache des sittlichen Zwecks selbst ist und zugleich der dazu nötigen Mittel in der Natur.

Geht man darauf aus, das Verhältnis der Welt zu Gott darzustellen, so wird man sich nur in Gleichnissen und Analogien bewegen. Ebenso wie Drobisch sich gegen den monistischen oder naturalistischen Pantheismus wehrt, kämpft der Herbartianer Otto Flügel in seinen verschiedenen, die Religion betreffenden Schriften, von denen erwähnt sein mögen: „Die spekulative Theologie der Gegenwart kritisch beleuchtet", 2. Aufl. 1887; „Zur Philosophie des Christentums", 1900, mit voller Kraft gegen den Monismus, der Gott und Welt nicht trenne.

Neben Herbart und seinen Schülern ist auch Fries mit seinen Anhängern zu erwähnen, der neben vielem andern ein „Handbuch der praktischen Philosophie", 1832 geschrieben hat, dessen 2. Teil die „Religionsphilosophie und die Weltzwecklehre" enthält. Er hat namentlich Bedeutung dadurch, daß er das ästhetische Element für die Religion betont hat. Wir schauen im Schönen und Erhabenen das Endliche als Erscheinung des Ewigen, „wir ahnen in den schönen Naturgestalten die ewige allwaltende Güte", kommen zu einer ästhetischen Weltansicht, „die eine ästhetische Unterordnung unter die Glaubensideen ist." Als Anhänger von Fries sind hier besonders zu nennen: Apelt mit seiner „Religionsphilosophie", 1860 und der bekannte Theologe de Wette, „Vorlesungen über Religion, ihr Wesen und ihre Erscheinungsformen", 1827.

Betreten wir nunmehr den Boden der Gegenwart! Der mit Herbart verwandte Hermann Lotze, von dem wir allerdings kein System der Religionsphilosophie besitzen — wir sind auf die Diktate aus seinen Vorlesungen über diesen Gegenstand und auf Partien in seinem Mikrokosmus für seine religionsphilosophischen Ansichten angewiesen —, hat heutigen Tages noch großen Einfluß, besonders auch auf Theologen, die sich der Philosophie zuwenden. Er sieht keineswegs in der Analyse von Bewußtseinszuständen die Hauptsache der Religionsphilosophie, wie dies neuerdings mehr üblich geworden ist, sondern will zunächst untersuchen, wie viel die Vernunft allein uns über die übersinnliche Welt sagen kann, und dann, wie weit ein geoffenbarter religiöser Inhalt mit diesen Grundlagen vereinigt werden kann. Als Mittelpunkt gilt ihm das Dasein Gottes, für das er keine genügende Beweise giebt, für das er aber doch auf eine Art des ontologischen Arguments besonderes Gewicht legt. Es ist unmöglich, daß das Größte von allem Denkbaren nicht existierte; deshalb muß es ein Größtes geben. Die allgemeine Substanz, zugleich der Grund der realen und der idealen Welt, erhält ihren vollen Inhalt erst in dem Begriff Gottes, und zwar kann Gott ohne Persönlichkeit nicht gedacht werden, zu der keineswegs die Entgegensetzung zu einem Nicht-Ich oder zur wirklichen Außenwelt nötig ist. „Persönlichkeit ist ein Geist schon, wenn er im Gegensatz gegen seine eigenen Zustände, zunächst also gegen seine eigenen Vorstellungen, sich als das einheitliche, sie alle vereinigende Subjekt weiß, an welchen sie bloß unselbstständige Zustände sind". Freilich stellt sich das Wesen des persönlichen Gottes in der uns bekannten empirischen Persönlichkeit nur unvollkommen dar, es muß gewissermaßen überpersönlich sein, womit der Begriff der Persönlichkeit wieder verloren zu gehen scheint. Die Verhältnisse Gottes zur Welt, die Lotze unter die drei großen Titel der Schöpfung, Erhaltung und Regierung bringt, veranlassen ihn noch dazu, ihm Eigenschaften zuzuschreiben. Die metaphysischen der Einheit, Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht, bestimmen Gott als den Grund aller Wirklichkeit des Endlichen, die ethischen der Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligkeit befriedigen das Verlangen, in dem höchsten Seienden auch das Höchste aller Werte zu finden. Über die Erkenntnis geht das religiöse Gefühl, in dem wir uns selbst als göttlichen Wesens erfassen, „als mit Gott vereinigt, der unser Wesen bedingt und sich in uns offenbart" Hiermit streift Lotze von der religiösen Seite an den Pantheismus, dem er auch metaphysisch nahe kommt, da ihm der substanzielle eine Weltgrund alle einzelnen Wirklichkeiten, die ja geistig sind, zusammenfaßt. Alle Monaden sind ihm nur Modifikationen des Absoluten. Eine bestimmte Definition von Religion hat Lotze nicht gegeben. — Hat die ganze Philosophie Lotzes eine religiöse Färbung, so noch mehr die Gustav Glogaus, dessen „Vorlesungen über Religionsphilosophie" nach einem Stenogramm im Auszug von Hans Clasen 1898 herausgegeben worden sind, und um den sich nach seinem Tode eine Gemeinde, die seine Ansichten zu verbreiten sucht, gebildet hat. Das Dasein Gottes steht bei Glogau an der Spitze der Philosophie. Die Gewißheit davon ist uns durch die Gewißheit unseres eigenen Daseins gegeben: „Gott ist, weil ich bin" Von Gott abgeleitet sind die Ideen des Wahren, Guten und Schönen, die zugleich den Kern der von Gott nach seinem Bilde erschaffenen Geister sind. Gegen die Hochschätzung des Intellektualismus wendet sich Glogau mit Entschiedenheit, wenngleich er dem ontologischen Beweis noch Bedeutung zuspricht. Das Fühlen und Erleben Gottes

ist das, worauf es ihm bei der Religion ankommt. — Eine ähnliche Richtung wie Lotze verfolgt Günther Thiele, der in der Schrift: „Die Philosophie des Selbstbewußtseins und der Glaube an Gott, Freiheit, Unsterblichkeit", 1895, eine systematische Grundlage der Religionsphilosophie geben will, worin er sich auch Fichte in gewisser Beziehung nähert. Den einzelnen Ichakten, die im Laufe der Zeit auftreten, liegt ein überzeitliches Ich zu Grunde. Der Gottesbegriff findet seinen Abschluß im absoluten Ich, indem er sich von den für beseelt gehaltenen Dingen zum Sonnen- oder Himmelsgott und so zu der absoluten Substanz aufgeschwungen hat, der notwendigerweise den Begriff des allweisen und allmächtigen Schöpfers in sich schließt. — Vielfach Anerkennung hat mit Recht gefunden das „Lehrbuch der Religionsphilosophie", 1893, von Herm. Siebeck, der die Religionsphilosophie bezeichnet als „die Anwendung der Philosophie als der Wissenschaft von dem Wesen und der Bethätigung des geistigen Lebens auf die Thatsache der Religion als einer bestimmt unterschiedenen Ausgestaltung desselben. Sie fragt nach Wesen und Entstehung derselben, nach ihrer Stellung zum inneren und äußeren menschlichen Leben und — schließlich nach ihrer Aufgabe, Bedeutung und Berechtigung. Letzteres insofern, als sie festzustellen sucht, ob die Religion einen wirklichen im Wesen und der Bethätigung des Geistes gelegenen Bedürfnisse entspricht, und ob das, was sie zu dessen Befriedigung theoretisch aufstellt, richtig, und was sie praktisch wirkt, anerkennenswert ist." Und zwar definiert Siebeck die Religion als „die verstandes- und gefühlsmäßige praktisch wirksame Überzeugung von dem Dasein Gottes und des Überweltlichen und in Verbindung hiermit von der Möglichkeit einer Erlösung" Der erste Teil dieser Religionsphilosophie behandelt das Wesen und die Entwickelung des religiösen Bewußtseins, ist psychologisch-geschichtlich, der zweite die Wahrheit der Religion und kann als metaphysischer bezeichnet werden. Religion und Metaphysik stehen einander nahe, insofern als sie beide über das Bereich der Erfahrung durch Annahme eines Überweltlichen hinausgehen, aber sie unterscheiden sich dadurch wesentlich, daß die erstere ein oberstes Prinzip verlangt, um die Welt theoretisch zu begreifen, die Religion dagegen die Gewißheit und den Besitz eines höchsten Gutes anstrebt und sich Erkenntnis der Welt insoweit verschaffen will, als diese dazu beitragen kann, das höchste Gut und den höchsten Wert zu erkennen und zu erreichen. Was die Metaphysik als Ergänzung bringt, liegt in der Welt einbeschlossen, da hier Gott und Welt eigentlich eins sind, was die Religion aber haben will, geht darüber hinaus, auf Überweltliches, und betrachtet das Leben in der Welt nicht als Zweck an sich, sondern als Vermittelung für das Erkennen und Ergreifen des im Weltlichen selbst sich schon zeigenden erreichbaren Jenseitigen und als die Erhebung zu diesem letzten Erstrebenswerten. Das Ziel der Wissenschaft, also auch der Metaphysik, ist Erkenntnis des Grundes der Dinge und ihres Zusammenhangs als eines Unpersönlichen, sie kommt auf einen der Welt immanenten Geist, der nicht ohne Inkonsequenz als Persönlichkeit gedacht werden kann, wogegen der Glaube oder die Religion „auf das Bewußtsein eines persönlichen Verhältnisses des Menschen zum göttlichen Grunde der Dinge" geht, „und auf Erkenntnis nur insoweit, als jenes Bewußtsein durch sie vermittelt wird" Da dies in der empirischen Welt nicht gefunden wird, „so setzt und sucht der Glaube ein persönliches Höchstes und Absolutes jenseits" des empirischen Zusammenhangs. So tritt der Begriff der Persönlichkeit, durch den wir Gott uns näher zu bringen nicht nur berechtigt, sondern auch genötigt sind, bei Siebeck stark hervor.

In vollem Gegensatz zu diesem letzterwähnten Denker steht Eduard v. Hartmann in seiner „Religionsphilosophie", 1881, 82, deren erster, historisch-kritischer, Teil das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwickelung behandelt, und deren zweiter systematische Teil die „Religion des Geistes" giebt. Er stellt die Unpersönlichkeit Gottes geradezu als Postulat des religiösen Bewußtseins hin. Die Gottheit ist für Hartmann als absoluter Geist eine und als solche zugleich absoluter Grund und absolutes Wesen der Welt. Hieraus folgt der Monismus der Religion. Aber diese Einheit ist keine solche, die die reale Vielheit ausschließt, sondern sie schließt vielmehr die reale Vielheit als ihre eigene innere Mannigfaltigkeit in sich ein. Aus dem Immanenzverhältnis ergiebt sich die Unpersönlichkeit Gottes mit Notwendigkeit. Erlösungsbedürftig ist die Welt; deshalb hat der Pessimismus sein Recht, aber auch die teleologische Optimismus ist berechtigt, da die Welt erlösungsfähig ist. — Freilich für v. Hartmann in ganz besonderer Weise.

Das Metaphysische hat fast in allen religionsphilosophischen Denkern, die bis jetzt hier behandelt worden sind, eine Rolle gespielt: Entweder geht die Religion selbst in

Metaphysik über, oder sie wird wenigstens mit ihr verglichen, zu ihr in ein Verhältnis gesetzt.

Volle Trennung zwischen Religion oder Theologie und Metaphysik wollen dagegen die Theologen A. Ritschl und seine Schüler, unter denen besonders W. Herrmann und Jul. Kaftan hervorzuheben sind, die sich an Kant mehr oder weniger angeschlossen haben, aber doch die selbstständigen Werturteile des religiösen Erkennens nicht gleich den moralischen setzen, sie auch nicht auf diese zurückführen wollen. Diese Werturteile rufen Gefühle der Lust oder Unlust hervor, in welchen der Mensch seine durch Gottes Hilfe zu stande gebrachte Herrschaft über die Welt genießt oder die Hilfe Gottes zu eben diesem Zweck entbehrt. Die religiösen Wahrheiten, die Heilsthatsachen, müssen praktisch erlebt werden. Wer sie nicht in sich erlebt, für den giebt es keine religiöse Gewißheit. Nur durch die Erfahrung von Gottes Wirken in uns, durch Erregungen des Gefühls und des Willens, können wir von Gottes Wirklichkeit überzeugt sein; das Gefühl der Sünde und das Seligkeitsverlangen ist da, diesem entspricht ein zürnender Gott und ein gnädiger Gott. Beweise für das Dasein Gottes, das schon feststeht, können nur dazu dienen, daß er auch als oberstes Gesetz der Welt erkannt werde. Doch hat nur der moralische Beweis Wert. Nach Kaftan gründet sich der Glaube auf Werturteile und dient dem Seligkeitsverlangen des Menschen. Noch mehr Einfluß von Kant, wenigstens nach der erkenntnistheoretischen Seite hin, hat Rich. Adelb. Lipsius erfahren, bei dem der Gegensatz zwischen empirischer Abhängigkeit in der Welt und der inneren Freiheit stark hervortritt. Die Religion ist ihm die Erhebung des Geistes zu eben dieser letzteren in der „transzendenten Abhängigkeit von Gott", ein „reales Wechselverhältnis zwischen Gott und den Menschen, dessen Grund die Beurkundung des göttlichen Geistes im Menschengeiste oder die Offenbarung im Menschen ist" Von der Moral, die Kant als den Grund der Religion faßte, will letztere ganz lösen die sogenannte ethische Bewegung, welche in Amerika ihren Anfang genommen, aber auch in Deutschland manche Anhänger gefunden hat. Es kommt bei ihr sogar so weit, daß die Religion so gut wie aufgehoben und an ihre Stelle das Streben, sich in Menschenliebe zu bethätigen, gesetzt wird. Die Religionsphilosophie in tieferem Sinne muß hier verloren gehen.

Von Denkern der neuesten Zeit wird diese gleich der Religionswissenschaft überhaupt gesetzt. Unter diesen ist namentlich der Holländer C. P. Tiele zu erwähnen, der neben seinen Werken über Religionsgeschichte: „Geschichte der Religion im Altertum bis auf Alexander dem Großen", deutsch, 2 Bde, 1896—1903, und „Kompendium der Religionsgeschichte", deutsch, 2. Auflage 1903, veröffentlicht hat: „Einleitung in die Religionswissenschaft", Gifford-Vorlesungen, deutsche Ausgabe, 2 Bde, 1899—1901, und „Grundzüge der Religionswissenschaft", deutsche Bearbeitung 1904, von welchen beiden Werken das ausführlichere als fortlaufender Kommentar des kürzeren angesehen werden kann. Beide haben zwei Hauptteile: 1. Morphologie, 2. Ontologie der Religionsphilosophie. Die Religionsphilosophie soll hiernach weder sein „eine philosophische Glaubenslehre als Glaubensbekenntnis einer sogenannten natürlichen Religion, noch derjenige Teil der alten Philosophie, welcher sich mit dem Uranfang aller Dinge beschäftigt, sondern sie ist eine philosophische Untersuchung der allgemein menschlichen Erscheinung, welche wir Religion nennen" Sie soll versuchen, das Religiöse im Menschen zu begreifen und so das Wesen der Religion anzugeben und ihren Ursprung zu ergründen. Zu diesem Zwecke müssen die Entwickelung der Religion, ihre verschiedenen Richtungen, die Bedingungen und die Gesetze, denen sie unterworfen ist, beachtet werden; sodann hat die Zergliederung zu folgen, d. h. das Studium ihrer verschiedenen Bestandteile und Offenbarungen als psychologischer Erscheinungen, um zu sehen, was allen Religionen gemeinsam, also das Bleibende in allen ist. Hat man so das Konstante von dem Veränderlichen unterschieden, so kann die Frage beantwortet werden, was das Wesentliche in aller Religion ist, und woraus sie entspringt. Aus diesen Ergebnissen ist schließlich zu bestimmen, welchen Platz sie im Geistesleben des Menschen einnimmt. Die Religion ist nach Tiele eine Gemütsstimmung, Frömmigkeit, die sich zeigt in „Wort und That, in Vorstellung und Handlung, in Lehren und Leben" Ihr Wesen ist Anbetung, „Verehrung einer übermenschlichen unendlichen Macht als des Grundes der eigenen Existenz, wie der Welt, zu der wir gehören." Zuerst werden die historischen, also wechselnden Erscheinungen erforscht, sodann die psychischen, d. h. die konstanten, d. h. die religiösen Vorstellungen, die religiösen Handlungen, die religiöse Gemeinschaft. Die Vorstellungen beziehen sich auf die übermenschliche Macht oder die übermenschlichen Mächte, sodann auf das Verhältnis des Menschen und der Welt zu diesen übermenschlichen Wesen, zudritt auf die Weise, wie das etwa gestörte Verhältnis zwischen

dem Menschen und Gott wieder hergestellt und erhalten werden muß. Zwar ist es nicht gleichgiltig, was man glaubt, aber es kann nicht überall und für jeden dieselbe Form des Glaubens gelten.

Noch mehr als Tiele fußt auf Geschichte, namentlich vergleichender Geschichte, in seinen ausführlichen Behandlungen des Problems der Religion der als Sprachforscher und Orientalist berühmte Max Müller, der auf eine „Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft", 1874 außer anderem noch vier Werke über natürliche, physische, anthropologische Religion und über Theosophie oder psychologische Religion, deutsch 1890—1895, folgen lies, die aus Giffordvorlesungen bestehen. Er hat das große Verdienst, für die Religionswissenschaft die Sprache mit herangezogen zu haben, ein Element, das vor ihm arg vernachlässigt worden war. Ihm ist die wahre Religionsphilosophie nichts als Religionsgeschichte. Er meint, die Geschichte sichte und prüfe alle Formen und Abarten der Religion viel wirksamer als ein Philosoph es zu thun hoffen könne. Auf Grund seiner Studien kommt Müller zu der Definition, daß Religion Wahrnehmung des Unendlichen sei, wozu er später hinzufügte, daß bloß solchen Wahrnehmungen des Unendlichen der Name Religion zukäme, die auf den sittlichen Charakter des Menschen einzuwirken im stande wären. Es ist dies eine Definition, die Ablehnung erfahren hat, aber auch mehrfach gebilligt worden ist; sie wird aber schon wegen Mangel des Gefühlsmoments in ihr nicht befriedigen können. — Auf die Sprache in ihrer Beziehung zur Religion legt entschiedenes Gewicht Geo. Runze, der als erste seiner „Studien zur vergleichenden Religionswissenschaft" veröffentlicht hat: „Die Sprache und Religion" 1889 und ausführt, daß „unser ganzes Denken durch die metaphorische und mythenbildende Natur der Sprache bedingt ist" Auch einen inhaltsreichen „Katechismus der Religionsphilosophie" hat er 1901 erscheinen lassen, der viel mehr bietet, als man von einem „Katechismus" erwartet.

Neuerdings ist nicht nur in Deutschland, sondern auch in andern Ländern viel auf Religionsphilosophie Bezügliches geschrieben worden, woraus man sieht, daß die Probleme der Religion die Geister in der Gegenwart lebhaft beschäftigen. Hier kann nur Einiges von den Außerdeutschen genannt werden. Der Holländer Rauwenhoff hat eine Religionsphilosophie veröffentlicht 1887, deutsch 1889, die vielfach an Kant erinnert, den Glauben an das Übersinnliche auch als Postulat bezeichnet. Sehr viel Anerkennung hat das Werk des französischen Theologen Sabatier gefunden: „Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire", 1897, 6. Aufl. 1901, dessen Tendenz schon aus dem Titel hervorgeht. Von Engländern seien erwähnt: Edward Caird, „The Evolution of Religion" (Gifford Lectures), 2 vols., 1893, der das religiöse Prinzip für ein notwendiges Element im Bewußtsein hält, John Caird, „Introduction to the Philosophy of Religion", 2. Aufl. 1891, deutsch 1893, der Glaube und Wissen miteinander versöhnen will, und G. J. Romanes, „Thoughts on Religion", 1896, der die Evolutionslehre mit dem Gottesbegriff zu vereinigen sucht. Von italienischen neu erschienenen Werken sei genannt: „Il fundamento psicologico della Religione" von L. Valli, 1904, eine Schrift, die in eigener, aber sehr verständiger Weise die betreffende Frage behandelt.

Nachdem jetzt die verschiedensten metaphysisch-religionsphilosophischen Theorien alter und auch neuer Zeit vorgeführt worden sind, nachdem auch Versuche, das Problem der Religion auf dem Wege psychologischer Analyse zu lösen, sowie das Wesen der Religion auf Grund historischer Studien zu erfassen, berührt worden sind, ist es nötig, Stellung zu den verschiedensten Fragen, die bei der bisherigen Darstellung aufgeworfen werden können, zu nehmen. Zunächst: Ist überhaupt eine Religionsphilosophie berechtigt, vielleicht nötig? Sobald überhaupt ein wissenschaftlich-philosophisches Erforschen des Menschen begonnen wird, ergiebt es sich von selbst, daß auch die religiöse Seite, die bei allen Menschen mehr oder weniger sich findet, bei vielen aber das innere Leben seinem Kerne nach geradezu ausmacht, einer Untersuchung unterworfen werden muß. Es würde sonst etwas Hauptsächliches in der Kenntnis des Menschen fehlen. Und zwar muß die Religionsphilosophie einen Teil des ganzen philosophischen Systems ausmachen, sie muß neben den andern Disziplinen stehen. Allerdings ist eine selbstständige Religionsphilosophie als solche und mit diesem Namen, wie es scheint, erst Ende des 18. Jahrhunderts aufgekommen. Bis dahin wurden, auch nachdem die Philosophie Freiheit von der Theologie erlangt hatte, die religionsphilosophischen Probleme, die sich besonders auf Gott bezogen, in der Metaphysik oder der Ethik behandelt, so von Descartes in seinen Meditationes de prima philosophia, ubi de Deo etc., so von Spinoza,

dessen Ethik im ersten Buch die Lehre von Gott bringt. Bei Wolff nehmen sie eine besondere Stellung ein als Theologia naturalis neben der Ontologie, vernünftigen Psychologie und Kosmologie. Bei seinen Anhängern, z. B. bei Baumgarten, machte ihre Behandlung den vierten Teil der Metaphysik aus, wie auch Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft die natürliche Theologie auf die andern Teile der Metaphysik folgen läßt, ebenso sie in seinen sehr oft gehaltenen Vorlesungen über Metaphysik als vierten Teil dieser vortrug. Nur einige Male, vielleicht sogar nur einmal (1785/86), hat er besondere Vorlesungen über „Theologia naturalis über Baumgarten“ gehalten, die Pölitz unter dem Titel: „J. Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre“, 1817, 2. Auflage 1830, herausgegeben hat. Sie enthalten als ersten Teil die Transzendentaltheologie, als zweiten die Moraltheologie, bringen aber nichts besonders Neues zu den von Kant selbst veröffentlichten Schriften. — Es erschienen dann selbstständige Werke, die sich wie das von Schaumann „Philosophie der Religion“ 1793, oder das von G. Ch. Müller „Entwurf einer philosophischen Religionslehre“ 1797 nannten, bis in demselben Jahre das Wort „Religionsphilosophie“ zuerst aufzutauchen scheint: „Entwurf einer Theorie der Religionsphilosophie“ von dem Kantianer Jakob. Hierauf folgten in den ersten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts Religionsphilosophien von Wiesen 1804, Salat 1811, Gerlach 1818 u. a. Schon im Jahre 1800 war sogar die Geschichte der Religionsphilosophie von Berger erschienen.

Wird die Religionsphilosophie als selbstständige philosophische Disziplin anerkannt, so darf sie ihre Stellung nicht vor der Metaphysik finden, da die in der Religion notwendigerweise gebildeten Vorstellungen an den metaphysischen Ergebnissen zu messen sind. Sie kann aber auch nicht vor der Psychologie ihren Platz haben, weil psychologische Erfahrungen und Kenntnisse dazu gehören, um das Wesen der Religion zu erfassen. Da die Religion auch vielfach vom Ethischen abhängig gemacht wird, ist es angemessen, die Religionsphilosophie hinter die Moral und dann auch hinter die Ästhetik zu stellen. Doch kann man hierüber Zweifel haben, da die Moral sich auch nach Ansicht vieler auf die Religion stützt. Macht die Religionsphilosophie den Schluß des ganzen philosophischen Systems, so wird sie als seine Krone gelten können, weil sie die wichtigsten Vorgänge des ganzen Seelenlebens betrifft. Wollte man sie freilich in alter Weise fassen als philosophische Religionslehre, d. h. wesentlich als Lehre von Gott, oder als natürliche Theologie, so würde sie entweder unmittelbar nach der Metaphysik oder geradezu als ein Teil in der Metaphysik selbst ihren Platz finden. Doch wird kaum ein philosophischer Denker der Gegenwart sie noch in dieser Weise darstellen wollen.

Was die Einteilung der Religionsphilosophie betrifft, so wird zunächst auf historischer und psychologischer Basis das allen Religionen Wesentliche erforscht werden müssen. Nicht etwa alles das, was für ein verfeinertes religiöses Bewußtsein zu seinem religiösen Empfinden gehört, kann als solches gelten, sondern was in der ganzen Entwickelung der Religion, auf ihren niedrigsten und, soweit wir einen Wertmaßstab anlegen wollen, auch auf den höchsten Stufen ihren eigentlichen Kern ausmacht. Hierbei bleibt es freilich dem besonderen Ermessen überlassen, wie weit man den Begriff der Religion ausdehnen will, ob man z. B. den Buddhismus zu den Religionen zu zählen sich für berechtigt hält, oder ihn ausschließen zu müssen glaubt, weil man die Religion enger faßt. Da es keine allgemeingiltige Definition von Religion giebt, muß jeder Forscher selbst bestimmen, welche Erscheinungen er als religiöse anzusehen hat, und nur hoffen, dabei nicht zu sehr gegen die allgemeine Meinung zu verstoßen. Betreffs des Buddhismus wird man sich deshalb wohl entscheiden müssen, ihn als Religion zu betrachten, weil man gewöhnt ist, ihn unter die großen Religionen zu rechnen. Es muß darum der Begriff der Religion so weit gefaßt werden, daß der Buddhismus durch ihn mit umspannt wird. Glaubt man das Wesen der Religion gefunden zu haben, so wird es sich weiter darum handeln, welcher Wahrheitswert der Religion und den von den Religiösen gebildeten Vorstellungen zukommt. Ginge ihnen dieser ganz ab, und hätten sie nur einen Gefühlswert, so würden sie leicht auch diesen verlieren, da sie dann von dem Intellekt auch in ihrem tiefstem Grunde als nichtig hingestellt werden könnten. Hier findet die Berührung mit der Metaphysik statt, wenn sie auch nicht sehr ausgedehnt sein wird.

Betrachten wir die Thätigkeiten oder Vorgänge in der menschlichen Seele, so halten wir uns an die gewöhnliche Dreiteilung: Vorstellen (Erkennen), Fühlen, Wollen, obwohl diese jetzt vielfach nicht mehr als zutreffend anerkannt wird. Bemerkt soll nur noch werden, daß diese Thätigkeiten nicht vollständig getrennt, jede für sich, von der Seele ausgeübt werden, sondern daß sie sehr häufig, wenn nicht durchgehends, miteinander ver-

bunden sind. Es hat diese Dreiteilung für die Religionsphilosophie ihren großen Vorteil, insofern, als die drei Denker, die namentlich in der neueren Zeit das Problem der Religion in seiner Lösung sehr gefördert haben: Kant, Schleiermacher, Hegel, ein jeder einer dieser drei Seelenthätigkeiten die Religion zugeeignet hat: Kant, der Sittlichkeit, also dem Willen, Schleiermacher dem Gefühl, Hegel dem Intellekt. Daß die Religion Sache des Vorstellens, Denkens, des Erkennens sei, war ja eine althergebrachte Ansicht. Der Intellektualismus herrschte seit den Zeiten des Sokrates, wenn auch nicht unbeschränkt, doch vornehmlich lange Zeit; klare deutliche Auffassung war es, was in der neuen Philosophie hauptsächlich betont wurde. Die früher viel gebrauchte Definition der Religion, sie sei modus Deum cognoscendi et colendi spricht für diese intellektualistische Fassung der Religion, indem hier noch der äußere Kult, Verehrung in Gebet und Handlungen hinzukam. Es läßt sich auch gar nicht leugnen, daß überall, wo man Religion anerkennt, Vorstellungen eine Rolle spielen, und in der Regel werden das solche von über den Menschen stehenden Wesen sein, in entwickelteren Religionen von über der Welt stehenden, transzendenten, von geistigen, göttlichen Wesen, von Gott, dem Einen. Denn hierin, in der Erkenntnis, oder auch nur in dem Glauben an ihn, gipfelt die Religion, wenn sie als intellektualistisch gedacht wird. Aber bildet der Besitz der Wahrheit, auch der höchsten Wahrheit, der über Gott, schon die Religion? Aristoteles glaubte die Erkenntnis des ersten Bewegers zu haben und wenn er damit auch an die Religion streifte, so war er deshalb doch noch nicht religiös. Wer das Wissen hätte von Gott und göttlichen Dingen, von dem innersten Zusammenhalt der Natur, nach dessen Erkenntnis Faust so sehr dürstet, wer auch sonst über das Jenseits volle Gewißheit hätte, und er stünde nicht in einem Verhalten zu diesem Überweltlichen, oder Allgemeinen, und er hätte nicht die Spannung zwischen dem Unendlichen und sich selbst, dem Endlichen, irgendwie ausgeglichen oder suchte sie wenigstens auszugleichen, der hätte nicht das, was man Religion nennt. Auch dann nicht, wenn man für Wissen etwa Glauben in gewöhnlichem Sinne setzen wollte, den Glauben, der, wenn er nicht zugleich Hingabe an das Übermenschliche, an das Jenseits ist, nichts weiter wäre als die niedere Stufe, welche die Alexandriner als die *πίστις* gegenüber der *γνῶσις* bezeichneten. Ein solcher Gläubiger war noch kein Frommer, um diesen Ausdruck einmal zu brauchen, weil in ihm die Richtung nach dem Höheren oder Höchsten nicht vorhanden ist. Die Teufel glauben auch, aber zittern. Jede Religion entwickelt Vorstellungen und diese ersetzen bei der großen Masse, wie Schopenhauer richtig bemerkt, die Metaphysik. Auch der Mystiker muß sich das Höchste doch vorstellen, ehe er sich in dasselbe versenkt, auch der Buddhist muß eine, wenn auch vielleicht ganz unklare Vorstellung von dem Nirvana haben, aber bei dem ersteren wie bei dem letzteren kommt es doch auf etwas ganz anderes als auf diese Vorstellungsgebilde an.

Hier wird das Gefühl namentlich eine Rolle spielen, ohne welches eine Religion nicht denkbar ist. Und zwar wird daran zweierlei besonders hervorzuheben sein, zuerst das Gefühl der Abhängigkeit. Wovon man sich abhängig fühlt, kann sehr verschieden sein. Etwa ein beliebiger, zufälliger Gegenstand, dem der Mensch Macht über sich zuschreibt, wie im Fetischismus — freilich eine keineswegs ganz eindeutige Bezeichnung —, oder ein der Erfahrung nach nützlicher oder schädlicher Teil der Natur — Tierdienst, Sternendienst, Sabäismus —, womit Animismus verbunden sein kann — freilich auch ein wenig bestimmter Begriff —, auch die ganze Natur, in deren gesetzlichen Lauf sich der Mensch eingefügt fühlt, die entweder als beseelt gedacht wird oder als reiner Mechanismus — Naturalismus, Stoiker, Spinoza. Weiterhin kann der Mensch glauben, besonders beeinflußt zu sein durch Geister, namentlich durch solche von Verstorbenen, Ahnen — Toten- und Ahnenkultus, mit welchem letzteren der Totemismus zusammenhängt —. Viele, z. B. Herbert Spencer, führen alle Religion, freilich mit Unrecht, auf die Verehrung von Abgeschiedenen oder von Ahnen zurück. Die mythologischen Götter entstanden wahrscheinlich durch Personifikation der Naturkräfte, indem die Neigung des Menschen, nach sich oder seinem Bilde alles außer ihm vorzustellen und zu bilden (s. Xenophanes, oben S. 598), dazu brachte, die Mächte über dem Menschen sich auch in menschlicher Gestalt mit menschlichen Eigenschaften, intellektuellen und auch ethischen, ja sogar mit Schwächen zu denken, wie später umgekehrt die Götter des Mythus wieder in allegorischer Weise als Naturkräfte gedeutet wurden (s. o. S. 602). Von dieser menschenähnlichen Götterwelt sollten die Schicksale der Menschen abhängen. Durch die dualistische Auffassung seiner selbst kam der Mensch dann dazu, die über ihm stehenden Mächte sich zwar als Personen, aber doch als geistige zu denken, in dem freilich *πνεῦμα* und dem entsprechende Worte zunächst noch das Stoffliche an sich hatten. Die höchste Auffassung war dann die, daß die unendliche Größe und Macht über uns ein Geist,

Geist sei, von dem der Mensch sich in allem abhängig fühlt, wenngleich er eine gewisse Selbstständigkeit oder Freiheit zu haben glauben kann.

Man möchte freilich meinen, auf alle diese höheren Mächte überhaupt bezögen sich vielmehr Vorstellungen als Gefühle des Menschen, d. h. der Mensch glaube von ihnen zu wissen und wisse auch um eine Abhängigkeit von ihnen. Aber mit diesem Vorstellen einer Abhängigkeit sind Gefühle verbunden, sei es der Lust oder Unlust, und auf diese kommt es hier an. Es ist mit der Erkenntnis der Abhängigkeit auch die Vorstellung von der Beschränkung der menschlichen Macht verbunden und damit eine Minderung des Selbstgefühls, also Unlust. Es kann diese sogar eine sehr starke sein, die sich dann in Angst und Furcht zeigt, namentlich wenn Gefahren durch Naturmächte drohen, etwa durch Erdbeben, Gewitter, Überschwemmungen u. desgl., oder wirkliche Leiden entstehen, bei denen der Mensch fühlt, daß er gar nicht mehr Herr seines Geschicks ist. Die Furcht hat nicht nach dem alten Worte: Timor fecit Deos, die Götter geschaffen, sondern vor der Furcht muß die Vorstellung übermenschlicher Mächte dagewesen sein, vor denen sich der Mensch eben fürchtet. Diese Unlust steigert sich und wird dauernder, wenn der Mensch glaubt, etwa durch sein eigenes Verhalten Strafen der hohen als ethisch gedachten Mächte oder der höchsten Macht verwirkt zu haben. Geht das, was mit dem Abhängigkeitsgefühl verbunden ist, nicht weiter als bis zur Furcht, so hat man damit noch nichts von Religion. Wir brauchen zwar Gottesfurcht beinahe gleich mit Frömmigkeit, in der wir entschieden Religiöses finden müssen, aber es ist in Gottesfurcht ebenso wie in dem davon abgeleiteten Adjektivum der Begriff Furcht sehr abgeschwächt, kommt nicht mehr recht zum Bewußtsein, ist vielmehr in den des Gehorsams und der Ehrerbietung übergegangen.

Aus dem Gefühl der Furcht oder aus den eingetretenen Leiden, seien es physische oder seelische, drängt es zur Befreiung aus der Not, zur Erlösung, die erhofft, auch wohl erbeten wird von den höheren Wesen, wenn diese als gütig, als zur Hilfe geneigt und als mächtig genug vorgestellt werden, so daß sie auf die Geschicke der Menschen Einfluß ausüben können. Diese Hoffnung auf Erlösung, die in Gewißheit übergehen kann, ist naturgemäß mit großer Freude verbunden darüber, daß dem Menschen nichts mehr schaden kann, da eine gütige Macht als vorsehend über ihm wacht. Ja es tritt dann eine Art Gemeinschaft oder Vereinigung mit der Gottheit ein, die noch nicht gerade mystisch zu sein braucht, so daß alles Bewußtsein schwände, nicht eine eigentliche Vergottung (θέωσις), sondern nur das volle Ruhen in Gott oder in dem allgemeinsten höchsten Wesen, das Geborgensein in ihm, welches die wahre Seligkeit ausmacht. Hierin gipfelt dann die Religion: es ist Freude ohne Ende. So besteht der religiöse Prozeß darin, daß aus der größten Unlust, die sich in dem Abhängigkeitsgefühl zeigt, die größte Beseligung entsteht, die freilich wieder in der vollen Hingabe an das Höchste beruht, also wieder in einem Abhängigkeitsgefühl, oder im Aufgehen der Persönlichkeit, wie bei dem Buddhismus, wo wenigstens die volle Freiheit vom Leiden erlangt ist. Auch im Christentum bei der Annahme der Vereinigung der abgeschiedenen Seelen mit Gott wird doch deren Zustand im Jenseits als Seligkeit gepriesen, die der Christ zu erringen suchen soll, sogar mit Furcht und Zittern, und deren er im Diesseits schon teilhaftig werden kann. So ist denn das letzte Ziel der Religion ein Gefühl, und ohne das Gefühl des Glücks, um dies Wort zu benutzen, würde die Religion keinen Wert für den Menschen haben. Daher ist sie im Grunde eine „praktische Angelegenheit des menschlichen Geistes“ und stimmt in dieser Beziehung mit der Sittlichkeit überein.

Ist dies der Fall, so werden wir betreffs ihres Wesens auch nach der Seite des Begehrens hingeführt. Es wird in dieser Beziehung leicht zugegeben werden, daß die ganzen religiösen Erscheinungen in ihrer Entwickelung ohne die Thätigkeit des Willens sich nicht begreifen lassen. Wir haben schon gesehen, daß die Not, oder vielmehr das Begehren, der Not zu entfliehen, dazu treibt, in ein Verhalten zu dem höchsten Prinzip einzugehen, wodurch Befreiung, Erlösung von den Übeln, auch wenn diese namentlich in dem Getrenntsein von dem Höchsten, in der Einzelexistenz als solcher bestehen, erreicht werden soll. „Not lehrt beten“ ist ein altes wahres Wort. Es werden so Güter zu erhalten gesucht, zunächst Güter dieses irdischen Lebens, das Leben selbst und was zur Erhaltung desselben sowie zur Erweiterung der Machtsphäre beiträgt — es wird um das „tägliche Brot“ gebetet —; dann die höheren Güter und zwar nicht nur für diese Zeit des vergänglichen Lebens, sondern auch über dieses Leben hinaus. Neben und über die physische Not tritt die Seelennot, die Angst um das Heil der Seele, die Sorge um die Erhaltung des eigenen Seins in einem späteren beseligten Zustande. Alle sogenannten Bittgebete, die nicht nur auf niedrigen Stufen der Religion vorkommen, zeugen für das Begehren im Zustande der

Not. Die menschliche Seele verlangt nach der Annäherung an das Überweltliche, nach der Rückkehr zu Gott. „Wie der Hirsch schreiet nach frischem Wasser, so schreiet meine Seele Gott zu dir, meine Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott. Wann werde ich dahin kommen, daß ich Gottes Angesicht schaue!" heißt es in den Psalmen, und auch in der Odyssee sagt Peisistratos: *πάντες δὲ θεῶν χατέουσ' ἄνθρωποι,* ein Spruch, den Melanchthon oft zu zitieren pflegte. Die Opfer aller Art, von den rohesten an gerechnet, zeugen großenteils von der Not, die der Mensch von sich abwehren will. Besonders lebhaft treten die religiösen Erscheinungen zu Tage, wenn die sittlichen Gebote geradezu aufgefaßt werden als Gebote der höheren Wesen, als Gebote Gottes, so daß durch deren Uebertretung das Verhältnis zu diesen eine Trübung erfahren hat, oder der Mensch in Gefahr kommt, Gott ganz entfremdet, gottlos zu werden. Es ist dann der Riß da, der tief schmerzt entweder auf niedrigeren Stufen wegen der Strafen, die, sei es in diesem oder in einem höheren Leben, befürchtet werden, sei es wegen der tief im Innern ruhenden Sehnsucht nach dem Höheren, die Augustin so schön ausdrückt (s. oben S. 605). Es wird dann leicht das ganze sittliche Leben keine Selbstständigkeit für sich haben, sondern in dem Religiösen aufgehen oder wenigstens aufs innigste mit ihm verflochten sein. Hier wäre also die Moral von der Religion abhängig ganz im Gegensatz zu der Forderung Kants, daß sich die Religion auf die Moral gründen müsse. Jedenfalls wird bei einem innig religiösen Menschen die Sittlichkeit nicht ohne Religion bestehen können, aber ein solcher muß sich auch moralisch bethätigen. Das sittliche Handeln wird als konsekutives Merkmal zum religiösen Leben gehören. Die religiöse Gesinnung wird sich dann auf das ganze Thun des Menschen erstrecken, das ganze Leben, nicht nur in gehobenen Momenten durchdringen, so daß schließlich das Leben als Gottesdienst angesehen werden kann.

Aus Handlungen, die nach außen hin als moralisch erscheinen, ist ein Schluß auf Religiosität nicht zu machen, nicht einmal aus sogenannten religiösen Handlungen, die als Kultushandlungen bezeichnet und oft in solche des Gebets und des Opfers geteilt werden, eine Einteilung, die „sich stützt auf die beiden Formen der Vollziehung des Kultus in Wort und Handlung" Freilich kann das erstere, wenn es nicht nur ein bloßes Sichhinwenden zu Gott, ein inneres Gespräch mit Gott ist, sondern irgendwie durch Geberden u. dgl. in die Erscheinung tritt, auch schon Handlung geworden sein. Zu den Handlungen werden namentlich die mannigfachsten Ceremonien gehören, die sich in allen Religionen finden und zum großen Teil symbolisch sind, indem sie einen tieferen Sinn in sich schließen. Ohne allen Kultus wird kaum eine objektive Religion sein, wiewohl es Max Müller z. B. behauptet (Vorles. über den Ursprung und die Entwickelung der Religion, 2. Aufl. 1876, S. 81). Für die große Menge zeigt sich in den Kultusformen sehr oft geradezu das Wesentliche der Religion, und durch das Äußere kann das eigentlich Religiöse in dem Inneren, wenn vielleicht auch nicht geweckt, so doch gekräftigt werden, besonders, wenn in Gemeinschaft mit andern der Kultus ausgeübt wird. Indem sich der in Gemeinschaften religiöse Geist in den Kultusformen gleichsam „verkörpert", gelten sie als Zeichen der Vereinigungen nebst den in diesen angenommenen hauptsächlichen Glaubenssätzen. Durch beides wird die objektive Religion gebildet, die in verschiedene Formen sich zerlegt. Wunderbar ist es, wie von solchen, die alle bisherige Metaphysik und jede objektive Religion verachten, Kultusformen wieder hervorgesucht und gepflegt werden. Bei Comte, dem ausgesprochenen Positivisten, galt schließlich gemäß seiner socialen Richtung die Menschheit, le grand Être, als Ziel aller Thätigkeit, und in dieser besteht das, was man Religion nennen kann. Für diese war aber ein sehr ausgebildeter, ins Kleine vorgeschriebener Kultus geboten, der nicht nur Gebete umfaßte, sondern auch Sakramente. Wenn auch der Kultus für objektive Religionen nicht entbehrt werden kann — und mit ihm hängt die Kunst zusammen —, so kommt es darauf an, ob er auch wesentlich für die subjektive Religion ist, für das was schließlich jeder Mensch in der Religion erreichen will. Hierfür scheint der Kultus nicht durchaus nötig zu sein. Wir werden von jemanden, der mit dem Höchsten, mit dem Übermenschlichen in inniger Gemeinschaft lebt und in dieser Gemeinschaft die höchste Befriedigung findet, sich darin von aller leiblichen und seelischen Not befreit fühlt, sagen, er habe Religion, wenn er auch nicht dazu kommt, diese seine inneren Zustände durch äußere Gebärden, darstellende, symbolische Handlungen zur Erscheinung zu bringen. Vielen wird freilich auch für ihre innere Religiosität das Äußere von größtem Wert sein, indem sie bestimmte Formen in dem Verhalten zu dem Höchsten, Unendlichen wahren zu müssen glauben, um fromm und wohlgefällig zu sein, wenn sie darin auch nicht das Wesentliche sehen. Es ist ja das Natürliche, die inneren Vorgänge

und Regungen durch äußere Zeichen, Gebärden u. dgl. auch zu erkennen zu geben, und namentlich wenn ferner durch Gewohnheit das Eine mit dem Anderen stets in Verbindung steht, glaubt man, es habe das Innere keine Geltung ohne das Äußere.

Ziehen wir aus dem Dargelegten das Ergebnis, so wird es folgendes sein: Die Religion bezieht sich auf das ganze Seelenleben, sie ist nicht vornehmlich etwas Theoretisches, sondern etwas Praktisches, wenn auch das Theoretische in der notwendig gebildeten Vorstellungswelt seine Berechtigung hat. Der religiöse Vorgang hebt mit einem Gefühl der Not, wenigstens des Unbefriedigtseins an, er hat es dann mit einem Begehren zu thun, mit dem nach Befreiung von dem quälenden Zustande, nach Seligkeit, und er gipfelt darin, daß dies Ziel in dem vollen Ausgleich mit dem überweltlich oder innerweltlich Unendlichen erreicht ist. Optimismus und Pessimismus sind so mit einander verbunden. „Erlösung", das wird das Wort sein, in dem sich das Wesen der Religion am deutlichsten ausdrückt. In Erlösung liegt, daß der Mensch von etwas zu erlösen ist, womit zugleich der Wunsch erlöst zu werden, das tiefinnerste Bedürfnis, verbunden gedacht wird, und schließlich die Erreichung dieses Wunsches. Gesetz und Evangelium, Sünde und Gnade, wie sie das Christentum faßt, das sind die Gegensätze, die in der Erlösung ausgeglichen sind, von denen der letztere auch im Buddhismus gefunden werden kann, wenngleich in diesem der Mensch sich selbst erlösen muß, wie er es auch nach Kant muß in der Überwindung des radikalen Bösen. Stimmen in dem Sehnen nach Erlösung alle Religionen, von dem niedrigsten Fetischismus bis zur höchsten Stufe des Christentums, überein, so gehen die Vorstellungen von den höheren Mächten, an welche sich das Bedürfnis anlehnt, sehr weit auseinander, je nach der geographischen Lage, je nach den Sitten, die sich wiederum aus der Lage vielfach erklären, je nach den verschiedensten Stufen der Bildung und andern von einander abweichenden Verhältnissen, wozu noch kommt die gestaltende, sich zum Teil in ihren Schöpfungen gefallende Phantasie und besonders der nicht zu berechnende gewaltige Einfluß großer gottbegnadeter Persönlichkeiten, die als Träger einer Offenbarung gelten können und als solche auf das ganze religiöse Gebiet, nicht etwa nur auf die Vorstellungen, vertiefend, läuternd, vergeistigend einwirkten. Im Christentum haben wir den Gottmenschen sogar als Erlöser selbst.

So wird ohne Vorstellungen keine Religion sein können, weder die subjektive im Menschen, noch die objektive, die Lehren und Sätze braucht — sogar die strenge Form des Buddhismus bekennt sich zu den vier Wahrheiten —, aber keine Art bestimmterer Vorstellungen wird den Anspruch erheben dürfen, zu dem Begriff oder Wesen der Religion zu gehören. Freilich wird man annehmen können, vielleicht müssen, daß der Monotheismus in seiner reinen Gestalt am besten das religiöse Bedürfnis befriedigt, aber man wird nimmermehr zu behaupten berechtigt sein, daß bei ihm allein von Religion die Rede sein dürfe. Gerade auf dem Gebiete der Vorstellungen da findet das statt, was man Entwickelung der Religion nennt, und hier darf eine solche nicht geleugnet werden, während das eigentliche Wesen der Religion sich nicht ändert. Wie freilich diese Entwickelung stattgefunden hat, das genau zu bestimmen, ist nicht möglich. So viel kann man annehmen, daß sie im ganzen ein Aufsteigen von Niederem zu Höherem, zu Reinerem, zu Geistigerem sein wird, was ja im Begriff der Entwickelung als solchem nicht liegt. Aber sogar darüber ist man unsicher, ob nicht die ursprüngliche religiöse Vorstellung monotheistisch war, so daß eine Entwickelung zum Schlechteren stattgefunden hätte. Die Religionen der sogenannten Naturvölker wären dann nicht ursprüngliche Religionen, sondern Depravationen. — Den Henotheismus als Urreligion anzusehen, ist schon darum unmöglich, weil der eigentliche Henotheismus nur beim Polytheismus aufkommen kann. Was überhaupt die ursprüngliche Form der Religion gewesen ist, das mit Sicherheit zu bestimmen ist unmöglich. Das Richtige ist wohl, nicht eine Form als Urreligion anzunehmen, sondern verschiedene Arten, die sich allmählich entwickelt haben. In verschiedenen Zonen wird wahrscheinlich Fetischismus mit Animismus verbunden, Sabäismus, Naturkult überhaupt, Totenkult und anderes aufgekommen sein. Finden wir doch die Spuren dieser verschiedenen Arten noch zerstreut vor.

Soll zum Schluß untersucht werden, wie weit die Religion auf Wahrheit Anspruch machen kann, so thut man gut, zu scheiden zwischen den Religionen, welche ein Höheres, Allgemeineres, über dem Menschen Stehendes, zu dem er sich hinwendet und in dem oder von dem er durch sein Verhalten zu ihm die Erlösung findet, und solchen, die eine Erlösung des Menschen durch sich selbst allein annehmen. Diese letztere Form findet sich bei dem Buddhismus, der freilich bald, wenigstens für die größeren Massen, in die andere Form umschlug, da die Sterblichen das Übermenschliche bedürfen. Redet man bei dem echten

Buddhismus von Wahrheit, so kann es sich nur darum handeln, ob der Mensch sein Ziel, die Erlösung, wirklich erreicht — die Wahrheit wäre dann so viel wie Wirklichkeit. Es kommt auf das Erleben dessen, was angestrebt wird, an, und es ist kein Zweifel zu hegen, daß diese Erlebnisse stattfinden. Dieselbe Wahrheit würde auch für die übrigen Religionsformen festzustellen sein, da in ihnen die Erhebung über das individuell Menschliche zu dem Übermenschlichen eintreten, erlebt werden muß, und mit ihr die Seligkeit genossen wird. Es kommt aber bei diesen Formen noch hinzu, daß dieser Zustand gebunden ist an gewisse Vorstellungen betreffs der höchsten Wesen oder des höchsten allgemeinsten Wesens, zu dem ein Verhalten stattfinden muß. Die Wahrheit würde sich hier weiter darauf beziehen, ob diese Vorstellungen der Wirklichkeit entsprechen, welche das philosophische Denken zu erreichen glaubt. Für die monotheistischen Religionen, also auch für das Christentum, das wir als die höchste Manifestation des religiösen Bewußtseins ansehen, handelt es sich vor allem um das Dasein Gottes, zu dem die Beziehung stattfinden, mit dem die Gemeinschaft hergestellt werden soll, und weiter um dessen nähere Bestimmungen. Hier können nur einige ganz kurze Andeutungen gegeben werden. — Das wissenschaftliche Denken kommt zu der sicheren Annahme eines Seienden, das, wenn es das Seiende überhaupt ist, auch absolut sein muß und infolge dessen unendlich, auch Eins ist; denn sonst wäre es nicht unendlich. Dieses allgemeine Sein, das wir konkreter auch Seiendes nennen können, umfaßt alles einzelne Seiende und so auch uns. Auf diese Weise gelangen wir zu dem Unendlichen Giordano Brunos, zu der Substanz Spinozas, die allmächtig sein müssen, da alle Macht im Sein liegt. Sehen wir uns genötigt, die letzten Bestandteile des Seins als unserem Innern analog, als geistig zu fassen, da dies das uns unmittelbar Gegebene ist, und die Materie zerfließt, wenn wir sie begreifen wollen, so ist das unendliche Wesen auch geistig, und wir haben unsern Grund so in dem unendlichen geistigen Wesen und sind von ihm abhängig. Weiter zu gehen wird der Metaphysik nicht möglich sein. Wenn das religiöse Bewußtsein dieses letzte Allgemeine gleich Gott setzt, so nimmt es ihn leicht als transszendent an, ohne daß dies für die Religion durchaus nötig wäre. Wenn es Gott ferner Persönlichkeit und ethische Eigenschaften zuschreibt, so können diese metaphysisch das Wesen Gottes nicht bestimmen, da man sich dabei in Widersprechendes verwickeln würde, sondern sie sind Sache des Glaubens oder Auffassungen Gottes für das menschliche Bedürfnis, dessen Befriedigung wohl als notwendig angesehen werden darf, aber ihrem Inhalte nach können diese Bestimmungen nicht bewiesen werden. — Die Beweise für das Dasein Gottes, die in der Religionsphilosophie eine so große Rolle von Aristoteles an gespielt haben, sind ohne zwingende Kraft für das, was sie beweisen sollen. Das ontologische Argument läßt sich zum Beweis des Seienden überhaupt verwenden, das kosmologische zum Beweis einer letzten Ursache, aber die Existenz Gottes mit seiner Allfülle, wie ihn das religiöse Bewußtsein braucht, stellen sie nicht fest. Am überzeugendsten ist noch das teleologische Argument, scheitert aber an der Erfahrung des vielen Unzweckmäßigen und des Übels in der Welt, das von dem Religiösen als zum Plan des Ganzen gehörend betrachtet und so überwunden, aber durch das begriffliche Denken nicht mit Sicherheit erklärt wird. Der schwächste Beweis ist der moralische, da unbewiesene Voraussetzungen ihm zu Grunde liegen. Schaffen diese Beweise auch keine Gewißheit, so können sie doch die schon vorhandene Überzeugung stärken. Beweise für sonstige spezifisch religiöse, etwa christliche Sätze, wie den der Trinität u. a., sind noch weniger kräftig. Es läßt sich das Glauben hier nicht zum Wissen erheben. **M. Heinze.**

Religionsunterricht s. d. A. Katechese Bd X S. 123,45 ff.

Reliquien. — Augusti, Denkwürdigkeiten Bd XII S. 262 ff.; DchrA II, S. 1768 ff.; Sdralek bei Kraus, RE d. chr. Altertümer II, S. 686 ff.; Kattenbusch, Konfessionskunde I, S. 465 f.; Beißel, Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland, Freiburg 1890.

Das Wort reliquiae bezeichnet im klassischen Latein pauca illa quae ex aliqua re relicta sunt (Forcellini s. v.); demgemäß wird der Ausdruck auch von den Überresten der Leichname verwandt (Sen. ep. 92; Tacit. ann. II, 75 (reliquiae = cineres); Suet. Oct. 100). In diesem Sinne ist er in die kirchliche Sprache übergegangen. Er bezeichnete die Reste der Leichname der Märtyrer. Dem lateinischen reliquiae entspricht das griechische λείψανα (Suic. thes. s. v.). Frühzeitig erweiterte sich der Begriff beider Worte: nicht mehr nur Überreste der Heiligenleiber, sondern die Leichname selbst (Vit.

Max. 18, Mab. A. S. I, S. 567) und alles, was mit den Heiligen oder ihren Leibern in Berührung gekommen war (Greg. M. Dial. II, c. 38), verstand man unter Reliquien. Doch unterscheidet die tridentinische Synode wieder zwischen sanctorum reliquiae aliaque sacra monumenta (S. 25. decr. de invoc., vener. et reliq. sanct. Danz S. 211).

Die Reliquienverehrung nahm ihren Ausgang von der Sorge für die Leichname der Märtyrer. Schon in dem Bericht der Gemeinde zu Smyrna über das Martyrium Polykarps findet man die Gebeine des Märtyrers bezeichnet als *τιμιώτερα λίθων πολυτελῶν καὶ δοκιμώτερα ὑπὲρ χρυσίον* (c. 18) und wünschen die Christen seine Gebeine zu besitzen, *κοινωνῆσαι τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ σαρκίῳ* (c. 17). Im nächsten Jahrhundert sind Cyprian und Dionysius von Alexandria Zeugen dafür, daß die Gemeinden die Sorge für die Bestattung der Leichname ihrer Märtyrer als ihr Recht und ihre Pflicht betrachteten, Cypr. ep. 8, 3 S. 488; 12, 1 S. 502 und Euseb. h. e. VII, 11, 24. Der Besitz des Leichnams oder wenigstens der Reliquien galt wie eine Fortdauer der Gemeinschaft mit dem Gestorbenen. Auf dieser Anschauung beruhte die Sitte, bei den Gräbern der Märtyrer sich zu versammeln und daselbst die Agape und die Eucharistie zu feiern (Mart. Pol. 28; Cypr. ep. 39, 3; Const. ap. VI, 30). Die Aufforderung dazu fand man in der Stelle Ro 12, 13 nach der Lesart: Memoriis (*μνείαις* f. *χρείαις*) sanctorum communicantes (Opt. de schis. Don. II, 4). Aus dieser Anschauung erklärt sich auch der Wunsch, in der Nähe der Märtyrer bestattet zu werden (s. u. und vgl. Aug. de cur. pro mort. ger. 1). Dabei handelte es sich immer um Akte der Verehrung gegen den im Grabe ruhenden Leichnam, die man als Ausdruck berechtigter, wenn auch übertriebener Pietät betrachten kann. Daß sie mißverständlich waren, zeigt das Urteil der Gegner. Nach dem Martyrium des Polykarp (c. 17) suchten die Juden die Überlassung der Reliquien an die Christen zu verhindern, indem sie den Argwohn erweckten, *μὴ ἀφέντες τὸν ἐσταυρωμένον τοῦτον ἄρξωνται σέβεσθαι*. Ähnliches berichtet Eusebius h. e. VIII, 6 aus der diokletianischen Verfolgung; damals habe man die von den Christen in Nikomedien bestatteten Leichname der Märtyrer wieder aus den Gräbern genommen und ins Meer geworfen, weil man wähnte, es möchte Christen geben, die sie für Götter hielten und anbeteten.

Je verständlicher diese Verehrung der Leichname der Märtyrer ist, um so eigentümlicher ist, daß sie sich nicht ganz ohne Schwierigkeiten einbürgerte. Bedenken gegen gottesdienstliche Versammlungen in den Koimeterien lernt man in den apostol. Konstitutionen kennen, s. VI S. 30. Wenn Hieronymus zu glauben sein sollte, fanden sie sich auch bei den strengen Arianern, adv. Vigil. 8. Sie scheinen von der alttestamentlichen Vorstellung, daß der Leichnam den Lebenden verunreinigt, ausgegangen zu sein. Unter Erinnerung an Stellen wie 2 Kg 13, 6 und Gen 50, 1 und 25 wird ihnen in den apost. Konstit. der Satz entgegengestellt *τῶν παρὰ θεῷ ζώντων καὶ τὰ λείψανα οὐκ ἄτιμα*. Wie es scheint, sind sie bald und vollständig gewichen.

Der Übergang von der verehrenden Fürsorge für den bestatteten Leichnam zu der eigentlichen Reliquienverehrung, der Verehrung der als Heiligtum aufgestellten oder getragenen Reliquie, fällt in die zweite Hälfte des 3. und den Anfang des 4. Jahrhs. Er hängt offenbar mit den blutigen Verfolgungen unter Decius, Valerian und Diokletian zusammen. Bei Cyprian ist noch nichts davon wahrzunehmen. Dagegen hört man Vita Ant. 90, daß es in Ägypten vorkam, daß man die Leichname der Heiligen nicht bestattete, sondern zur Verehrung in den Häusern behielt. Von der Karthagerin Lucilla erzählt Optatus, daß sie ante spiritalem cibum et potum os nescio cuius martyris si tamen martyris libare dicebatur, de schism. Don. I, 16. Und von den Christen in Tarragona wird berichtet, daß nach dem Tode des Fructuosus und seiner Genossen martyrum cineres collectos prout quisque potuit sibi vindicavit, Act. Fruct. 6. Die drei angeführten Stellen ergeben zugleich, daß die Führer der Kirche dieser Art der Verehrung der Heiligen ablehnend gegenüberstanden. Nach der angeführten Stelle der Vit. Anton. mißbilligte Athanasius die von ihm erwähnte Unsitte, vgl. Ruf. H. e. II, 28; Lucilla wurde von Cäcilian über ihren Aberglauben getadelt, und die Act. Fruct. lassen den getöteten Bischof selbst seinen Verehrern erscheinen und verlangen, ut quod unusquisque per caritatem de cineribus usurpaverat, restituerent sine mora, uno quoque in loco simul condendos curarent. Aber dieser Widerspruch war vergeblich. Man begegnet im 4. Jahrhundert der Verehrung der Leichen und Leichenpartikel überall in der Kirche. Man begründete sie jetzt mit der Vorstellung, daß auch der entseelte Körper eines Heiligen Träger einer Wunderkraft sei; sie wird gewisser-

maßen als durch das lange Drinwohnen der Seele in ihn übergegangen gedacht, vgl. bes. Cyr. Hieros. cat. 18, 16 MSG S. 1036: *καὶ ἔγκειται ἐν τοῖς τῶν δικαίων σώμασι δύναμις,* und Greg. Naz. or. 4, 69 S. 108 ed. Maur.: *ὧν καὶ τὰ σώματα μόνον ἴσα δύναται ταῖς ἁγίαις ψυχαῖς ἢ ἐπαφώμενα ἢ τιμώμενα· ὧν καὶ ῥανίδες αἵματος μόνον καὶ μικρὰ σύμβολα πάθους ἴσα δρῶσι τοῖς σώμασι.* Besonders scheint Aegypten eine reiche Vorratskammer dieser zauberkräftigen Heiligtümer gewesen zu sein, vgl. Chrys. Laud. mart. Aeg. 1 MSG 50 S. 693: *Πανταχοῦ τῆς γῆς ἐξέπεμψαν τοὺς τῶν ἀγαθῶν θησαυρούς.* Bereits haftete die Verehrung nicht mehr an den Reliquien im eigentlichen Sinn: Eusebius weiß, daß die Gemeinde in Jerusalem sich des Besitzes des bischöflichen Stuhls des Jakobus rühmte, h. e. VII, 19, und daß es dort Reste von dem Öl gab, das Bischof Narcissus wunderbar vermehrt hatte, ib. VI, 9.

Die abergläubische Steigerung der Reliquienverehrung fällt also vornehmlich in die konstantinische Zeit. Daraus erklärt sich, daß man später die Auffindung der kostbarsten Reliquien, der Christi, in diese Zeit verlegte (s. Bd XI S. 92, 17), wie man auch annahm, daß die ersten Translationen durch Konstantin vorgenommen worden seien (Paulin. Nol. Poem. XIX, 329 ff.; Hieron. adv. Vigil. 5). Die Annahme erweist sich schon durch das Schweigen des Eusebius als unrichtig, wahrscheinlich hat Prosper die richtige Angabe, der die Translation der Reliquien des Timotheus, des Andreas und Lukas nach Konstantinopel zu den Jahren 356 und 357 anführt, sie also durch Konstantius vorgenommen werden läßt. In dieser Zeit erscheint es im Orient als herrschende Sitte, die Reste der Märtyrerleichen nicht zu bestatten, sondern als Heiligtümer zu verteilen, um möglichst vielen den Besitz ihrer Reliquien möglich zu machen. Bezeichnend ist was Gregor von Nyssa in seiner dritten Rede auf die 40 Märtyrer sagt: *τὴν κόνιν ἐκείνην καὶ τῆς καμίνου τὰ λείψανα ὁ κόσμος ἐμερίσθη καὶ πᾶσα γῆ σχεδὸν τοῖς ἁγιάσμασι τούτοις εὐλογεῖται. Ἔχω κἀγὼ μερίδα τοῦ δώρου καὶ τῶν ἐμῶν πατέρων τὰ σώματα τοῖς τῶν στρατιωτῶν παρεθέμην λειψάνοις, ἵνα ἐν τῷ καιρῷ τῆς ἀναστάσεως μετὰ τῶν εὐπαρρησιαστῶν βοηθῶν ἐγερθῶσιν,* MSG 46 S. 783. Vgl. auch Theodorets Äußerungen de cur. Graec. aff. disp. 8, Ausg. v. Schulze IV, S. 902: *αἱ γενναῖαι τῶν νικηφόρων ψυχαὶ περιπολοῦσιν τὸν οὐρανὸν   τὰ δὲ σώματα οὐχ εἷς ἑνὸς κατακρύπτει τάφος ἑκάστου, ἀλλὰ πόλεις καὶ κῶμαι ταῦτα διανειμάμεναι, σωτῆρας καὶ ψυχῶν καὶ σωμάτων καὶ ἰατροὺς ὀνομάζουσι καὶ ὡς πολιούχους τιμῶσι καὶ φύλακας   Μερισθέντος τοῦ σώματος ἀμέριστος ἡ χάρις μεμένηκε.*

Die griechischen Kirchenlehrer dieser und der nächsten Zeit sind einstimmig in der Empfehlung des Reliquiendienstes, vgl. Euseb. praep. evang. 13, 11; Greg. Naz. orat. in Cypr. c. 17; Greg. Nyss. orat. in Theod. p. 740; Basil. ep. II, 197; Chrysost. Laud. Drosid. p. 683; Theodoret, in psal. 67, 11; Jo. Dam. de fid. orth. IV, 15. Auch im Abendlande hatte die Reliquienverehrung überall Anhänger; die Auffindung der Reliquien des Protasius und Gervasius durch Ambrosius eröffnet die Reihe der abendländischen Entdeckungen und Translationen (Ambr. ep. 22 ad Marcell. Aug. conf. 9, 7; Paulin. ep. 32, 17 S. 293). Besonders Hieronymus und Paulin von Nola waren eifrige Pfleger dieser Art von Frömmigkeit. Der erstere nicht ohne daß er sich gelegentlich gegen Mißverständnisse verwahrte (ep. 53 ad Ripar.: Non colimus, non adoramus [die Reliquien], ne serviamus creaturae potius quam creatori, honoramus reliquias martyrum, ut eum, cuius sunt martyres, adoremus); der letztere, indem er nahe an die Grenze des Kreaturendienstes streifte (vgl. poem. 19, 14 f.: jeder Märtyrerleichnam ist als stella loci simul et medicina zu verehren, und poem. 27, 443: Nicht nur wo der ganze Leichnam ruht, lebt des Bestatteten Gnade, sed quacunque pii est pars corporis, et manus exstat). Wie verbreitet der Besitz von Reliquien war, zeigt nichts so deutlich als die zahlreichen Erwähnungen gefälschter Reliquien (Aug. de op. Monach. 28; Sulp. Sev. V. Mart. 8; Greg. M. ep. IV, 30; Isid. de div. off. 2, 16; Greg. Tur. H. Fr. 9, 6).

Aber es fehlte nicht ganz an Widerspruch gegen die Reliquienverehrung oder wenigstens gegen ihre Auswüchse. Ein schroffer Gegner derselben war Vigilantius, gegen den Hieronymus schrieb (s. den Art. „Vigilantius"). Aber auch Papst Damasus mißbilligte das Drängen nach Grabstätten bei den Märtyrern; das zeigt eine Inschrift in der sog. Papstkrypta:

Hic fateor Damasus volui mea condere membra
Sed cineres timui sanctos vexare piorum,

(de Rossi, R. S. 1, 214 und Kraus, R. S. 112); eine Mißbilligung, die noch stärker in der Grabschrift eines Archidiakon Sabinus ausgesprochen ist:

Nil juvat, immo gravat tumulis haerere piorum,
Sanctorum meritis optima vita prope est;
Corpore non opus est, anima tendamus ad illos,
Quae bene salva potest corporis esse salus.

(de Rossi, l. c.; Kraus, R. S. S. 113). Wenn Kaiser Theodosius gesetzliche Bestimmungen zum Schutze der Märtyrerleichen erlassen hatte (cod. Theod. IX, 17, 7: Humatum corpus nemo ad alterum locum transferat, nemo martyrem distrahat), so waren sie im Orient wirkungslos, für den Occident dagegen bezeugt Papst Gregor d. Gr. in seinem Schreiben an die Kaiserin Konstantina, daß man die bei den Griechen übliche Berührung und Erhebung der Märtyrerleichen für sakrilegisch halte; alles, was erlaubt sei, wäre, daß man Tücher an die Gräber bringe und diese mit ihnen berühre; diese Tücher sind dann die Reliquien (ep. IV, 30, S. 264 ff.). Die Aussage des Papstes bestätigt Gregor von Tours; er berichtet de gl. mart. 1, 25: si beata auferre desiderat pignora (vom Grabe des Petrus) palliolum aliquod momentana pensatum facit intrinsecus, deinde vigilans ac ieiunans devotissime deprecatur, ut devotioni suae virtus apostolica suffragetur. Nun fehlt es zwar nicht an Erwähnungen von Partikeln von Heiligenleibern (z. B. ein Daumen des Märtyrers Sergius im Besitz eines syrischen Kaufmanns Eufronius in Bordeaux Greg. Tur. H. Fr. VII, 31; Blut des hl. Stephan ebendort, id. Mirac. 1, 34); aber das Zerreißen der Leichname wurde offen getadelt (id. de gl. mart. 55, vgl. de gl. conf. 41). Im allgemeinen wird man also annehmen dürfen, daß die meisten Reliquien im Abendlande zu dieser Zeit zunächst Andenken an die Gräber oder überhaupt die Orte der Heiligen waren. Das Abergläubische bestand darin, daß man diesen Gegenständen eine Wunderkraft anhaftend dachte und daß man sie, von der Vorstellung der dinglichen Heiligkeit ausgehend als heiligend betrachtete, vgl. Greg. M. ep. I, 29 S. 42: Sacratissimam clavem a s. Petri ap. corpore vobis transmisi, quae super aegros multis solet miraculis coruscare; nam etiam de eis catenis interius habet. Eaedem igitur catenae, quae illa s. colla tenuerunt, suspensae vestra colla sanctificent. Neben den schon erwähnten Tüchern findet man genannt Öl aus den Kirchen der Heiligen (Aug. de civ D. XXII, 8; Greg. T. H. Fr. VIII, 15), Blätter, die im Grabe lagen (Greg. T. de glor. conf. 84; vit. ptr. 6), Blumen von den Altären (Aug. de civ. D. XXII, 8 vgl. Ven. Fort. Misc. VIII, 9), Wachslichter vom Grabe (Greg. T. de mir. Mart. II, 1), Wasser aus dem Quell eines Heiligen (id. mir. II, 40), Partikeln von den Kleidern der Heiligen (id. de glor. conf. 84), Splitter von der Thüre einer Heiligenkirche (ib. 95), Erde aus Jerusalem (Aug. l. c.) oder aus einer Heiligenkirche (Greg. T. mir. I, 27), Schlüssel vom Grabe des hl. Petrus (Greg. M. ep. I, 29 f.; III, 47; u. ö.), ein Stück von dem Strick einer Glocke (Greg. T. d. mir. Mart. I, 28) u. dgl.

Die Beschränkung auf derartige Reliquien ließ sich nicht aufrecht erhalten, sie war eine Halbheit und das Volk war von Anfang an geneigt, sich ihr nicht zu fügen (vgl. die angeführten Beispiele aus Gregor von Tours H. Fr. VII, 31; de gl. mart. 55; de gl. conf. 41). Im 9. Jahrh. sind die Reliquien auch im Abendland größtenteils Heiligenleiber oder Stücke derselben (vgl. den Bericht Rudolfs über die Reliquien Hrabans in dessen Werken MSL CVII, 39 ff.). Die Mainzer Synode von 813, die das Verbot der Translationen erneuerte, gestattete sie mit Erlaubnis des Fürsten, der Bischöfe oder der Synode (can. 51 MG Conc. II S. 272).

Die Kirche hat die Reliquienverehrung besonders dadurch gefördert, daß sie festsetzte, daß in jedem Altare Reliquien deponiert sein sollten. Auch die Anfänge dieser Sitte aber sind nicht über das 4. Jahrhundert zurückzuverfolgen. Denn es fehlt gänzlich an Beweisen dafür, daß Märtyrergräber schon vorher als Altäre benutzt wurden. Die Stellen, die Kraus, RE. d. chr. Altert. I, S. 79 gesammelt hat, um seine Annahme, das sei schon im ersten Jahrhundert (sic!) geschehen, zu beweisen, entbehren jeglicher Beweiskraft. Weder handelt Apk 6, 9 oder das Citat dieser Stelle bei Tertullian de anim. 9 von einem Märtyrergrab, noch steht Mart. Polyc. 18 oder Acta Fruct. 6 das Geringste davon, daß die Gräber dieser Märtyrer als Altäre benützt wurden. Abgesehen von einem wertlosen Citat aus Gregor von Tours, bleibt also lediglich die Notiz des Papstbuchs übrig, daß Felix I., gest. 274, angeordnet habe, supra sepulcra martyrum missas celebrare, S. 37. Aber auch hier kann nur eine vorgefaßte Meinung die Benutzung des Sarkophags als Altar ausgesprochen finden. Erst das 4. Jahrhundert hat Märtyrer-

grab und Kirche verbunden; damals traten an die Stelle der alten *τρόπαια τῶν ἀποστόλων* am Vatikan und an der Straße nach Ostia, s. Eus. H. e. II, 25, 7, die Peters- und die Paulskirche. Und auch anderwärts wurden Märtyrerleichen unter dem Altare beigesetzt. Bald hielt man es für nötig, daß jede Kirche durch Reliquien geschützt sei. Demgemäß verweigerte Ambrosius die Weihe einer Kirche, wenn er nicht Heiligenreliquien gefunden habe, ep. 22 ad Marcell. und sammelte Severin für die Kirchen, die im Grenzlande an der Donau entstanden, Reliquien in großer Zahl, Eug. vit. Sever. 9, 22f. Die Reliquien des Protasius und Gervasius und des Ap. Johannes, die er erwarb, wird man als Reliquien im alten Sinne zu betrachten haben. Man hat die Reliquien nun wohl auch in dem Altar geborgen oder auf den Altar gestellt, vgl. Ambr. ep. 22, 13; exh. virg. 10; Paul. Nol. ep. 32; poem. 27; Greg. Tur. de virt. s. Jul. 35; vit. patr. VIII, 11. Aber man glaubte nicht, daß kein Altar ohne Reliquien sein dürfe. Noch die Synode von Agde 506 forderte nur die Salbung und Benediktion des Altares c. 14 Mansi VIII S. 327 Erst die 7. ökumenische Synode zu Nicäa 787 verbot den Bischöfen die Weihe einer Kirche ohne Reliquien bei Strafe der Exkommunikation (can. 7 Mansi XIII, 751). Doch gestattete die englische Synode zu Celchyt im J. 816 wieder die Weihe von Kirchen auch ohne Reliquien als Ausnahmefall (can. 2 Mans. XIV, 355). Je häufiger die Reliquien wurden, um so seltener traten solche Ausnahmefälle ein; so setzt denn die Synode zu Mainz 888 voraus, daß auch in den Tragaltären Reliquien seien (can. 9 Mans. XVIII, 67).

Die mittelalterlichen Auswüchse des Reliquienwesens zu verfolgen, bietet kein Interesse, sie sind die Konsequenzen der Überzeugung, daß die Reliquien Unterpfänder und Träger göttlicher Machtwirkung seien, ermöglicht durch die Wundersucht und Leichtgläubigkeit der Zeit. Die gleiche Überzeugung hält auch die römische Kirche fest (vgl. C. Trid. s. XXV § 469: per quae multa beneficia a Deo hominibus praestantur), und fordert deshalb veneratio et honor für die Reliquien (ibid.), während der gesamte Protestantismus der Überzeugung ist, die Luther im großen Katechismus ausgesprochen hat: „Es ist alles tot Ding, das niemand heiligen kann" **Hauck.**

Remigius von Auxerre, gest. ca. 910. — Werke MSL 131: Komm. zu Gen, Ps 12 Homilien 2c.; MSL 117 Komm. zu kl. Proph., Pls., HL, Apk unter dem Namen Haymos von Halberstadt; MSL 101 S. 1246 de celebr. missae unter d. Namen Alkuins; MG epp. V, 635—640. — Hist. litt. VI, S. 99 ff.; Ebert, Gesch. d. Litt. des MA, Bd 3 S. 234 ff.; Neues Archiv für ält. deutsche Geschichtskunde 1901, S. 563.

Über Remigius Person und Leben fließen die Quellen spärlich. Geburtsort und Zeit sind unbekannt. Nach der Zeit seines Aufenthalts in Rheims zu schließen, muß er um die Mitte des 9. Jahrhunderts geboren sein. In St. Germain in Auxerre war er Mönch, studierte er unter dem berühmten Heiric, wurde selbst dort Lehrer, dann von Erzbischof Fulko mit seinem Mitschüler Hucbald (s. Bd VIII S. 424, 26) nach Rheims berufen, um die dortige Schule wieder zu heben. Später erscheint er in Paris, wo Odo von Cluny sein Schüler war. Todestag nach einem alten Nekrolog von Auxerre der 2. Mai. Todesjahr läßt sich nicht genau bestimmen. Seine Lehrthätigkeit umfaßte neben Theologie besonders auch die liberales artes. Glossen zu Martianus Capella, Priscian und Donat wurden im MA viel benützt. Die theol. Schriften s. o. Um die Abgrenzung des litt. Eigentums hat sich seit den Untersuchungen der Hist. litt. niemand mehr Mühe gegeben. **R. Schmid.**

Remigius, Bischof von Rheims, gest. vor 535. — Vier Briefe des R. in den MG EE III, S. 112 ff.; sein Testament bei Pardessus, Diplomata I, S. 81 ff.; Vita Remedii MG Auct. ant. IV, 2 S. 64, dem Venant. Fortunatus mit Unrecht zugeschrieben, von Gregor von Tours benützt, von Hinkmar interpoliert; MG Scr. rer. Mer. III, S. 239 ff. Greg. Tur. Hist. Franc. II, 31, S. 92 f. In glor. conf. 78, S. 794 f. Seine Reden rühmt Sidonius Apollinaris, wir haben aber keine davon. Ueber die Grabschrift auf Chlodwig s. Hist. lit. de la France 3, 66 sq. Der Kommentar zu den paulinischen Briefen, herausgegeben von Jo. Bapt. Villapandus 1698, auch in Bibl. PP. max. Lugd. 1677, 8, 883 sq., ist nicht von ihm, sondern von Remigius von Auxerre. Hist. lit. de la France III, 155 ff. 66 ff.; Marlot, Hist. de Reims 1; Rettberg, KG Deutschlands I, 270; Junghans, Childerich und Chlodovech; Heinrich Rückert, Kulturgesch. I, cap. 12—14; Löbell, Gregor von Tours; J. Friedrich, KG Deutschl. II, § 5; Hauck, KG D.s I, S. 119 f.; J. Weizsäcker, Hinkmar und Pseudoisidor in ZhTh 1858, S. 388 ff. u. 416 ff.; Noorden, Hinkmar S. 251, Not. 3 und S. 393 ff.; Dahn, Urgesch. der germ. u. roman. Völker III, 49—61; K. W. Nitzsch, Gesch. des Deutschen Volkes I, 139, 143, 145.

Remigius ist spätestens am 1. Oktober 535 gestorben; denn an der Synode zu Clermont-Ferrand am 8. November d. J. nahm bereits sein Nachfolger Flavius Anteil, s. MG Conc. I S. 70f. Der erste Oktober als sein Todestag steht auf Grund von Greg. Hist. Franc. VIII, 21 S. 329 trotz der abweichenden Angabe Hinkmars (13. Januar) fest. Da er nach Greg. In glor. conf. 78 länger als 70 Jahre Bischof war, so erhielt er diese Würde vor 465 und da er nach Vita Remed. 22 Jahre alt war, als er Bischof wurde, so ist er um 440, wahrscheinlich einige Jahre vorher geboren.

Sein Verhältnis zu Chlodwig hat ihn berühmt gemacht. Vermutlich ist er die Seele der Bekehrungsversuche beim König schon vor dessen Taufe gewesen. Über die Taufe von 496 selbst s. d. Art. „Franken“ V S. 164, 7 ff. Es knüpft sich daran die berühmte Geschichte von der hl. Ampulla. Sie ist längst kritisch gewürdigt. Man weiß, daß sie erst im 9. Jahrhundert auftritt, und zwar bei dem verdächtigen Hinkmar von Rheims. Der Anlaß zur Erfindung des Märchens war ein politischer, es sollte dadurch die Herrschaft Karls des Kahlen über Lothringen legitim gemacht werden; darum brachte man bei der durch Hinkmar vollzogenen Krönung zu Metz 869 das hl. Salböl auf, mit dem schon der Täufling Chlodwig von dem hl. Remigius bedient worden sein sollte, also von dem Vorgänger Hinkmars zu Rheims; darum erfand der letztere die ganze Wundergeschichte, sein eigenes Thun sollte gerechtfertigt, die neue Legitimität des westfränkischen Königs in Lothringen mußte an die Merowinger und den Himmel selbst angeknüpft werden; es war ein politisches Pfaffenstückchen ersten Ranges. Erst bei der Krönung Philipps II. 1179 kam dann das Fläschchen wieder zum Vorschein. Im Jahre 1793 wurde die Ampulla von dem Citoyen Rühll zerbrochen, er sagt in dem das Protokoll an den Konvent geleitenden Briefe: es sei le monument honteux créé par la ruse perfide du sacerdoce (pour mieux servir les desseins ambitieux du trône). Natürlich hat man gleichwohl noch immer von dem hl. Öle.

Daß Remigius bei Chlodwig und seinen Söhnen einflußreich blieb, läßt sich vermuten, doch im einzelnen nicht belegen. Denn alle jüngeren Nachrichten sind legendarisch. Doch beweist der dritte Brief, daß er seinen Einfluß dadurch erkaufen mußte, daß er den Wünschen des Königs entgegenkam.

Papst Hormisdas soll an Remigius den päpstlichen Vikariat Galliens übertragen haben. Es ist längst bewiesen, daß und warum der angebliche Brief des Hormisdas unecht ist, und wer als Verfasser desselben betrachtet werden muß. Es ist wieder Hinkmar von Rheims. Dieser verfolgte dabei die Absicht, sein persönliches Streben nach der Primatialwürde für Rheims über Gallien zu stützen. Darum schreibt er den Besitz jener Würde dem Rheimser Stuhl schon für die Zeit des hl. Remigius zu, um sie auf sich als dessen Nachfolger übertragen zu können. Um dem Brief des Hormisdas Glaubwürdigkeit zu verschaffen, hat er ihn in seine Lebensbeschreibung des Remigius eingereiht. Natürlich ist aber so die Frage ganz unnütz, ob der Brief herstammt von Hormisdas oder von Symmachus oder gar von Anastasius, sowie die andere, ob der Vikariat über Gallien und die damit gegebene Art von Primatialwürde bloß an der Person des Remigius oder an dem Rheimser Stuhl überhaupt gehaftet habe. **Julius Weizsäcker** † (**Hauck**).

Remonstranten. — J. Uytenbogaert, Kerckelicke Historie, Rotterdam 1647; G. Brandt, Historie der Reformatie, Amst. 1671—1704, 4 Tle; Ph. a Limborch, Relatio historica de origine et progressu controversiarum in Foed. Belgio de praedestinatione (Theologia Christ. Edit. 4a et 5a); J. Regenboog, Historie der Remonstranten, Amst. 1774—76, 2 Tle.; J. Tideman, De Remonstr. Broederschap, Haarl. 1847; ders., De Remonstrantie en het Remonstrantisme, Haarl. 1851; ders., De catechetische literatuur der Remonstranten, Rott. 1852; ders., De Stichting der Remonstr. Broederschap, 1619—1634, Amst. 1871, 72, 2 Tle.; A. des Amorie v. d. Hoeven, Het tweede eeuwfeest van het Seminarium der Remonstranten, Leeuw. 1840; Gedenkschrift van het 250 jarig bestaen der Remonstr. Broederschap, Rott. 1869.

Die Geschichte der Remonstranten läßt sich in vier Perioden einteilen. Die erste reicht bis zur Synode von Dordrecht 1618, die zweite umfaßt die Jahre der Verfolgung bis 1632, die dritte die Zeit der Duldung während des Bestehens der Republik der Vereinigten Niederlande bis 1795. Die vierte ist die Periode ihrer Geltung als selbstständige Kirchengemeinschaft.

I. Nach dem Tode des Arminius (s. d. Art. Bd II, 103), mit dem Koolhaas (s. d. Art. Bd XI, 35) und andere freisinnige Prediger der reformierten Kirche der Niederlande in eine Reihe gestellt werden müssen, schlossen die, welche in ihrer Denkungsart

mit ihm übereinstimmten, sich enger zusammen. Sie wollten sich nicht Arminianer nennen, hielten aber an dem Grundsatz fest, daß die freie Durchforschung der hl. Schrift nicht durch symbolische Bücher gehindert werden dürfe. Sie hatten deshalb ihre Bedenken gegen die Niederländische Konfession und den Heidelberger Katechismus bei den Staaten von Holland eingereicht und auf eine neue Prüfung dieser Schriften in einer Synode angedrungen. Am 14. Januar 1610 kamen auf Einladung Oldenbarnevelts 41 Prediger und die beiden Leiter des Leidener Staatenkollegiums zur Erziehung von Predigern im Haag zusammen, um ihr Urteil über alle strittigen Lehren schriftlich niederzulegen. Die Schwierigkeiten, die in einigen Gemeinden, z. B. in Alkmaar, entstanden waren, machten die Vermittelung der Obrigkeit nötig. Die Schrift in der Form einer Remonstration durch Uytenbogaert aufgesetzt, wurde nach etlichen Änderungen von allen gutgeheißen, unterzeichnet und im Juli Oldenbarnevelt überreicht. Diese Remonstration, nach der sie seitdem Remonstranten heißen, handelte vom Wert der formulierten Glaubensbekenntnisse, von der Lehre der Wirkung der Gnade Gottes, über die sie mit der calvinistischen Gegenpartei stritten, und von der Macht der Obrigkeit in kirchlichen Angelegenheiten. Die Konfession und den Katechismus verwarfen sie nicht, wollten sie aber nicht als eine für immer geltende unveränderliche Richtschnur des Glaubens anerkennen. Sie gestanden allein dem Worte Gottes in der hl. Schrift Autorität zu und wollten von keinem Formenzwang wissen. Sie sprachen sich außerdem dahin aus, daß die bürgerliche Obrigkeit das Recht habe, in theologischen Streitigkeiten zu vermitteln, um den Frieden zu bewahren und Spaltungen in der Kirche vorzubeugen.

Ihr Urteil über die Wirkung der göttlichen Gnade faßten sie in die folgenden fünf Artikel. Der erste lautete: **Deum aeterno immutabili decreto in J. Christo filio suo ante iacta mundi fundamenta statuisse, ex lapso peccatis obnoxio humano genere illos in Christo, propter Chr. et per Chr. servare, qui spiritus sancti gratia in eundem eius filium credunt et in ea fideique obedientia per eandem gratiam in finem perseverant; contra vero eos, qui non convertuntur et infideles, in peccato et irae subiectos relinquere et condemnare tanquam a Christo alienos.** Im zweiten erklärten sie, daß Jesus Christus für alle gestorben ist, weil er durch seinen Kreuzestod für alle Versöhnung und Vergebung der Sünden erworben hat, daß jedoch nur der Gläubige die Vergebung empfängt (Jo 3, 16 u. 1 Jo 2, 2). Im dritten, daß der Mensch den seligmachenden Glauben nicht aus sich selbst hat, noch aus der Kraft seines freien Willens, da er im Stand der Sünde nichts Gutes thun kann. Im vierten: die göttliche Gnade ist „**initium, progressus et perfectio omnis boni**", ohne sie kann auch der Wiedergeborene nichts Gutes wollen; die Gnade ist aber nach der hl. Schrift nicht „**irresistibilis**". Im fünften, daß die, welche durch den Glauben „**Christo insiti ac proinde spiritus eius vivificantis participes**" sind, überfließende Kraft haben, um mit Hilfe des hl. Geistes den Teufel, die Sünde, die Welt und ihre sinnlichen Begierden zu überwinden. Die Frage, ob die Wiedergeborenen auch abfallen können, glauben sie aus der hl. Schrift noch nicht mit Sicherheit beantworten zu können. — Diese Remonstration war somit eine Verteidigung gegen den Vorwurf, daß sie die Religion ändern wollten. Sie verlangten Gehör in einer durch die Staaten berufenen Synode und bis dahin Duldung und Schutz.

Die Konfessionalisten reichten bei den Staaten von Holland eine Kontraremonstration ein, in der die Ansicht der Remonstranten scharf verurteilt wurde. Die Staaten forderten sechs Abgeordnete beider Parteien auf, vor ihnen mündlich und schriftlich über die fünf Artikel zu verhandeln. Diese „Haagsche Konferenz", an der auf der einen Seite Uytenbogaert und Episcopius (s. d. A. Bd V, 422), auf der andern die Prediger Festus Hommius und Ruardus Acronius teilnahmen, hatte nicht das erwünschte Ergebnis. Die Parteien konnten nicht einig werden. Zwei Jahre später ward der Versuch wiederholt in einer „Delfter Konferenz" mit drei Abgeordneten von jeder Seite, doch mit ebenso ungünstigem Ausgang. Da indessen der Streit in vielen Gemeinden in Holland zunahm und zu Unruhen führte, erließen die Staaten 1614 eine Friedensresolution, die von H. de Groot (s. den Art. Bd VII, 200) mit Hilfe von Uytenbogaert entworfen war, und in der die Behandlung von Streitfragen auf der Kanzel verboten und Verträglichkeit befohlen wurde. Der kirchliche Streit über die Prädestination begann aber infolge des Eintretens Oldenbarnevelts und der Staaten mehr und mehr einen politischen Charakter anzunehmen. Amsterdam widersetzte sich der Resolution, und es glückte Grotius nicht, die Regierung auf andere Gedanken zu bringen. In Rotterdam, im Haag und andern [illegible] trennten sich die eifrigen Calvinisten von der Gemeinde und hielten besondere G[illegible]dienste.

In Utrecht fand 1612 eine Synode statt, die für diese Provinz eine Kirchenordnung ganz im remonstrantischen Geist feststellte, während die Mehrheit in den Staaten von Holland sich beharrlich weigerte, eine von den Kontraremonstranten verlangte nationale Synode abzuhalten. Oldenbarnevelts Versuch, durch besondere Söldner („waartgelders“) die Ruhe zu sichern und die Unruhen in den Städten und auf dem Lande niederzuhalten, vermehrten die Erbitterung. Von dem Augenblick an, als Prinz Moritz sich öffentlich auf die Seite der Kontraremonstranten schlug, indem er die Klosterkirche besuchte, wo der separierte Prediger Rosaeus Gottesdienst hielt, änderte sich die Lage. Die Nationalsynode, auf die der englische Gesandte Carleton im Namen König Jakobs kräftig hingedrungen hatte, wurde durch die Generalstaaten zusammengerufen in Dordrecht (s. d. Art. Bd IV S. 798) und verurteilte die fünf Artikel der Remonstranten.

II. Gemäß den Beschlüssen der Dordrechter Synode wurden die Gottesdienste der Remonstranten verboten. Episcopius und die mit ihm vorgeladenen Remonstranten wurden abgesetzt. Ebenso erging es allen Predigern, es waren ihrer mehr als 200, die man als Remonstranten kannte. Die sich weigerten, urkundlich auf jede fernere Predigtthätigkeit zu verzichten, wurden des Landes verwiesen. Die Verbannten vereinigten sich zuerst zu Waalwijk, danach am 30. September 1619 zu Antwerpen, wo die Grundlagen zu einer neuen Kirchengemeinschaft gelegt wurden, die sich die remonstrantisch-reformierte Brüderschaft nannte. Uytenbogaert und Episcopius, die in Rouen ihren Wohnsitz fanden, sowie der ehemalige Rotterdamer Prediger Grevinchoven, der nach Holstein zog, übernahmen die Leitung der Brüderschaft, während drei verbannte Prediger heimlich ins Vaterland zurückkehrten, um die Gemeinden zu versorgen. Denn trotz der gefallenen Entscheidung blieb noch eine recht ansehnliche Zahl von solchen übrig, die von der Predigt der Lehre von der absoluten Gnade nichts wissen wollte, und es fehlte nicht an abgesetzten Predigern, die es wagten ihnen zu dienen, auf die Gefahr hin, dem Gericht in die Hände zu fallen. In aller Namen verfaßte Episcopius 1621 eine „Confessio sive declaratio sententiae pastorum qui Remonstrantes vocantur“, in niederländischer Sprache überall verbreitet, von den Leidener Professoren heftig bekämpft. In einer ausführlichen Vorrede erklärten die Remonstranten, daß dieses Bekenntnis nur Rechenschaft von ihrer religiösen Überzeugung geben, aber die folgenden Geschlechter nicht binden solle. Als „formula concordiae“ hat es denn auch im Lauf der Zeiten alle Giltigkeit verloren und hat allein noch Wert als geschichtliches Zeugnis. Infolge des Mangels an Predigern entstand in Warmond eine Bewegung für die Laienpredigt. Die Anhänger dieser freien Prophetie ließen sich später in Rynsburg nieder und gründeten den Verein der Kollegianten (s. d. Art. Bd X, 643). Auf Einladung von Schweden und Dänemark aus zogen vereinzelte Prediger nach Glückstadt, Danzig und andern Orten, doch hatten die dort begründeten Gemeinden nicht lange Bestand. Die Leiter der Brüderschaft haben diese ausländischen Ansiedlungen nicht gefördert, weil sie fürchteten, daß viele in Holland dadurch den Mut verlieren und den Kampf aufgeben würden. Allein in Friedrichstadt haben sie etwas Bleibendes zustande gebracht. Herzog Friedrich von Holstein erlaubte ihnen eine eigene Stadt an der Eider zu bauen. Sie stellten nur die Bedingung, daß die Stadt eine Zuflucht sein solle für alle möglichen Konfessionen, die anderswo nicht geduldet würden. Außer Lutherischen ließen sich hier Mennoniten, später auch Katholiken, Quäker und Juden nieder. Der Ruhm und Stolz Friedrichstadt war seine Religionsfreiheit; nur die Polnischen Brüder oder Socinianer sind nicht zugelassen worden.

Die Gemeinden im Vaterland, die aus der reformierten Kirche ausgetreten waren, wurden von den heimlich zurückgekehrten Pfarrern bedient, doch wurden die Gottesdienste immer wieder gestört und die Teilnehmer zu Geldstrafen verurteilt. Die Prediger, die dem Gericht in die Hand fielen, wurden im Schloß Loevestein lebenslänglich gefangen gesetzt. Die Verschwörung der Söhne Oldenbarnevelts gegen Prinz Moritz (1623), in die der Prediger H. Slatius hineingezogen war, verschärfte die Verfolgung. Die Direktoren Niellius und Poppius kamen auch auf Loevestein. Erst nach Moritz' Tod brach langsam eine bessere Zeit an, und konnte man daran denken, Prediger an den Gemeinden anzustellen. Prinz Friedrich Heinrich war milderen Geistes. Die Regierungen von Amsterdam und etlichen anderen holländischen Städten wurden des Treibens der calvinistischen Prediger müde, nur in Harlem und Leiden übten sie noch lange ihren Einfluß aus. Episcopius und Uytenbogaert kehrten aus der Verbannung zurück. Die Plakate gegen die Remonstranten wurden an den meisten Orten ein toter Buchstabe. Alle Gefangenen, ihrer sieben, flüchteten 1631 von Schloß Loevestein, ohne daß man sich Mühe gab, ihrer

habhaft zu werden. In Amsterdam und anderwärts wurden Kirchen gebaut. Im Jahre 1632 fand in Rotterdam unter den Vorsitz von Uytenbogaert eine Versammlung statt, die den Gemeinden eigene Prediger setzten. Die Brüderschaft war hiermit als remonstrantisch-reformierte Kirchengemeinschaft begründet.

III. Bis 1795 wurde die remonstrantische Brüderschaft offiziell nicht anerkannt, nur stillschweigend geduldet. Sie durfte ihre Kirchen nicht an der Straße bauen und mußte ihre Prediger aus freiwilligen Gaben bezahlen. Die „Tolerantie" blieb ihr Wahlspruch nach dem Grundsatz, den Episkopius in seiner Rede vor der Synode aussprach, als er in aller Namen feierlich erklärte: „nihil spectavimus, nihil optavimus, nihil quaesivimus aliud quam auream illam et quae inter servitutem et licentiam media interest libertatem" Anfänglich bestand sie aus 40 Gemeinden, die meist in Südholland gelegen waren. In Nordholland waren nur vier, ebenso viele in Utrecht. In Gelderland, Overyssel und Friesland zählte man zusammen vier, die mit Ausnahme der Gemeinde in Dokkum bald ausstarben. Die Abgeordneten dieser Gemeinden kamen jährlich abwechselnd in Rotterdam und Amsterdam zusammen. In einer der ersten dieser Versammlungen wurde eine Kirchenordnung festgestellt. Episcopius entwarf Formulare für Taufe und Abendmahl, die frei gebraucht wurden, aber später in Abgang kamen. Uytenbogaert schrieb eine „Onderwysinge in de christelycke religie", genau nach der Konfession. Schon 1607 hatte ein Prediger in Gouda, der hernach die Remonstration unterzeichnete, einen Katechismus verfaßt, der sich sehr vom Heidelberger unterschied. Nach Uytenbogaert haben die Prediger Prävostius und Molinäus im 17., Gr. Brandt, Bruining und andere im 18. und 19. Jahrhundert sich um die katechetische Litteratur verdient gemacht. Das Bedürfnis der Ausbildung von Predigern, die im Anfang einige Prediger selbst übernommen hatten, führte zur Gründung eines Seminars in Amsterdam, wo die Regierung ein Athenäum errichtet hatte. Ein Legat des ehemaligen Professors Daniel Tilenus in Sedan verschaffte der Brüderschaft dazu die Mittel. Episcopius trat an die Spitze und begann 1634 seine theologischen Vorlesungen. Unter seinen Nachfolgern ragten in diesem Zeitraum besonders Etienne de Courcelles (Curcellaeus), Phil. van Limborch (s. d. Art. Bd XI, 501) und Adrianus van Cattenburgh hervor. Schon 1641 wurden die klassische Litteratur und die Philosophie als Lehrgegenstände eingeführt, doch erst 1684 J. Clericus (s. d. Art. Bd IV, 179) als zweiter Professor dazu berufen. Nach ihm haben J. J. Wetstein (s. d. Art), Daniel Wyttenbach und Paulus van Hemert Unterricht am Seminar gegeben. Aus diesen Seminar ist eine ganze Anzahl Prediger hervorgegangen, die durch ihre exegetischen, geschichtlichen und andere Schriften, sowie durch ihre Predigten sich auszeichneten. Nach dem Beispiel von Uytenbogaert und Episcopius hatten ihre Predigten weder polemischen noch dogmatischen, nur erbaulichen Charakter. Gerard Brandt und seine Söhne Kaspar, Johannes und Gerard jun. gehörten zu den besten Predigern des Landes im 17. Jahrhundert. Da die Remonstranten an kein Bekenntnis gebunden waren, zeigte sich öfter eine Spaltung unter ihnen. Einige gingen zu den Socinianern über, am Schluß des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts waren die meisten Prediger Rationalisten. Van Hemert war einer der begeisterten Anhänger Kants.

IV Bei Gelegenheit der Trennung von Kirche und Staat, nach der Umwälzung von 1795, wurde die remonstrantische Broederschap als selbstständige Kirchengemeinschaft anerkannt. Sie hielt damals die Zeit für gekommen, einen Versuch zur Vereinigung aller Protestanten zu machen. Im September 1796 verschickte die Versammlung der Brüderschaft einen Brief an die Geistlichen aller protestantischen Kirchen, worin dieser Plan näher ausgeführt wurde. Im August des folgenden Jahres wurde der Gedanke in einem zweiten Brief neu angeregt. Aber der Versuch, dem viele zustimmten, scheiterte an der Weigerung beinahe aller Bezirkssynoden der reformierten Kirche. So blieben die Remonstranten auf sich selber gestellt. Sie hielten sich an den Grundsatz, dem sie den ersten Platz in ihren Ordnungen gaben: das Evangelium von Jesus Christus in Freiheit und Verträglichkeit zu bekennen und zu verkündigen. Ihre Kirchengemeinschaft hatte während der französischen Herrschaft viel zu leiden, von 1813 bis 1816 war sogar das Seminar geschlossen. Nach der Wiederherstellung des niederländischen Staates hob es sich wieder empor und erlangte die Anerkennung seiner Rechte durch die neue Regierung. Es wurden der Brüderschaft 20000 Gulden zur Besoldung eines Professors und ihrer Geistlichen bewilligt. Das Seminar, das am 28. Oktober 1834 sein zweihundertjähriges Bestehen feierte, lebte unter der trefflichen Leitung von Abraham des Amorie van der Hoeven wieder auf. Ihm folgte Joannes Tideman, und als dieser sein Amt 1873 niederlegte,

wurde beschlossen, das Seminar nach Leiden zu verlegen und C. P. Tiele, den bekannten Vertreter der Religionswissenschaft, an die Spitze zu stellen. Nach seinem Tod wurde der Prediger H. Y. Gronewegen zu seinem Nachfolger ernannt. Im Juni 1869 wurde in Rotterdam das zweihundertfünfzigjährige Bestehen der Brüderschaft gefeiert, wobei nicht nur die wallonische, lutherische und mennonitische, sondern auch die reformierte Kirche durch die beiden Vorsitzenden ihrer Synode vertreten waren. Viele Landgemeinden sind im vorigen Jahrhundert ausgestorben; dafür entstanden neue Gemeinden in Städten wie Arnheim, Groningen und Dordrecht, wo die Anhänger der modernen Richtung in der niederländisch-reformierten Kirche unter dem Druck des Konfessionalismus sich bei der Brüderschaft anschlossen. Sie zählt gegenwärtig 27 Gemeinden mit etwa 12500 Seelen und befindet sich in blühendem Züstand. **H. C. Rogge.**

Remphan, Gott (Saturn). — Außer den Kommentaren zu Amos von Hitzig (4. A. von Steiner 1881), Gust. Baur 1847 (wo noch einige ältere Litteratur S. 364), Nowack[2] 1904, Marti 1904 u. a.: J(oh.) Drusius, Annotationum in totum Jesu Christi Testamentum libri decem, Franekerae 1612, S. 171 (zu Act. 7, 43); derselbe, Ad voces Ebraicas Novi Testamenti commentarius duplex, Franekerae 1616, S. 143; Selden, De dîs Syris, II, 14 (1. A. 1617) mit den Additamenta A. Beyers in den spätern Ausgaben; Camp. Vitringa, Sacrarum observationum lib. secundus, Leovardiae 1689, c. 1; Herm. Witsius, Miscellanea sacra, lib. II, diss. 5 De cultu Molochi § 6 ff. (Trajecti ad Rhenum 1692, S. 610—614); Joh. Braun, Selecta sacra, Amsterdam 1700, l. IV c. 9 S. 477—495: De *ΡΕΜΦΑΝ* sive כיון Chiun und c. 10 S. 495—525: De tabernaculo Molochi portato in deserto; Jablonski, Remphah, Aegyptiorum Deus, ab Israëlitis in deserto cultus 1730 (Opuscula ed. Te Water Bd II, 1806, S. 1—72, auch in Ugolinus, Thesaurus antiquitatum sacr. Bd XXIII, 1760, K. 571 bis 614; daselbst noch weitere Angabe älterer Verhandlungen über Am 5, 26; AG 7, 43); in Ugolinus, Thesaur. Bd XXIII: Joh. Henrici Maii diss. de Kijun et Remphan (K. 613 bis 632) und Jo. Georgii Schwabii diss. de Moloch et Remphan (K. 631—644, beide mit *ϱηφαν* oder *ϱεμφαν* als ägyptischem Saturn-Namen operierend); Gesenius, Commentar über den Jesaia 1821, Bd II S. 343 f.; F. C. Baur, Der hebräische Sabbath und die Nationalfeste des Mosaischen Cultus, in: Tübing. Zeitschr. f. Theol. 1832, Heft 3 S. 125—192; v. Bohlen, Die Genesis 1835, S. CXXXVI f.; Vatke, Biblische Theologie, Bd I, 1835, S. 190—199. 245—249; Hengstenberg, Die Authentie des Pentateuches, Bd I, 1836, S. 108—118; Movers, Untersuchungen über die Religion und die Gottheiten der Phönizier 1841, S. 254—321, bes. S. 289 ff.; Ernst Meier, ThStK 1843, S. 1030—1034 (Recension über Daumer, Der Feuer- u. Molochdienst); Winer, RW., A. Saturn (1848); Düsterdieck, Beiträge zur Erklärung des Propheten Amos, ThStK 1849, S. 908—912; J. G. Müller, A. Rephan in Herzogs RE[1] Bd XII, 1860; Dozy, Die Israeliten zu Mekka, deutsche Ausg. 1864, S. 32—35; Kuenen, Godsdienst van Israël, Haarlem 1869 f., Kap. IV, Anmkg. V (engl. Ausg. Bd I, London 1874, S. 245. 262—267); Merx in Schenkels BL., A. Chiun (Bd I, 1869) und Saturn (Bd V, 1875); Graf, Ueber Amos 5, 26, in Merx' Archiv f. wissensch. Erforschg. des AT II, 1871, S. 93—96; Büdinger, Egyptische Einwirkungen auf hebräische Culte, SWA, phil.-hist. Cl., Bd LXXII, 1872, S. 457—461; Tiele, Egyptische en Mesopotamische Godsdiensten, Amsterdam 1872 (franz. Ausg.: Histoire comparée des anciennes religions de l'Égypte et des peuples Sémitiques, Paris 1882, S. 337—339; III, 8, Ende); derselbe, Geschichte der Religion im Altertum, deutsche Ausg. Bd I, 1896, S. 336 f.; Schrader, Kewan und Sakkuth, ThStK 1874, S. 324—335; derselbe in Schenkels BL., A. Sterne (Bd V, 1875) und in Riehms HW., AA. Chiun (Liefer. 3, 1875), Remphan (14, 1880), Saturn (15, 1881), Siccuth (Bd II, 1884), 2. A. Bd I 1893, II 1894; derselbe, Ber. d. Sächs. Ges. d. Wiss., philol.-hist. Cl. 1880, S. 20 ff. (über Sakkut); derselbe, Die Keilinschriften und das Alte Testament[2], 1883, S. 442 f.; Baudissin, Jahve et Moloch, Leipzig 1874, S. 47 f.: E. Engelhardt, Ueber Amos 5, 18—27, ZlThK 1874, S. 414—422; Smend, Moses apud prophetas, Halle a. S. 1875, S. 31—35; Friedr. Delitzsch in: Geo. Smith's Chaldäische Genesis, deutsche Ausg. 1876, S. 274; P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern 1877, S. 412—419; Hitzig's Vorlesungen über Biblische Theologie 1880, S. 30—34; Oort, De prophet Amos, Theolog. Tijdschrift 1880, S. 145—148 (mit Besprechung früherer Verhandlungen über Am 5, 26 in Holland); W. Robertson Smith, The Prophets of Israel, Edinburgh 1882, S. 399 bis 401 (neue Aufl. 1895); G. Hoffmann, Versuche zu Amos, ZatW 1883, S. 112 f.; W. Lotz, Quaestiones de historia sabbati, Leipzig 1883, S. 12—23; Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte 1888, S. 180 ff. 239; Renan, Journal des Savants 1888, S. 647 (Recension über Hitzig-Steiner, Kl. Proph.); P. Jensen, Die Kosmologie der Babylonier 1890, S. 111—116. 136—139. 502; Muss-Arnolt, Journal of Biblical Literature XI, 1892, S. 86; derselbe, Amos V 26, The Expositor 1900, S. 414—428; Nathaniel Schmidt, On the text and interpretation of Amos V 25—27, Journal of Biblical Literature XIII, 1894, S. 1—15; Torrey, On the text of Amos V 26 etc., ebend. S. 61 f.; Cheyne, Notes on obscure passages of the Prophets, The Expositor 1897, S. 42—44; derselbe, A. Remphan in der En-

cyclopaedia Biblica Bd IV, 1903; derselbe, Critica Biblica II, London 1903, S. 138 f.; R. W. Rogers, A. Chiun and Siccuth in der Encyclopaedia Biblica Bd I, 1899; Budde, Die Religion des Volkes Israel 1900, S. 62 f. 71; J. Taylor, A. Chiun in Hastings' Dictionary of the Bible Bd I, 1900; Winckler, „Arabisch-Semitisch-Orientalisch", Mt d. Vorderasiat. Ges. 1901, S. 316; derselbe, Altorientalische Forschungen, III Reihe, Bd II, Heft 1, 1902, S. 188; T. G. Pinches, A. Rephan in Hastings' Dictionary Bd IV, 1902; Zimmern in: Schrader, Die Keilinschriften u. das AT³, 1903, passim, besonders S. 408—410. 622—624.

AG 7, 43 wird in einer Anführung von Am 5, 26 „das Gestirn eures Gottes Remphan" (so in Luthers Übersetzung) genannt. Der Name ist eine durch Verlesung von כ zu ר oder *K* zu *P* und Ersetzung von w durch ph entstandene Korruption aus כִּיָּן, einem Namen des Planeten Saturn (s. unten § II, 2, b). An diesen ist auch in der Amosstelle zweifellos zu denken, wo Luther das hebräische Wort in der masoretischen Schreibweise beibehalten hat: „Chiun, euer Bild"

I. Der Planet Saturn im Semitismus. Bei den Babyloniern und Assyrern bildete seit alten Zeiten die Verehrung der Planeten einen wichtigen Bestandteil des Gottesdienstes. Der Planet Saturn heißt in der spätern babylonischen Zeit, aber auch schon in der Zeit Asurbanipals (Zimmern S. 622 Anmkg. 2) und vielleicht von Anfang an (Jensen, Kosmol. S. 136 ff.; Zimmern S. 408 f.) **kaiamānu, kaimānu** (oder auch **kaiwānu, kaimānu**, Jensen, Kosmol. S. 502). Nach einigen Assyriologen (A. Jeremias, A. Nergal bei Roscher K. 266 ff.; Hommel, Aufsätze und Abhandlungen III, 1, 1901, S. 377 f. 446—452) wäre dies indessen ursprünglich der Name des Planeten Mars gewesen und erst später durch Vertauschung auf den Saturn übergegangen (vgl. über Planetenvertauschungen Winckler, Forschungen, III Reihe S. 186 ff.). Der Name ist wohl semitisch, von einem Stamme כאם = כום abzuleiten, der wahrscheinlich hebräisch-aramäisch-arabischem קִים entsprechen würde (Zimmern S. 409 Anmkg. 1). Ein Name dieser Ableitung paßt gut für den Planeten Saturn. Es kann damit der langsamste unter den Planeten zugleich mit Bezug auf sein „verhältnißmäßig stetiges Licht" als der „Beständige" (Jensen, Kosmol. S. 111) bezeichnet worden sein. Kaiman war, so viel scheint einigermaßen festzustehen (s. jedoch Zimmern S. 409 Anmkg. 1), der Stern des Gottes, dessen Namen man früher Adar las und jetzt Ninib zu lesen pflegt. Auch diese Lesung ist unsicher, da sich ein entsprechender Name außerhalb der Keilinschriften nicht nachweisen läßt. Der Gott „Ninib" repräsentiert zunächst eine bestimmte Phase der Sonne. Die Assyriologen, welche einen Wechsel der Beziehung des Planetennamens Kaiman annehmen, sind der Meinung, daß ursprünglich der Planet Saturn dem Gott Nergal, ebenfalls eigentlich eine Erscheinungsform der Sonne, zugehörte und daß erst später, etwa seit Asurbanipal, Nergal der Gott des Planeten Mars geworden sei. So viel ich sehe, läßt sich für diese Annahme nur etwa geltend machen, daß der Planet, welchen die Abendländer dem Ares-Mars dedicierten, sich besser für den Charakter des Gottes Ninib, des spezifischen Kriegsgottes, eigne als für den Charakter des Gottes Nergal.

Aus **kaimānu** sind entstanden mandäisches כיואן, syrisches ܟܐܘܢ und ܟܘܢ, arabisch-persisches كيوان als Namen des Planeten Saturn.

Über die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Planeten Saturn ist aus alteinheimischen Quellen nichts Bestimmtes zu ermitteln, da es nicht unbedingt, wenigstens nicht für alle Zeiten, feststeht, zu welchem unter den Göttern des babylonisch-assyrischen Pantheons er in Beziehung gesetzt wurde. Ninib und Nergal sind beide Götter des Krieges und der Jagd, beide überhaupt in ihrer Bedeutung einander nahe stehend. Nergal ist der Gott der durch ihre Glut verderblichen Sonne, ein Gott der Seuchen und des Totenreiches (Jensen, Kosmol. S. 457 ff.; Zimmern S. 409. 412 f.; Fr. Jeremias in Chantepie de la Saussaye's Religionsgeschichte², 1897, Bd I S. 185 f.; Alfr. Jeremias AA. Nergal und Ninib in Roschers Lexikon der griech. u. röm. Mythologie Bd III, 1, Liefer. 38, 1898; ders., Das Alte Testament im Lichte des alten Orients 1904, S. 45—47; ders. A. Nergal PRE³ Bd XIII S. 711 f.; Morris Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens, Bd I, 1902 ff., S. 63 ff. 157 f. 224 ff. 229; Hrozný, Sumerisch-babylonische Mythen von dem Gotte Ninrag [Ninib], Mt d. Vorderasiat. Gesellsch. 1903, 5; Jos. Böllenrücher, Gebete und Hymnen an Nergal, Leipzig. Semitist. Studien I, 6, 1904).

Irre könnten wir gehen, wenn wir alle Aussagen der Abendländer vom babylonisch-assyrischen Kronos-Saturn auf den Planetengott beziehen wollten. Möglicherweise wurden nämlich diese Namen von den Griechen und Römern auch andern Göttern bei-

gelegt, die sie unter irgendwelchen Gesichtspunkten ihrem Kronos-Saturn vergleichbar fanden. Auf Mißverständnissen, durch die Angaben der Griechen und Römer veranlaßt, beruht es, wenn (so von Movers und Chwolsohn) der Gott des Planeten Saturn für den Hauptgott der Babylonier (Bel) gehalten worden ist. Es ist von vornherein nicht anzunehmen, daß die Verehrung des Planeten Saturn in das höchste Altertum hinaufreicht, da erst eine vorgeschrittene astronomische Beobachtung die Unterscheidung dieses für das Auge wenig hervortretenden Planeten ermöglicht haben wird; auch ist nicht wahrscheinlich, daß man in diesem dunkeln Planeten den Wohnsitz gerade des höchsten Gottes suchte.

Aus der spätern astrologischen Vorstellung vom Saturn bei Morgenländern und Abendländern dürfen wir Rückschlüsse ziehen auf die Vorstellung von ihm schon bei den Babyloniern, da die spätere Astrologie sich durchaus abhängig zeigt von ihren babylonischen Anfängen. Die Verwandtschaft zwischen den babylonischen Gottheiten, welchen die beiden Planeten Saturn und Mars geweiht waren, wirkt nach in der astrologischen Vorstellung von diesen Planeten. Im Gegensatz zu den Glückssternen Jupiter und Venus gelten Saturn und Mars als Unglückssterne. Jenem wird die Bezeichnung als „großes Unglück" beigelegt (s. Belegstellen Jahve et Moloch S. 38; dazu ferner: Censorinus, De die natali, ed. Hultsch, Fragm. III, 3, S. 58: Saturni stella per maximum ambitum fertur . infecunda terris, nascentibus non salutaris, facit adversa diuturna nec subita; Johannes Lydus, De mensibus, ed. Schow S. 25: *ψύχοντι ἄκρως καὶ προσεχῶς ξηραίνοντι*, S. 26: *οὔτε γεννᾷν οὔτε γεννᾶσθαι πέφυκε*; auch in dem Buche Pistis Sophia wird dem Saturn und Mars Wirkung der *πονηρία* zugeschrieben [ed. Petermann S. 390]).

Von der Verehrung einer Gottheit des Planeten Saturn wie überhaupt der fünf Planetengötter läßt sich bei den Phöniziern nichts Bestimmtes nachweisen. Die Deutung der Kabiren als der sieben Planetengötter mit Esmun als dem „achten" ist ganz unsicher. Wenn Philo Byblius von dem phönizischen El-Kronos aussagt, daß er nach seinem Lebensende (auf Grund der euemeristischen Darstellung) „zum Sterne des Kronos geweiht" worden sei (C. Müller, Fragmenta historic. graec. Bd III S. 570), so ist bei dem synkretistischen Charakter der Philonischen Darstellung (vgl. A. Sanchuniathon) zweifelhaft, ob für diese Angabe in der altphönizischen Religion ein Anhaltspunkt vorlag. Auf Planetendienst bei den Phöniziern verweist sonst nur noch etwa der Stern der Astarte bei Philo Byblius, womit zweifellos der Planet Venus gemeint ist (s. A. Astarte Bd II S. 155, 15 ff.); aber darüber ist ebenso zu urteilen wie über Philos „Stern des Kronos" Was Movers über uralte Verehrung des Sternes Saturn bei den Phöniziern berichtet, beruht auf Mißverständnis der abendländischen Benennung Kronos-Saturn für phönizische Gottheiten (s. über die Veranlassung dieser Benennung A. Moloch Bd XIII S. 289, 2 ff.; vgl. dazu indessen unten § II, 2, b). Wenn eine neupunische Inschrift aus Maktar, wie es scheint eine Tempelinschrift, sich wirklich nach der Vermutung Lidzbarski's (Ephemeris f. semit. Epigraphik I, 1902, S. 49) auf den Saturn bezieht, was dadurch nahe gelegt wird, daß eine an demselben Orte gefundene lateinische Inschrift ihm gilt, so sind doch die überdies sehr unsichern Prädikate, die ihm darin beigelegt sein würden, für phönizische Vorstellungen nicht maßgebend. Der Saturnus ist auf punischem Gebiet wohl überall oder doch zumeist ein phönizischer Gott; aber er wird in der römischen Periode vielerlei fremde Elemente in sich aufgenommen haben.

Auf aramäischem Boden läßt sich zwar, so viel ich sehe, nicht gerade Verehrung des Planeten Saturn, wohl aber sonst Planetendienst (Mars = Azîz, Venus = Kaukabtâ) nachweisen. Er war gewiß, wie viele andere Bestandteile in der Religion der Aramäer, unter babylonischem Einfluß aufgekommen.

Unzweifelhafte Aussagen von einer Verehrung des Sternes Saturn bei den Arabern finden sich nicht. Vereinzelt steht die Angabe Schahrastani's (geb. 1075 n. Chr.), daß Gegner des Islams behaupteten, die Kaaba sei ursprünglich ein Tempel des Saturn (zuḥal) gewesen. Schahrastani protestiert dagegen. Es wäre aber möglich, daß der in der Kaaba als Hauptgott verehrte Hubal Repräsentant des Planeten Saturn war. Hubal war nicht ein altarabischer Gott, sondern erst in späterer Zeit von Norden her der Kaaba einverleibt worden — vielleicht von Syro-Phönizien her, nachdem dort durch assyrisch-babylonischen Einfluß Planetendienst Aufnahme gefunden hatte (vgl. Osiander, Studien über die vorislamische Religion der Araber, ZdmG VII, 1853, S. 493 ff.; Dozy S. 75 ff.; anders Krehl, Religion der vorislamischen Araber 1863, S. 71 f.).

II. Der Planet Saturn bei den Israeliten. 1. Der Sabbat und die Heiligkeit der Siebenzahl. Verehrung des Planeten Saturn bei den Hebräern in

ihren ältesten Zeiten hat man aus der Heiligkeit des Sabbats als des Saturnstages entnehmen wollen (v. Bohlen, F. C. Baur, Vatke, Kuenen). Vielleicht beruht allerdings die römische Bezeichnung des siebenten Wochentages als Saturnstag darauf, daß bei den Babyloniern, von denen nach einer nicht unmöglichen Vermutung die siebentägige Woche zu den Römern gekommen sein könnte, der siebente Tag jenem Planeten geweiht gewesen wäre. Daß aber die Rechnung nach siebentägigen Wochen von Hause aus auf der Planetenverehrung beruhe, ist nicht erweisbar. Da sich im AT diese Woche als altüberkommene Einrichtung vorfindet, ohne irgendwelche Spur von Planetennamen der Tage, so ist vielmehr wahrscheinlich, daß die Kombination der sieben Tage mit den sieben Planeten erst später aufgestellt wurde und daß die siebentägige Woche entstanden ist aus der Einteilung des Mondmonates in vier gleiche Abschnitte (vgl. A. Mond Bd XIII S. 338 f.). Wenn Tacitus (Hist. V, 4) den jüdischen Sabbat mit der Verehrung des Saturn in Verbindung bringt, so ist dies lediglich Kombination der Abendländer, die den Sabbat als Saturnstag kannten; denn zur Zeit des Tacitus hatte jedenfalls das Judentum kein Bewußtsein eines solchen Zusammenhangs, und andere Nachrichten aus dem hebräischen Altertum als die der noch uns erhaltenen Schriften des Kanons haben dem Tacitus schwerlich vorgelegen. Cassius Dio, der den Sabbat der Juden als „Tag des Kronos" bezeichnet (XXXVII, 16 f.), scheint ebenfalls vorauszusetzen, daß er als solcher nach jüdischer Anschauung seine Heiligkeit besitze. Auch hier wird diese Voraussetzung lediglich auf abendländischer Kombination beruhen, da besondere hebräische Quellen dem Cassius Dio sicher nicht vorlagen.

Daß der Sabbat in seinen Ursprüngen zu dem Planeten Saturn in einer Beziehung stehe, ist jetzt noch weniger anzunehmen als früher, seitdem durch ein neuerdings in vervollständigter Gestalt erschlossenes babylonisches Vocabular aus der Bibliothek Asurbanipals bekannt geworden ist, daß speziell dem 15. Tage des (dreißigtägigen) babylonischen Monates der Name šapattu beigelegt wurde (Zimmern, Sabbath, ZdmG LVIII, 1904, S. 199 ff.). Der 15. Tag kann nur als die Mitte des Monates, als der Vollmondstag, eine besondere Bedeutsamkeit haben (vgl. A. Mond S. 341, 41 ff.). Der neue Aufschluß über das babylonische šapattu verstärkt also die Wahrscheinlichkeit, daß der Sabbat (und zugleich die siebentägige Woche) mit dem Umlauf des Mondes in Zusammenhang steht.

Auf keinen Fall darf für Heiligkeit des Sabbats als des Saturnstages geltend gemacht werden die Bezeichnung des Planeten Saturn mit שַׁבְּתַי im spätern Judentum (Dozy); denn es ist unzulässig, von diesem im AT nicht vorkommenden Planetennamen die Bezeichnung des siebenten Tages abzuleiten auf Grund der Annahme, zunächst sei der Planet Saturn der „Ruhende" genannt worden wegen seiner langsamen Bewegung; vielmehr umgekehrt: von dem Sabbat als dem Ruhetag wurde bei den Rabbinen der Saturn der „Sabbatliche" genannt, weil den spätern Juden bekannt war, daß ihr Sabbat bei andern Völkern als Saturnstag gelte. Nicht auf einer vorgeschichtlichen Verehrung der sieben Planeten bei den Hebräern, wofür sich keinerlei Spuren finden, sondern auf der Heiligkeit des siebenten Tages scheint die Bedeutsamkeit der Siebenzahl im AT zu beruhen (vgl. A. Mond S. 339). Daß im jerusalemischen Tempel sieben Leuchten vorkommen (wohl als Bild der das Licht spendenden Gottheit), würde allerdings als Nachahmung der sieben Himmelslichter wohl passen. Es genügt aber auch für Erklärung des siebenarmigen Leuchters die oben vorgetragene Deutung der heiligen Siebenzahl. Jedenfalls ist dieser Leuchter nicht Beweis für althebräischen Planetendienst. Die Leuchter des Salomonischen Tempels (wenn — was wir nicht wissen — schon sie, und nicht zuerst der eine Leuchter der Stiftshütte in der priesterlichen Schrift des Pentateuchs, überhaupt siebenarmig waren) mochten Nachahmung eines phönizischen Tempelgerätes sein und dieses etwa eines babylonischen. Der Leuchter der Stiftshütte der Quellenschrift P beruht entweder direkt auf babylonischen Vorstellungen oder ist wie sonst die Detaileinrichtung des heiligen Zeltes als ein Reflex des Salomonischen Tempels zu werten, jedenfalls nicht als eine Mosaische Einrichtung.

2. Amos c. 5, 26. a) Der Zusammenhang von Amos c. 5, 25—27. Die einzige alttestamentliche Stelle, wo Verehrung des Planeten Saturn bei den Hebräern bezeugt zu sein scheint, ist Am 5, 26. Aber der Zusammenhang dieser Stelle und ihre einzelnen Aussagen sind recht dunkel. So viel scheint mir deutlich zu sein, daß es sich darin nicht um Abgötterei während des Wüstenzugs sondern um solche der Zeitgenossen des Propheten handelt. Nachdem der Prophet am Anfang der Rede c. 5 ausgesprochen hat, daß Opfer und aller Kultus ohne Rechtthun Gott mißfällig seien, wirft v. 25 Jahwe selbst die Frage auf: „Habt ihr mir Schlachtopfer und Speisopfer dargebracht in der

Wüste die vierzig Jahre lang, Haus Israel?" Es wird dies, da im vorhergehenden der Opferdienst in der Veräußerlichung als nicht wohlgefällig dargestellt worden war, nicht als eine Rüge zu verstehen sein, sondern die Mosaische Zeit scheint hier vorgestellt zu sein als eine gottgefällige; das war sie, obgleich sie eines ausgebildeten Kultus entbehrte. Sehr unwahrscheinlich ist demnach, daß v. 26, wo vom Tragen bestimmter Götzenbilder durch die auch hier wie v. 25 mit „ihr" angeredeten Israeliten die Rede ist, einen während des Wüstenzugs geübten abgöttischen Kultus schildere (so Gesenius, Vatke, Hengstenberg, G. Baur, Hitzig, de Goeje 1865 [bei Oort S. 145 f.], Keil, Kuenen, Merx, Reuß z. d. St., Steiner, Renan und unter den Neueren Budde, indem er liest הלא נשאתם „Habt ihr nicht einhergetragen?"; auch Kleinert [Das Deuteronomium 1872, S. 111] ist geneigt, v. 26 auf den Wüstenzug zu beziehen). Man müßte dann v. 25 als Tadel auffassen oder mit Renan, der vor v. 25 für beide Verse ein הלא dem Sinne nach ergänzt (was kaum möglich ist) und somit das Darbringen der Opfer an Jahwe v. 25 bejaht denkt (wie v. 26 den Sterndienst), eine Kombination des Jahwedienstes mit dem Sterndienst annehmen. Aber ein Kultus der Art wie v. 26 ihn schildert, hat in der Mosaischen Zeit, aus der sonst nichts davon bekannt ist, überhaupt kaum einen Platz. Namentlich Vatke hat auf Grund dieser in jedem Falle sehr unsichern Stelle ein äußerst prekäres Bild von den ältesten Religionsvorstellungen Israels zusammengefügt.

Vielmehr scheint der Prophet nach jener auf die Mosaische Zeit ablenkenden Frage (v. 25) wieder auf spätere Verhältnisse den Blick zu wenden und im Gegensatz zur Zeit des Wüstenzugs die Abgötterei des in Kanaan ansässigen Israels und wohl noch die seiner Zeitgenossen darzustellen. Da in dem folgenden v. 27 das Perfektum mit Waw deutlich die Bedeutung des Futurums hat, so liegt es grammatisch am nächsten, auch v. 26 als eine Drohung für die darin geschilderte Abgötterei zu verstehen: „So werdet ihr denn tragen den Sikkut, euern König, und den Kijjun u. s. w.", nämlich: ihr werdet euere Götzenbilder in das v 27 angedrohte Exil tragen müssen (so nach dem Vorgang Älterer Ewald, Ernst Meier, Graf, Schrader, E. Engelhardt, Smend, Herm. Schultz [Alttest. Theol.[5], 1896, S. 61 f.), Oort, W. R. Smith, Baethgen, v. Orelli, Van Hoonacker [Le lieu du culte, Gent 1894, S. 77 f. Anmkg. 5], J. Taylor). Dann würde ונשאתם zu verstehen sein als Perf. mit Waw consec. nach Gesenius-Kautzsch[27] § 112 x, woran sich v. 27 in והגליתי ein zweites Perf. mit Waw consec. anschließen würde (wie Am 3, 14 f., Graf). Auch Driver (The use of the tenses in Hebrew[2], Oxf. 1881, S. 167 [3. A. 1892]), ist geneigt, dies Perf. mit Waw als Perf. mit Waw consec. von der Zukunft zu verstehen, ohne aber die Möglichkeit der Auffassung als Perf. mit Waw copulat. in vergangenheitlicher Bedeutung unbedingt auszuschließen. König (Syntax 1897 § 368 b) faßt ונשאתם auf als Perf. mit Waw consec. und verbindet es mit dem von der Zukunft zu verstehenden Imperf. in v. 24, indem er v. 25 als eine Zwischenfrage beurteilt. — Bei futurischer Auffassung von v. 26 wird darin ausgesagt, daß die Israeliten ihre Götzenbilder in die bevorstehende Gefangenschaft als ein Schutzmittel mit sich führen werden wie Rahel die Teraphim aus ihres Vaters Hause. Freilich werden sonst die Götterbilder nicht von den Besiegten mitgenommen, sondern von den Siegern als Trophäen fortgeschleppt (Ho 10, 5; Jes 46, 1 f.; Jer 48, 7; 49, 3). Auch läßt sich gegen die futurische Auffassung einwenden (Steiner), daß die Erwähnung des Götzendienstes nicht erst bei Gelegenheit der Strafandrohung sondern unter den Rügen des Propheten zu erwarten sei. Überdies lautet נשאתם nicht, als ob es sich um das „Fortschleppen" der Gottesbilder handle (Gen 45, 19 wird anders als hier diese Bedeutung von נשא durch den Zusammenhang bedingt); eher scheint es sich auf das ostentative Einhertragen in Prozessionen zu beziehen (vgl. Jes 45, 20; 46, 1; Jer 10, 5).

Mit Rücksicht hierauf wird v. 26 besser zu verstehen sein als Schilderung der bis auf die Gegenwart geübten Abgötterei: „Ihr aber habt getragen u. s. w.", nämlich umhergetragen im Kultus (so nach dem Vorgang Älterer [z. B. Witsius § XVII, der darin an Grotius sich anschloß, und J. H. Mai K. 627 f.] Jahve et Mol. S. 48 — außer den dort Genannten versteht auch Bunsen zu d. St. die Aussage von den Zeitgenossen des Amos). Das Perf. mit Waw consec. ist zu erklären nach Gesenius-Kautzsch § 112 rr als Frequentativum. Nicht wohl möglich ist die dem Sinne nach mit dieser Deutung zusammenfallende Auffassung des ונשאתם in dem Wert eines Präsens: „Ihr aber tragt u. s. w." (Dahl, Eichhorn, Düsterdieck, J. G. Müller, Tiele u. a.), wobei, abgesehen von dem kaum passenden Tempus (denn Ewald, Hebr. Sprache § 342 b, Gesenius-Kautzsch § 112 m—o ist hier nicht anzuwenden), mindestens ein gegensätzliches עתה zu vermissen wäre. Es ist allerdings auch bei unserer Auffassung der Ausdruck einer Hervorhebung der in Betracht

kommenden Generation als der spätern gegenüber der des Wüstenzugs zu vermissen; aber mit dem „ihr“ v. 25 ff. kann „das Haus Israel“ als in den verschiedenen Generationen identisch behandelt und nur v 25 mit der nähern Bezeichnung „in der Wüste die vierzig Jahre lang“ ein früheres Stadium dieses „ihr“ hervorgehoben werden. In v. 26 ist eine entsprechende Besonderung nicht erforderlich, da die gegenwärtigen „ihr“ gemeint sind. Der Prophet läßt Jahwe dem Haus Israel vorhalten, daß sie ihm nie etwas geleistet haben: in der Wüste haben sie ihm — was Jahwe auch nicht gefordert hat — keine Opfer dargebracht und haben dann ihre Götzen verehrt (wodurch sie ihre nachmals dem Jahwe dargebrachten Opfer illusorisch machten). Deshalb droht Jahwe ihnen mit der Deportation v. 27. — Als völlig befriedigend ist wegen des Mangels an Einfachheit (namentlich in der Auffassung von v. 25) auch diese Erklärung nicht zu bezeichnen; ich weiß, ohne die Annahme einer Interpolation (worüber unten) und zugleich einer Auslassung, keine bessere.

Grammatisch ist kaum etwas dagegen einzuwenden, daß mit G. Hoffmann und Dillmann (Alttestl. Theologie 1895, S. 56), nach dem Vorgang von Hoekstra (1863 bei Oort S. 145), v. 26 (ohne die von Budde vorgeschlagene Änderung) als eine v. 25 fortsetzende Frage aufgefaßt wird, die auf den Wüstenzug hinweise und eben mit Bezug auf diesen zu verneinen wäre. Diese Auffassung würde nicht, wie Oort meint, statt וּנְשָׂאתֶם erfordern וַתִּשְׂאוּ; das kopulative Waw könnte den Parallelismus der beiden Fragen zum Ausdruck bringen. Aber notwendig muß, was Hoffmann nicht einsieht, auch v. 25 der voranstehenden Aussagen wegen verneint werden; dann würden in v. 25f. zwei heterogene Verhältnisse parallel neben einander gestellt: die Unterlassung des Opfers für Jahwe und die Unterlassung des Götzendienstes. Das Opfer für Jahwe kann an und für sich nicht als ein Abfall von Jahwe bezeichnet werden, während der Götzendienst diesen repräsentiert. Das Tadelnswerte auch des Opfers für Jahwe müßte in diesem Zusammenhang auf der Verbindung mit dem Sterndienst beruhen (Dillmann); aber für diesen Gedanken vermißt man im Texte den Ausdruck des „zugleich“ Besser ist v. 26, als Frage aufgefaßt, von Nath. Schmidt mit der zu verneinenden Frage v. 25 nicht in Gegensatz, sondern wirklich in Parallele gesetzt worden, indem er כּוֹכַב צַלְמֵיכֶם streicht, und סכות und כיון appellativisch versteht von Geräten nicht des Götzen- sondern des Jahwedienstes; dagegen ist aber einzuwenden, daß wenigstens כיון eine appellativische Bedeutung schwerlich hat. Deshalb ist die Auffassung von v 26 als Frage bei einem Zusammenhang mit v. 25 überhaupt nicht zulässig. Sie müßte dazu nötigen, v. 26 als einen Zusatz auszuscheiden und eine andere Aussage als durch ihn verdrängt zu ergänzen; denn nach jener Auffassung würde in allen ihren möglichen Spezialisierungen die Drohung v 27 ganz unvermittelt sein.

Die zuletzt erwähnten Deutungen stimmen, ausgenommen die von N. Schmidt, darin überein, daß es sich um Kultusübungen der Königszeit, nicht der Mosaischen, handelt. Die Mosaische Zeit ist schon dadurch ausgeschlossen, daß sie v. 25 als eine Zeit des göttlichen Wohlgefallens gedacht ist, womit die Abgötterei nicht zusammenstimmen würde. Auch die Art des hier geschilderten Götzendienstes paßt kaum für die Mosaische Zeit. Es handelt sich in v. 26 deutlich um Gestirndienst, wofür nicht nur das anfechtbare כוכב sondern auch der Name כיון (s. unten b) spricht. Von einer direkten Verehrung der Himmelskörper in der Mosaischen Zeit und auch in den ältesten Zeiten der Seßhaftigkeit Israels in Kanaan wissen wir nichts. Die Baale und Astarten waren wohl zum Teil Repräsentanten von Sonne und Mond; diese Bedeutung war aber jedenfalls nur eine Seite einer allgemeinern, die nicht speziell auf die Gestirne hinwies. Diese kanaanäischen Gottheiten kommen hier indessen nicht in Betracht, wenn es sich um die Zeit vor dem Einzug der Israeliten in Kanaan handeln sollte. Unmöglich wäre es dagegen nicht, den v. 26 geschilderten Kultus mit Budde und Älteren aus „früheren (nämlich vor der Einwanderung in Kanaan liegenden) Beziehungen zwischen den Stämmen Israels und dem Zweistromlande“ abzuleiten. Der Kultus des Ninib, auf den das כיון hinzuweisen scheint, war in Kanaan schon vor dem Einzug der Israeliten eingedrungen; denn in den Amarna-Briefen wird ein Ortsname Bît-Ninib im Gebiet von Jerusalem erwähnt (55, 31; 183, 15 ed. Winckler). Es wäre ja immerhin denkbar, daß auf irgendwelchem Wege zu derselben Zeit oder schon früher auch bei den Hebräern oder einem ihrer Stämme der babylonische Kultus des Planeten Saturn Annahme gefunden hätte. Es wäre aber doch seltsam, daß noch im 8. Jahrhundert ein Prophet unterrichtet sein sollte über einen oder mehrere ausländische Gottesnamen einer Abgötterei der vorkanaanäischen Periode, von welchen sich sonst in der israelitischen Tradition nicht die mindeste Spur erhalten hat.

Freilich wissen wir von dem in v. 26 geschilderten Götzendienst auch aus der Zeit des Amos nichts. Bezeugt ist die Verehrung des „Himmelsheeres" erst gegen das Ende der Königszeit, als durch die assyrische Oberherrschaft assyrisch-babylonische Vorstellungen bis nach Juda vorgedrungen waren (Dt 4, 19; 17, 3; 2 Kg 21, 3; 23, 5 [vgl. c. 17, 16]; Jer 8, 2; 19, 13; Ze 1, 5). Durch assyrischen Einfluß können aber auf indirekten Wegen schon vor der Invasion der Assyrer, also zur Zeit des Amos, assyrisch-babylonische Vorstellungen bei den Israeliten Aufnahme gefunden haben, während wir für die Annahme irgendwelcher Beziehungen der Hebräer zu den Babyloniern aus der vorkanaanäischen Periode keinerlei zuverlässige Anhaltspunkte haben; denn die alttestamentliche Anschauung vom Aufenthalt der Väter Israels in Ur-Kasdim und Haran kann dafür kaum in Betracht kommen. Es wäre aber auch denkbar, daß die Israeliten schon vor der assyrischen Periode von den Kanaanäern, die sich nach jenem Ortsnamen der Amarna-Briefe den Kultus des Ninib angeeignet hatten, den Dienst des dem Ninib geweihten Sternes Kaiwan übernahmen. Was an ältesten Berührungen zwischen Babylonismus und AT nicht etwa auf allgemein semitische Anschauungen zurückzuführen ist, läßt sich, soweit bis jetzt unsere Kunde reicht, alles ableiten aus der Einwirkung der von den Babyloniern beeinflußten Kultur und Religion Kanaans auf die Israeliten. Aber von einem Kultus des Kaiwan oder überhaupt des Planeten Saturn bei den alten Kanaanäern haben wir keine Spur, da der Ortsname Bīt-Ninib nichts für den Dienst des Gottes Ninib in seiner Kombination mit dem Planeten besagt. Überhaupt hat die Beeinflussung der kanaanäischen Religion durch die Babylonier in der Periode der Amarna-Briefe dieser Religion durchaus nicht die der babylonischen charakteristische Form des Planetendienstes aufgeprägt (vgl. oben § I). Es kann sich also, falls für Am 5, 26 an einen durch die Kanaanäer den Israeliten vermittelten babylonischen Sterndienst zu denken ist, nur um eine vereinzelte Erscheinung handeln.

Wir haben bis jetzt überhaupt keinerlei sichern Anhaltspunkt dafür, auf welchem Wege der Dienst des Planeten Saturn zu den Israeliten gekommen ist. Auch für die assyrische und chaldäische Periode der israelitischen Geschichte wissen wir nur von Verehrung des Himmelsheeres, nicht speziell vom Kultus der Planeten — man müßte denn bei der Himmelskönigin des Buches Jeremia an den Planeten Venus denken, was allerdings zulässig, aber doch nicht notwendig ist (s. A. Astarte Bd II S. 156, 17 ff.). Trotzdem muß Verehrung des Planeten Saturn bei den Israeliten für irgendwelche Zeit aus Am 5, 26 entnommen werden, mag der Vers nun vom Propheten Amos oder von einem Spätern herrühren.

Deshalb wird durch Beurteilung des Verses als einer Interpolation das geschichtliche Verständnis seiner Aussage nicht erleichtert. Wellhausen (zu d. St.) und im Anschluß an ihn Nowack haben v. 26, den sie glauben nur futurisch auffassen zu können, dem Propheten Amos abgesprochen, weil dieser — worauf schon Steiner aufmerksam gemacht hatte — seinen Zeitgenossen sonst „nie den Dienst fremder und gar babylonischer Götter zum Vorwurf mache". Nach Streichung dieses Verses sehen sich die Genannten genötigt, statt seiner eine „schlimme Drohung" zu substituieren, „an die v. 27 anschließen konnte". Es ist aber doch kaum wahrscheinlich, daß ein Interpolator, ohne durch den Zusammenhang dazu veranlaßt zu sein und ohne einen sichern Effekt damit zu erreichen, in v. 26 seine Kenntnis babylonischen Gestirndienstes niederlegte. Daß, wie Marti annimmt, der Verfasser von v. 26, den auch er als einen Interpolator ansieht, diesen Vers als Frage meinte: „Habt ihr (in der Wüste) getragen . . .?" und damit eine Anspielung beabsichtigt habe „auf die späteren Bewohner Nordisraels", die fremde Kulte mit dem Jahwedienst kombinierten, ist keine ausreichende Erklärung, weil diese Anspielung zwecklos sein würde. Auch wenn man mit Muss-Arnolt (S. 419 f.) von einem Glossator etwa zur Zeit Hiskias den gegenwärtigen Gottesdienst der exilierten Israeliten darin geschildert findet, versteht man nicht, was der Zusatz beabsichtigt. Es ist doch kaum anzunehmen, daß der Interpolator der Meinung war, durch seinen Zusatz auf die Bewohner des Nordreichs oder auf die exilierten Israeliten einen Eindruck zu machen. — So schwer v. 26 im Zusammenhang zu verstehen ist, liegt zu seiner auch von Cheyne befürworteten Streichung kein ausreichender Grund vor; vielmehr wird man ihn festhalten müssen, weil „sich seine Einschiebung auf keine Weise erklären läßt" (Budde). In mindestens sehr kühner Weise hat Cheyne (Crit. Bibl.) den Versuch gemacht, den ursprünglichen Wortlaut für v. 26 wiederherzustellen. Nicht nur v. 26 sondern auch v 25 sieht Stade (Biblische Theologie des Alten Testaments, Bd I, 1905, S. 220) als „wahrscheinlich unecht" an.

Vers 26 ist, viel mehr noch als durch sein Verhältnis zu den ihn umgebenden

Aussagen, durch seinen religionsgeschichtlichen Inhalt ein Rätsel und zwar, was nochmals ausgesprochen sei, ebensosehr bei der Annahme einer Interpolation als bei der Annahme seiner Echtheit. Vielleicht werden noch einmal historische Verbindungsglieder gefunden, welche die Lösung dieses Rätsels bringen. Daß es sich um babylonischen Sterndienst handelt, steht außer Frage.

b) Die Abgötterei in Amos c. 5, 26. Die Deutung der Einzelheiten von Am 5, 26 ist sehr unsicher. Den Wörtern סִכּוּת und כִּיּוּן hat man appellativische Bedeutung beigelegt, so offenbar das Targum: סיכות פתכריכון und כיון טעותכון „die סיכות euerer Götzen" und „den כיון euerer Abgötter", unter den Neueren Hengstenberg, Hitzig, Ewald, Merx u. a., etwa „Zelt" (von סכך „bedecken", also = סֻכָּה, so LXX, Symmachus *τὴν σκηνήν*, Peschitto [דמלככום] מַשׁכנה, Vulg. tabernaculum, wodurch als ursprüngliche Schreibung zu konstatieren ist סכת, gelesen סֻכַּת) und „Gestell" oder „Säule" (von כון „stehen", wovon ein Nomen der Form kiṭṭūl gebildet sein könnte in der Bedeutung „Feststellung", so König, Hebr. Sprache II, 1895, S. 151, nach Movers S. 292 und Hitzig = *κίων*, welches Wort sie für phönizisch hielten; vgl. auch de Lagarde, Gesamm. Abhandlungen 1866, S. 13, H. Lewy, Die semitischen Fremdwörter im Griechischen 1895, S. 97). Auch Tiele hat noch zuletzt (1896 a. a. O.) sikkūt mit Entschiedenheit in der Bedeutung „Zelt" verstanden und geurteilt, daß die appellativische Erklärung von kijjūn als „Säule" der Auffassung als Eigenname „vielleicht vorzuziehen" sei. Es wäre dann von dem Zelte, d. h. dem transportabeln Heiligtum, „eueres" Melek, d. h. eines mit diesem Epitheton bezeichneten Gottes (s. A. Moloch Bd XIII S. 269 ff.), und von dem Gestell oder der Säule „euerer" Bilder, d. h. den Untersätzen für die umhergetragenen Götterbilder, die Rede. W. R. Smith verglich zu dem Zelte die tragbaren Kapellen oder Tabernakel des phönizischen Kultus (Diodor. XX c. 65 redet von einer *ἱερὰ σκηνή* des karthagischen Heeres in der Nähe des Altars) und die gewebten Zelte (בָּתִּים) für die Aschera 2 Kg 23, 7 und zu כיון als verwandt מְכוֹנָה „Gestell" An „Zelt" und „Gestell" oder „Säule" würde sich aber die unvermittelt folgende Erwähnung des Sternes „eueres" Gottes sehr unverständlich anschließen.

Die Punktation der beiden Wörter (auch Targum ed. de Lagarde סיכות = סִכּוּת) ist für die appellativische Deutung nicht geltend zu machen, da sich zwar כִּיּוּן in der oben angegebenen Weise als eine Bildung von כון verstehen läßt, aber סִכּוּת als Nebenform zu סֻכָּה ohne Analogie wäre. An syrisches sekkītâ „Pfahl" (Ewald) wird nicht zu denken sein; denn ein Holz, woran das Sinnbild des Götzen, etwa der Stern, hing, ist hier nicht passend, da mit סכות vor מלככם offenbar der Gegenstand der Verehrung selbst gemeint ist. Die masoretische Aussprache ist wahrscheinlich künstlich gebildet nach der Analogie der Götzenbezeichnung שִׁקּוּץ (so Torrey für beide Wörter; für כִּיּוּן ist dies mit Sicherheit anzunehmen, s. weiter unten), beruht dann also auf der Anschauung, daß es sich um einen Götzennamen handelt. Aquila hat die Aussprache סִכּוּת nicht gekannt, da er übersetzt *συσκιασμούς*, als ob er סֻכּוֹת (סֻכֹּת) ausgesprochen hätte. Ebenso hat noch Hieronymus (zu Am 5, 26) das Wort ausgesprochen, das er Sochoth transskribiert. Der Singul. tabernaculum in Vulgata ist also Wiedergabe der LXX. Auch Theodotion hat für סכות einen Singular: *τὴν ὅρασιν*, setzt also die Aussprache סכוּת oder die Schreibung סכת voraus. Er hat das Wort von dem Stamme שׂכה (Field), aram. סכא „schauen" abgeleitet. Da LXX, Symmachus und Peschitto das ו in סכות nicht zu kennen scheinen, auch Aquila, Theodotion und noch Hieronymus סכת gelesen haben können, so ist wohl anzunehmen, daß das ו erst sehr spät in den Text eingedrungen ist. — Theodotion versteht auch כיון appellativisch: *ἀμαύρωσιν* (Field nach G. Baurs Vorgang: „quasi a כָּהָה" [vgl. Jes 42, 3 Q[mg] *α' σ' ϑ' αμαυρον* = כֵּהָה und Jes 42, 4 Aq. Theod. *ἀμαυρώσει*, 1 Sam 3, 13 Aq. Theod. *ἠμαύρωσεν*], wobei zu verbleiben sein wird trotz des Widerspruchs von Muss-Arnolt, Exp. a. a. O., S. 425, der auf einem Mißverständnis über die Bedeutung von *ἀμαύρωσις* beruht: *ἀμαύρωσις* ist nach Dioskorides, De mat. med. IV, 79 ein anderer Name für *κώνειον* „Schierling", dies aber nicht, wie Muss-Arnolt meint, = *κωνίον* „ein kleiner *κῶνος*", was dann auch *ἀμαύρωσις* bedeuten soll!). Theodotion hat in diesem Zusammenhang *ἀμαύρωσις* „Dunkelheit" vielleicht verstanden als eine Bezeichnung des dunkeln Planeten Saturn. Wie er das Wort כיון ausgesprochen hat, ist daraus nicht zu ersehen. Aquila und Symmachus bieten *Χιοῦν*, was der masoretischen Punktation entspricht. Deren Aussprache setzt auch Hieronymus voraus, da er (zu Am 5, 26) die Lesung Chion für Aquila und Symmachus angiebt, indem er diese bezeichnet als ipsum Hebraicum transferentes. Die Lesung כִּיּוּן ist also früher aufgekommen als die Lesung סִכּוּת. Danach ist vielleicht an=

zunehmen, daß כִּיּוּן mit dieser Punktation zunächst als parallel mit סֻכַּת in appelativischer Bedeutung verstanden wurde und daß erst die Spätern, welche סִכּוּת aussprachen, bei beiden Wörtern nach Analogie von שִׁקּוּץ an Götzennamen dachten. Es ist aber auch möglich, daß zuerst כיון für sich allein als Götzenname gewertet und die Punktation כִּיּוּן von Anfang an in diesem Sinne verstanden worden ist. Das **imaginem** für כיון in der Vulg. und in der **Explanatio in Amos** des Hieronymus ist wohl nur geraten.

Die meisten Neueren verstehen die beiden fraglichen Wörter als Namen von Gottheiten oder Gestirnen. Für כיון wird sich an der Richtigkeit dieser Auffassung nicht zweifeln lassen; unsicherer ist sie für סכות (סכת). An die ägyptischen Götter Sawak und Chonso kann nicht mit Büdinger gedacht werden; diesen Namen entsprechen die Wörter des hebräischen Textes zu wenig. Da der Name **kaimānu** als babylonische Bezeichnung des Planeten Saturn feststeht, so ist zweifellos mit Schrader und fast allen neueren Assyriologen, die sich zu dieser Stelle geäußert haben, an diesen Sternnamen zu denken und statt כִּיּוּן zu lesen כֵּיוָן oder auch etwa mit Haupt (Zeitschr. f. Assyriol. II, 1887, S. 266f. 281f.; s. dagegen Jensen, Kosmol. S. 112) כַּיְוָן (aus **ka'āmanu**). Schon die Peschitto bietet **ke'wān** (כאון) „Saturn" und Jakob von Serug (gest. 521), der den Juden nachsagt, daß sie den ܟܘܢ (so ist zu lesen, s. Payne Smith, **Thesaurus s. v.**) verehrt hätten (ZdmG XXIX, S. 111. 133 Z. 79), wird dafür als Beleg gehabt haben die Aussage von Am 5, 26. Nach dieser alten Tradition haben lange vor den assyriologischen Ergebnissen das beibehaltene **kijjūn** oder das dafür gesetzte **kêwān** in Am 5, 26 vom Saturn gedeutet Ibn-Esra und ihm folgend Gesenius, Vatke, G. Baur, Winer.

Ich will nicht unterlassen, auf den Namen eines Ortes בית כיוניא (ܟܘܢܘܢܐ) bei Mosul (eines Bischofssitzes) aufmerksam zu machen, weil man daraus eine Rechtfertigung der masoretischen Punktation könnte entnehmen wollen. Allerdings könnte das בית auf einen ursprünglichen Tempelnamen verweisen, also auf die Bedeutung des כיוניא als Gottesname; aber dies Wort hat schon seiner Endung wegen gewiß nichts mit der Form כִּיּוּן in der masoretischen Aussprache zu thun. Derselbe Ortsname kommt indessen auch vor in der Form בית כאנא (ܟܐܢܐ, s. Payne Smith, **Thesaurus** 1722. 487), und ܟܐܢ entspricht dem aramäischen כֵּיוָן **rectus, firmus,** dem Namen des Planeten Saturn, so daß immerhin eine Beziehung auf diesen in dem Ortsnamen vorliegen könnte.

Zweifelhaft ist, ob statt סִכּוּת mit Schrader **sakkut** zu lesen und darin ein anderer Name des Gottes Ninib zu erkennen ist, dem eben der Stern **kaimānu** geweiht gewesen wäre (nach G. Hoffmann ist **sakkut** vielleicht vielmehr ein Name des Nabu-Hermes).

Der Wortlaut von Am 5, 26 ist jedenfalls nicht ganz in Ordnung. Entweder ist die Wortfolge nicht richtig oder der Vers enthält zu viel. Schrader hat in Anlehnung an LXX: *τοὺς τύπους (αὐτῶν) οὓς ἐποιήσατε ἑαυτοῖς* (so auch das Targum: צלמיכון דעבדתון לכון) vorgeschlagen, צלמיכם hinter כוכב אלהיכם zu stellen, so daß dann die Worte folgenden Sinn ergeben: „Ihr aber habt umhergetragen [nach Schrader: So werdet ihr denn nehmen] den Sakkut, euern König, und den Kaiwan, den Stern eueres Gottes [d. i. den euern Gott repräsentierenden künstlichen Stern, den man tragen kann; schwerlich: „euern Sterngott", so Schrader, Nowack, als **genet. appositionis** oder auch zu lesen כּוֹכָב א' als Apposition], euere Bilder, die ihr euch gemacht habt" Melek ist dann hier nicht Bezeichnung eines speziell so benannten Gottes, sondern ein dem „Sakkut" beigelegtes Epitheton (vgl. A. Moloch Bd XIII S. 274,5f.). Vielleicht aber ist aus der verschiedenen Stellung von כוכב אלהיכם im masor. Text und in LXX zu entnehmen, daß diese Worte interpoliert sind (Nowack), oder auch es ist mit Wellhausen צלמיכם כוכב zu streichen, so daß dann dem סכות מלכּכם entspricht כיון אלהיכם.

Die Schwierigkeiten des Verses in seinem vorliegenden Wortlaut werden dadurch nicht gemindert, daß man auch bei צלמיכם an einen Saturn-Namen denken kann. Der Planet Saturn heißt im Babylonischen **ṣalmí** (Jensen, Kosmol. S. 115), das in diesem Falle nicht „Bild" sondern „der Dunkle" zu bedeuten scheint (Zimmern S. 475f.). Jensen (Zeitschr. f. Assyriol. I, 1886, S. 391; **II**, 1887, S. 204) hat diese Auffassung zu stützen vorgeschlagen durch eine Zusammenfassung in Doppelnamen: סכות־מלך = **sakkut** + **malik** und כיון־צלמי = **kaiwan** + **ṣalmí** (woraus er das י in צלמיכם erklärt) „euer **Sikkutmelek** und euer **Kêwanṣalmê**", entsprechend vermutetem **adar** + **malik** (nach dem alttestamentlichen אדרמלך, s. A. Adrammelech Bd I S. 186f.). Auch Winckler denkt

für Am 5, 26 an den babylonischen Gottesnamen ṣalm, aber mit anderer Beziehung desselben. Ohne den babylonischen Saturn-Namen ṣalmi zu verwerten, haben auch Baethgen und Renan צלם unserer Stelle als Gottesnamen aufgefaßt, nämlich als den in Inschriften des arabischen Teima in eben dieser Form vorkommenden. Er wäre dort nach Baethgen aus aramäischem Gebiet importiert gewesen; der Gott ist aber auf einer Stele von Teima in „assyrischem" Gewand dargestellt, so daß er doch wohl für den babylonischen ṣalmi zu halten sein wird. Man beachte noch den kanaanäischen Ortsnamen Bu-ru-zi-lim (wohl in der Gegend von Gebal) in den Amarna-Briefen (71, 64. 67 ed. Winckler), der vielleicht nach Wincklers Vermutung mit Bur-ṣelem wiederzugeben ist (vgl. Zimmern S. 477). Baethgen nimmt, wie Jensen, bei Amos zwei komponierte Gottesnamen an: Sakkut-Melek und Kewan-Ṣelem. Renan dagegen: „les succoth de votre Moloch, le keiwan de votre Salm" Jedenfalls ist dann mit Renan (was wohl auch Baethgen voraussetzt) צלמכם zu lesen statt צלמיכם.

Indessen das Zusammenstimmen von צלמיכם mit den Gottesnamen ṣalmi und צלם kann auf Zufall beruhen. In der Wortfolge des hebräischen Textes ist allerdings mit der Bedeutung „euere Bilder" nichts anzufangen. Mindestens müßte gelesen werden der Singular צלמכם „euer Bild", als mit dem כוכב identisch (G. Hoffmann); aber dann ist doch eine von beiden Bezeichnungen überflüssig. Auch das Suffix von צלמיכם ist unsicher, da das *τύπους* von LXX A und *τύπους αὐτῶν* von B den Text צלמים oder צלמיהם voraussetzt. Aus der Unsicherheit der Stellung und der Endung des Wortes läßt sich vermuten, daß es zum ursprünglichen Texte nicht gehört, womit Jensens und Baethgens Erklärungen durch Doppelnamen hinfällig werden würden.

Am sichersten und deutlichsten ist im überlieferten Texte bezeugt neben כיון die Gottesbezeichnung מלך, sei es als Gottesname: „das Zelt eueres Melek", sei es als Gottesepitheton: „den Sakkut, euern Melek (König)" Hieronymus las **Melchechem,** was dem מַלְכְּכֶם der Masora entspricht, wie ebenso *τοῦ βασιλέως ὑμῶν* des Symmachus und Theodotion (neben *τοῦ Μολόχ* der LXX, *Μολχόμ* des Aquila und **malkūm** der Peschitto; nach Hieronymus auch LXX: *Μελχόμ*). Daraus ist aber nicht zu entnehmen, daß an den Gottesnamen מֹלֶךְ nicht gedacht wurde, da diese Form mit dem Suffix nicht vorkommt und auch מַלְכָּם Ze 1, 5 wohl von dem „Molek" verstanden werden soll. Auch bei der Auffassung des מלך als Gottesepitheton ist doch wohl die Benennung mit מלך nicht als eine solche zu beurteilen, die jedem Gott beigelegt werden konnte; denn der El-Kronos von Byblos bei Philo Byblius, der „zum Stern des Kronos geweiht wurde", trug wahrscheinlich speziell das Epitheton מלך (s. A. Moloch Bd XIII S. 288, 30 ff.; Lagrange, **Études sur les religions Sémitiques**[2], Paris 1905, S. 102 ff.) Wenn Am 5, 26 von einem einzigen Götzen die Rede ist, so haben wir hier also allem Anschein nach, mag nun die Stelle von Amos oder von einem Interpolator herrühren, ein altes oder doch verhältnismäßig altes Zeugnis für die Auffassung des mit Kinderopfern verehrten kanaanäischen Gottes, des El-Kronos oder Melek, als des Planeten Saturn. Diese beruht dann gewiß nicht erst auf der Identifizierung mit dem griechischen Kronos, wie A. Moloch S. 292, 26 ff. vermutet worden ist. Am 5, 26 zeigt unter jener Voraussetzung vielmehr, daß die Auffassung des El-Melek als Planetengott in einer direkten und verhältnismäßig alten Identifizierung des kanaanäischen Gottes mit dem babylonischen Gott des Planeten Saturn, dem Ninib (oder auch Nergal), ihren Grund hatte.

LXX hat für כיון *Ραιφαν*, Q *Ρεφαν*, daneben noch in Kodices, Tochterübersetzungen und Citaten die Lesarten *Ρεμφαν, Ρομφα, Ραιφων, Ραφαν*, **Rempham** (bei Parsons). In dem Citat AG 7, 43: *τὸ ἄστρον τοῦ θεοῦ Ρομφαν* ℵ* (*Ρεφαν, Ραιφαν, Ρομφα, Ρεμφαμ*). Der Name **ⲣⲏⲫⲁⲛ** *Ρηφαν* bezeichnet in einem von Athanasius Kircher in seinem Buche **Lingua Aegyptiaca restituta, Rom.** 1644 herausgegebenen koptisch-arabischen Wörterbuch den Planeten Saturn زحل S. 49; vgl. S. 527 f.). Daraus haben vor Zeiten verschiedene Gelehrte gefolgert, LXX gebe in Am 5, 26 einen ägyptischen Namen des Planeten. Der Name jenes Lexikons ist aber, wie Jablonski gezeigt hat, aus LXX entnommen, wie auch andere Planetennamen desselben Lexikons aus dem Griechischen. Ebensowenig ist mit Jablonski in der Form *Ρεμφα* oder *Ρομφα* als der ursprünglichen eine ägyptische Bezeichnung der Sonne und dann des Jahres mit der Bedeutung **rex coeli** zu erkennen, so daß LXX einen ägyptischen Gottesnamen für das hebräische כיון substituiert hätte. Professor Erman teilt mir freundlichst mit, daß es „keine derartige ägyptische Bezeichnung der Sonne giebt und daß ‚König des Himmels' koptisch nicht **Rempha** heißt" Vielmehr ist, wie schon lange vor Jablonski J. Drusius und

Vitringa gesehen hatten, die Lesart *Ρεφαν, Ραιφαν* die ursprüngliche und durch Abschreiberversehen aus *Κεφαν, Καιφαν* oder aus ריון statt כיון entstanden mit nicht auffälliger Wiedergabe des ר durch *φ*. Die Lesung *Ρεφαν* oder *Ραιφαν* zeigt, daß LXX entsprechend dem syrischen keʼwān, kewān (כיון, כאון) aussprach רֵיוָן oder רִיוָן. Die andern griechischen Formen sind Korruptionen, das *μ* in *Ρεμφαν* u. s. w. eine Einschiebung, die auch sonst vor *φ* = פ und vor *β* = ב vorkommt (vgl. *Μεμφιβοσϑε*). Dabei wäre immerhin möglich, daß LXX, wenn sie ihrerseits, und nicht schon ihre hebräische Vorlage, die Verwechselung von k und r verschuldet hat, dabei an einen irgendwie entsprechenden ägyptischen Namen dachte. Wenn aber Lepsius (Die Chronologie der Aegypter I, 1849, S. 93) sich bei einer angeblichen ägyptischen Bezeichnung des „Saturn" **repa nuteru**, *νεώτατος τῶν ϑεῶν* des *Ραιφαν* der LXX erinnert hat, so war das nicht zutreffend, da, wie mir Professor Erman mitteilt, statt **repa** zu lesen ist **rpʿtj** oder **ʼrjpʿt** mit unbekannter Vokalisation. **Wolf Baudissin.**

Renan, Ernest, gest. 2. Oktober 1892. — I. R.s Werke. Alle Schriften R.s sind bei Calman-Lévy in Paris verlegt worden und haben meist zahlreiche Auflagen erlebt. Wir nennen sie in chronologischer Reihenfolge je mit dem Erscheinungsjahr der ersten Auflage. Histoire générale et Système comparé des Langues Sémitiques 1855; Etudes d'histoire religieuse, 1857; L'origine du langage, 1858; Le livre de Job (Uebersetzung mit Einleitung), 1858; Essais de morale et de critique, 1859; Le Cantique des Cantiques (Uebersetzung mit Einleitung), 1860; L'Averroïsme, 1860; Histoire des Origines du Christianisme, 1863—1883. 1. Bd: La vie de Jésus, 1863, zuerst bei Springer in Berlin französisch erschienen, vielfach ins Deutsche übersetzt (billigste Ausgaben bei Reklam und Hendel). 2. Bd: Les Apôtres, 1868 (auch deutsch). 3. Bd: St. Paul, 1869 (auch deutsch). 4. Bd: L'Antéchrist, 1873. 5. Bd: Les Evangiles et la seconde génération chrétienne, 1877. 6. Bd: L'Eglise chrétienne, 1879. 7. Bd: Marc Aurèle et la fin du monde antique, 1881. 8. Bd: Index, 1883; Mission de Phénicie, 1864—1874; Histoire littéraire de la France au XIVme siècle (avec Victor Le Clerq), 2 Bde, 1865; Observations Epigraphiques, 1867; Nouvelles Observations d'Epigraphie hebraïque, 1867; Questions contemporaines, 1868; La Réforme intellectuelle et morale, 1871; Dialogues et fragments philosophiques 1876 (deutsch von Zdekauer, Leipzig, Koschnitz 1877); Mélanges d'histoire et de voyages, 1878; Caliban. Suite de la Tempête, 1878; L'Eau de Juvence 1871; Le Prêtre de Némi, 1885; L'Abesse de Jouarre, 1886. Alle vier Dramen gesammelt als Drames philosophiques, 1888; Conférences d'Angleterre, 1880 (auch englisch); L'Ecclésiaste (Uebersetzung mit Einleitung), 1882; Souvenirs d'enfance et de jeunesse, 1883 (deutsch bei Bernheim, Basel 1884); Nouvelles Etudes d'histoire religieuse, 1884; Discours et Conférences, 1887; Histoire du peuple d'Israël, 5 Bde, 1887—1893 (deutsch bei Cronbach-Berlin); L'Avenir de la Science, Pensées de 1848. 1890; Feuilles détachées, 1892; Lettres intimes de E. R. et Henriette R. mit Anhang ma soeur Henriette (schon 1862 in 100 Exemplaren veröffentlicht), 1896; Correspondance avec M. Berthelot (1847—1892), 1898; Etude sur la politique religieuse du règne de Philippe le Bel, 1899; Lettres du Seminaire (1838—1846), 1901.

II. Bücher und Abhandlungen über R.: G. Séailles, E. R., Essai de biographie psychologique, 2. Aufl., Paris 1895; G. Monod, Les Maîtres de l'histoire; Taine, Renan, Michelet, Paris 1894; J. Darmesteter, The Life of E. R., London 1897; M. J. Darmesteter-Robinson, La vie de E. R., Paris 1898; F. Espinasse, E. R. in der Biographiensammlung Great Writers, herausgegeben von Robertson und Marzials, London 1895 (mit nahezu vollständiger internationaler Bibliographie bis 1895); E. Platzhoff, E. R. Ein Lebensbild. In der Sammlung „Männer der Zeit", Dresden u. Leipzig 1900 (mit wertvoller Bibliographie): G. Paris, Discours prononcé au nom du Collège de France, le vendredi 7 Octobre 1892, aux funérailles d'E. R. in Penseurs et Poètes, Paris 1896; R. Allier, La philosophie de E. R., 2. Aufl., Paris 1903; M. Millioud, La Religion de M. R., Lausanne und Paris 1891; P. Janet, La crise philosophique (Renan, Taine, Littré) Paris; P. Bourges, E. R., Essais de psychologie contemporaine, Paris; J. Cognat, M. R., hier et aujourd'hui, Paris 1883; E. Faguet, E. R., in Revue de Paris, Juni 1898; M. Bréal, E. R., ebendort, Sept. 1903; Ph. Berger, R. intime, in La Revue, Nov. 1903; Ed. Schérer, Etudes sur la littérature contemporaine, Bd 4, 5, 7, 8, 9; ders., Mélanges de critique religieuse, 1860; ders., Mélanges d'Histoire religieuse; Ed. Rod, E. R., les idées morales du temps présent, Paris 1891. Unübersehbar ist die Litteratur über R.s Leben Jesu. Am bekanntesten sind die Entgegnungen von Ed. Schérer, Coquerel, Colani, E. de Pressensé, Bruno Bauer, Beyschlag, F. Delitzsch, Gerlach, Luthardt, Scholten, Weizsäcker, E. Zeller. H. Baldensperger, E. R.s Entwickelung, Geschichtschreibung und Weltanschauung, in „Die Christliche Welt", 1894; H. Schoen, E. R. in „Zeitschrift f. Philosophie u. Pädagogik" 1894; H. Homberger, R. und die deutsche Kultur, in Deutsche Rundschau, 1893; O. Pfleiderer, E. R. ebendort 1893; A. Harnack in ThLZ, Bd X über Marc Aurèle et la fin du monde antique; ders. über L'Abbesse de Jouarre in Bd XII; K. Horst über L'Histoire du peuple d'Israël in ThLZ, Bd XIV, XV, XVI, XIX.

Ernest Renan ist am 27. Februar 1823 in Tréguier in der Bretagne (Departement Côtes-du-Nord) geboren. Sein Vater war Seemann und verlor in diesem Beruf sein Vermögen und — im J. 1828 auf der Rückfahrt vom Kap Frehel — sein Leben. Dem Sohne vererbte er die unpraktische Art und den ernsten, grüblerischen Sinn des Bretonen. Die Erziehung des Frühverwaisten lag in den Händen der Mutter und besonders der um 11 Jahre älteren Schwester Henriette, die mit seltener Innigkeit an dem jüngeren Bruder hing und der gute Geist seines Lebens wurde. Neben dem weiblichen Einfluß auf seine Erziehung bestimmte die eigenartige religiöse Umgebung, in der R. aufwuchs, seiner geistigen Entwickelung Ziel und Bahn. Die bretonische Art der katholischen Frömmigkeit mit ihren innigen Marienliedern und wundersamen Heiligenlegenden gab der Phantasie des Kindes reiche Nahrung und seinem Gemüt unauslöschliche Eindrücke. Tréguier, seine Vaterstadt, war „ein großes Kloster, in das kein Lärm von außen eindrang; wo man das, was die anderen Menschen anstreben, Eitelkeit nannte und wo das, was die Laien für eine Illusion halten, als einzige Realität galt" Nur in dieser Umgebung war es dem jungen R. wohl, in seiner alten düstern von der Kathedrale überschatteten Stadt, in Gesellschaft der Ritter und edlen Damen, die in sanftem Schlaf versunken, den Windhund zu ihren Füßen und eine große steinerne Fackel in der Hand, im Kreuzgang des Klosters schlummerten. Den Lehrern seiner Jugend, den ehrwürdigen Priestern von Tréguier, hat R. noch eine dankbare Anhänglichkeit bewahrt, als er für die Welt des Glaubens, in die sie ihn eingeführt hatten, bestenfalls noch ein Lächeln hatte. Im Jahr 1838 kam er nach Paris. Durch Vermittelung seiner Schwester, die damals Lehrerin an einem Institut in Paris war, wurde der Reichbegabte an Dupanloup empfohlen, der eben die Leitung des Seminars St. Nicolas du Chardonnet übernommen hatte und sich des heimwehkranken Jünglings in väterlicher Weise annahm. Das Studium der Rhetorik, das die vier Jahre im kleinen Seminar ausfüllte, erschien ihm als Kinderei, als er 1842 im großen Seminar zu Issy die Probleme der Philosophie und zwei Jahre später in St. Sulpice die Fragen der Theologie kennen lernte. Freilich zunächst nur im Gewand der Scholastik und in den Formeln der mittelalterlichen Theologie. Aber gerade dieser veraltete Betrieb der philosophischen Studien verhalf ihm in Issy zur ersten Kenntnis der modernen Ideen. Unter der Rubrik Solvuntur objecta kamen auch die Gegner der kirchlich approbierten Lehren zum Wort. Auf diese Weise lernte er neben Descartes, Locke, Leibniz, Pascal, Malebranche auch Cousin, Jouffroy und Leroux kennen. Ihre kritischen Einwände gegen die orthodoxe Dogmatik erschienen R. oft überzeugender als die Widerlegungen, die seine Lehrer aus ihren Heften vortrugen. So bereitete sich schon in Issy die innere Krisis vor, die R. einige Jahre darauf zum Bruch mit der Kirche führten. Zwar beteuert R. in seinen Jugenderinnerungen zu wiederholten Malen, daß nicht philosophische Zweifel, sondern das Studium des Hebräischen und der deutschen kritischen Theologie ihn am Glauben seiner Kirche irre gemacht hätten. Dagegen versichert sein Jugendfreund Abbé Cognat (Correspondant 10. Juli 1882), daß das Hebräische und Deutsche an der intellektuellen Emanzipation R.s so unschuldig seien wie das weibliche Geschlecht. Schon als er das Seminar von Issy verließ, sei die Kraft seines Glaubens durch philosophische Zweifel gebrochen gewesen; damals habe er weder Hebräisch verstanden noch Ewald oder Gesenius gekannt. Jedenfalls aber wurde die schon in Issy beginnende Krisis verschärft, als sich im Seminar St. Sulpice durch das Studium der orientalischen Philologie und in den Büchern der deutschen protestantischen Theologie für R. eine neue Welt mit einer Fülle von Problemen historisch-kritischer Art auftrat. Bald gab er sich mit rückhaltloser Begeisterung dem Einfluß des deutschen Geistes hin. Mehr noch als von den wissenschaftlichen Leistungen fühlte er sich von der religiös-sittlichen Kraft des deutschen Protestantismus angezogen. „Ich habe Deutschland studiert und geglaubt, in einen Tempel einzutreten. Alles, was ich hier gefunden habe, ist rein, erhaben, sittlich, schön und ergreifend. C'est la continuation de Jésus-Christ. Leur morale me transporte. Ah, qu'ils sont doux et forts! Je crois que le Christ nous viendra de là" — schrieb er am 24. August 1845 an Abbé Cognat (Souvenirs d'enfance 384f.). Herder wurde sein Lieblingsschriftsteller und der Glaube an die überragende Person Jesu seine Kraft im Kampf gegen die Theologen. „Etwa zwei Monate lang war ich Protestant" (Souv. 312). „Ich war ein Christ wie ein Professor der Theologie in Halle oder Tübingen" (Souv 311). Als dann die Stunde der Entscheidung für den geistlichen Beruf durch Uebernahme der kirchlichen Weihen an R. herantrat, kam die Krisis zum offenen Ausbruch. Ohne durch den Jammer der Mutter und die Bitten seiner Lehrer sich zurückhalten zu lassen, verließ er am 6. Oktober 1845 die Soutane und das Se-

minar St. Sulpice in der festen Überzeugung, daß er nur dann Jesu treu bleiben könne, wenn er sich von der Kirche lossage.

R. erzählt in seinen Jugenderinnerungen, zur Zeit seines Bruchs mit der Kirche sei sein „Leben Jesu" in seinem Geist schon geschrieben gewesen. Dann haben wir die philologisch-historischen Studien, denen sich R. nach seinem Austritt aus dem Seminar mit seltenem Fleiß widmete, als grundlegende Vorarbeiten zum Leben Jesu und den Origines du Christianisme anzusehen. Sein äußerer Lebensgang war gelehrten Neigungen überaus günstig. Nicht, daß außerhalb der Mauern des Seminars eine sorgenfreie Existenz seiner gewartet hätte. Er stand völlig mittellos auf der Straße. Wohl stellte ihm die Schwester Henriette, die, von ähnlichen religiösen Zweifeln angefochten, den Bruder zu seinem Schritt ermutigt hatte, ihre Ersparnisse von 1200 Francs zur Verfügung. Aber er wollte dieses Geld nicht angreifen. Glücklicherweise fand er nach vorübergehender Verwendung an dem von Jesuiten geleiteten Collège Stanislas bald ein Unterkommen in einem kleinen Erziehungsinstitut als Repetent au pair gegen freie Kost und Wohnung. Bei seiner seltenen Bedürfnislosigkeit fühlte er sich durch die Ärmlichkeit der äußeren Verhältnisse nie beengt und fand neben dieser Thätigkeit — er war nur zwei Stunden täglich in Anspruch genommen — reiche Muße, um die Universitätsprüfungen nachzuholen. So vollendete er im Mai 1848 eine Dissertation über das Studium des Griechischen im Mittelalter und wurde im September des gleichen Jahres agrégé de philosophie. Daneben trieb er Hebräisch, Arabisch, Syrisch, Sanskrit, studierte Mythologie, Religionsgeschichte, deutsche Theologie und schrieb von Oktober 1848 bis Juni 1849 das umfangreiche Buch, das die Richtlinien seiner Weltanschauung und das Programm seiner Lebensarbeit enthalten sollte: L'Avenir de la Science. Die Veröffentlichung dieser Schrift unterließ R. auf den dringenden Rat seiner Lehrer und Freunde. Besonders Augustin Thierry warnte ihn „de faire son entrée dans le monde littéraire avec ce paquet sur la tête" (Séailles a. a. O. S. 40). Daß R. auf diesen Rat hörte, war wohlgethan. Denn die philosophischen Träume und politischen Ideale, für die er in jenem Buch ein begeistertes Bekenntnis ablegte, brachen unter den Wirkungen der Revolution von 1848 und des Staatsstreichs Napoleons III. jäh zusammen. Ernüchtert durch die harte Wirklichkeit, die sich nach seinen Theorien nicht formen ließ, wandte sich R. wieder mit ganzer Kraft der historisch-philologischen Arbeit zu. So entstanden Ende der vierziger Jahre neben zahlreichen in Zeitschriften veröffentlichten Abhandlungen das Buch über den Ursprung der Sprache und die Geschichte des Averrhoismus. Mehr und mehr wurde die semitische Philologie sein besonderes Arbeitsgebiet, so daß er sich im Jahr 1857 nach dem Tod seines Lehrers Quatremère um den frei gewordenen hebräischen Lehrstuhl am Collège de France bewerben konnte: nach langem Zögern wurde er am 11. Januar 1862 von der Regierung bestätigt.

Die Bestätigung traf ihn in Palästina. Dorthin hatte er im Auftrag Napoleons III. im Jahr 1860 in Begleitung seiner Schwester Henriette — sie starb 1861 in Byblos am Fieber — eine Studienreise angetreten. Hier schrieb er „in der Hütte eines Maroniten auf dem Libanon" als ersten Band der Origines du christianisme seine Vie de Jésus (erschienen in Berlin am 23. Juni 1863), die R. mit einem Schlag zu einer europäischen Berühmtheit machte und in kirchlichen und unkirchlichen Kreisen eine Sensation hervorrief, wie man das in Frankreich und anderswo (die Volksausgabe des Lebens Jesu von D. F. Strauß erschien erst 1864) von einem theologischen Werk noch nicht erlebt hatte. Pius IX. nannte R. den Lästerer Europas. Eine Flut von Gegenschriften aus dem katholischen und dem protestantischen Lager that noch dem Buch den Dienst einer Reklame, die es nach seinem inneren Wert gar nicht verdient hätte. Heute wird eine ruhige und gerechte Beurteilung von jedem dogmatischen Standpunkt aus zugeben, daß R.s Leben Jesu gegenüber der gleichnamigen Schrift von D. Fr. Strauß einen Fortschritt bedeutet. Die völlig ungeschichtliche Betrachtungsweise der Ursprünge des Christentums nach dem Schema der Hegelschen Philosophie ist aufgegeben. Aus dem Nebel des Mythus tritt die Gestalt Jesu in die Glorie der Legende. Nicht einer bloßen Idee, sondern einer geistesmächtigen, wenn auch bald sagenumwobenen historischen Persönlichkeit verdankt das Christentum seinen Ursprung. Das Wesen dieser Persönlichkeit hat R. zu begreifen gesucht aus dem eigenartigen landschaftlichen, sozialen, kulturellen und religiösen Milieu, in dem sie gelebt und gewirkt hat. So bietet R.s Buch entzückende Schilderungen von Land und Leuten in Galiläa, die einen unverlierbaren Zauber behalten werden. In dieses Gemälde von starkem Lokalkolorit hat R. die Gestalt Jesu hineinkomponiert, aber nicht nach den Gesetzen der historischen Wissenschaft, sondern geleitet von ästhetischen

Motiven und in den Farben einer bestimmten Weltanschauung. Darum hat R., obwohl ihm der höhere Quellenwert der Synoptiker nicht unbekannt ist, eine Vorliebe für das vierte Evangelium; schon der künstlerische Gesichtspunkt, daß es den Rahmen einer dreijährigen Wirksamkeit Jesu bietet, ist für diese Vorliebe bestimmend. Aus ähnlichen Motiven erlaubt sich R. ohne Bedenken die unglaublichste Willkür in der Behandlung der litterarischen Quellen: les textes ont besoin de l'interprétation du goût, il faut les solliciter doucement jusqu'à ce qu'ils arrivent à se rapprocher et à fournir un ensemble où toutes les données soient harmonieusement fondues (Vie de Jésus, Einl. S. III). So entstand ein Roman, der für das dichterische Können seines Verfassers ein glänzendes Zeugnis gewesen wäre, wenn er eine andere Gestalt zum Helden gehabt hätte, als die Person Jesu, die es nicht verträgt, unter Weglassung aller sittlichen Maßstäbe rein nach ästhetischen Kategorien beurteilt und gezeichnet zu werden. Daß er Jesu allerlei bedenkliche Dinge, wie Ehrgeiz, Eitelkeit, sinnliche Liebe und offenen Betrug andichtete, empfand die ernste historische Forschung als einen Unfug und das religiöse Gefühl als eine Frivolität. Es fehlte R. zum Verständnis Jesu die dem Biographen unerläßliche Kongenialität mit seinem Helden. So schuf er sich ein Bild Jesu nach seinem Bilde. Jesus ist ihm der sanfte Galiläer, der feine, heitere Sittenprediger, der Liebling der Frauen, der von keinem anderen Paradies als von der brüderlichen Gemeinschaft der Kinder Gottes auf Erden träumt, der Virtuose der ästhetisch-idealen Stimmung, qui posséda au plus haut degré ce que nous regardons comme la qualité essentielle d'une personne distinguée, je veux dire le don de sourire de son oeuvre (!) (L'Antéchrist S. 111). Der erste Aufenthalt in Galiläa war ein köstliches Idyll (une délicieuse pastorale). „Damals gab es einige Monate, ein Jahr vielleicht, da wohnte Gott wahrhaftig auf der Erde. Die Stimme des jungen Zimmermanns erklang mit einem Male in lauter Güte und Milde. Ein unendlicher Zauber ging von seiner Person aus ... Sein liebenswürdiger Charakter und seine zweifellos hinreißende Schönheit, wie sie manchmal in der jüdischen Rasse erscheinen, schufen gleichsam einen Zauberkreis um ihn, dem sich niemand inmitten dieses gutmütigen, naiven Volkes entziehen konnte" Aber durch die Begegnung mit dem Täufer Johannes wird aus dem heiteren charmeur ein religiöser Revolutionär, ein finsterer apokalyptischer Prophet, der die Rolle des Messias annimmt, dem Wunderglauben seiner einfältigen Jünger starke Konzessionen macht und im Kampf gegen das orthodoxe Judentum untergeht. Der große Fehler Jesu bestand nach R. darin, vergessen zu haben, daß das Ideal im Grunde immer eine Utopie ist. Jede Idee verliert etwas von ihrer Reinheit, sobald sie nach Verwirklichung strebt (Vie de J. S. 258). Von der Stunde an, da Jesus in den Kampf gegen das Böse eintritt und Menschenseelen für das Reich Gottes erobern will, ist bei R. die Sympathie und das Verständnis für ihn zu Ende. Denn damit fällt er für R. unter das Urteil, daß der Mann der That weniger nah bei Gott ist als der, welcher von der reinen Liebe zum Wahren, Guten, Schönen gelebt hat. „Der Apostel ist von Natur ein etwas bornierter Geist. Er will etwas erreichen und bringt Opfer. Die Berührung mit der Wirklichkeit beschmutzt immer ein wenig. Die ersten Plätze im Himmelreich sind denen vorbehalten, die ein Strahl der Gnade berührt hat, die nur das Ideal angebetet haben ... Der Mann der That ist nicht einmal ein sehr tugendhafter Mann, da die Dummheit und die Schlechtigkeit der Menschen ihn zwingen, mit ihnen zu paktieren" (Saint-Paul S. 568). Dies vergessen zu haben, ist für R. das Tragische im Leben Jesu.

Wie die angeführten Worte die Vorliebe R.s für Jesus, Marc Aurel, Franz von Assisi, Spinoza erklären, so lassen sie uns begreifen, warum er keinerlei Verständnis für den Apostel Paulus gehabt hat. War Jesus „zweifellos von hinreißender Schönheit", so war Paulus ebenso zweifellos ein häßlicher kleiner Jude, dick und krummgewachsen. Seine starken Schultern trugen — wunderlich anzusehen — einen kleinen kahlen Kopf. Sein leichenblasses Gesicht war von einem dichten Bart eingenommen, er hatte eine Adlernase, durchdringende Augen und schwarze Augenbrauen, die sich auf der Stirne vereinigten. Er war kränklich, aber von einer großen Energie des Willens. Seine Sprache war ein schlechtes Syrergriechisch, sein Stil überladen von Hebraismen, sein Denken zerhackt und sprunghaft, die hellenische Bildung war ihm fremd. Er war der erste Protestant, der Vater des subtilen Augustin, des trockenen Thomas von Aquino, der finsteren Calvinisten, der jähzornigen Jansenisten, der grausamen Theologie, die verdammt und eine Prädestination zur Hölle lehrt. An dem Tage, da Paulus seinen ersten Brief schrieb, begann die Dekadence des Christentums. Es wäre für R. eine kleine Genugthuung, wenn Paulus als Skeptiker geendet hätte: „schiffbrüchig, verlassen, von den Seinen verraten, allein in

der Enttäuschung des Alters, wenn ihm noch einmal die Schuppen von den Augen gefallen wären, wenn der verstockteste Dogmatiker unter der Sonne traurig, verzweifelt (oder sagen wir lieber gefaßt) auf einer Küste oder auf einer Straße Spaniens gestorben wäre mit den Worten auf den Lippen: „ergo erravi" (L'Antéchrist S. 200).

Der wissenschaftliche Wert der späteren Bände der Origines du Christianisme steigt in dem Maß, als nicht mehr so ausschließlich persönliche Sympathie oder Antipathie wie in den Lebensbildern Jesu und des Paulus R. die Feder führen. Nach zwanzigjähriger Arbeit lag im Jahre 1882 das ganze Werk vollendet vor. Trotz seiner großen Schwächen bedeutet es als zusammenhängende Darstellung der Entstehungszeit der christlichen Kirche einen wesentlichen Fortschritt über die in manchem Betracht gründlicheren Arbeiten der Tübinger Schule hinaus. Ganz abgesehen von der Schönheit der Sprache, von der plastischen Gestaltung der Charaktere, von der durchsichtigen Zeichnung der die Entwickelung treibenden Motive, von der künstlerischen Gruppierung des gewaltigen Stoffes: das genauere Verständnis der Zeitverhältnisse, das Zurückdrängen des philosophisch-dogmatischen Momentes hinter dem historisch-psychologischen in der Beurteilung der Entwickelung, die Betonung des sozialen Faktors im Urchristentum — das Christentum war die erste Société de secours mutuel in der antiken Welt — lassen Harnacks Urteil gerechtfertigt erscheinen, wonach die deutsche Wissenschaft seit Ritschls Monographie über die Entstehung der altkatholischen Kirche, in der doch das Problem zu eng gefaßt war, eine der französischen ebenbürtige Leistung nicht aufzuweisen hat.

Für R.s äußeren Lebensgang war das Erscheinen des ersten Bandes der Origines, des Lebens Jesu, von einschneidender Bedeutung. Schon nach seiner Antrittsvorlesung im Collège de France „Über den Anteil der semitischen Völker an der Geschichte der Zivilisation" (am 21. Februar 1862 nach der Rückkehr aus Palästina) wurde er suspendiert. Aber die Agitation ruhte nicht, bis Napoleon am 11. Juni 1864 die Abberufung R.s verfügte. Einen ihm angewiesenen ehrenvollen Posten an der Nationalbibliothek schlug er aus, um fortan unter Verzicht auf Amt und Gehalt als Privatgelehrter seinen Studien zu leben. Unter den neuen Verhältnissen nach dem Kriege wurde er 1871 wieder in seine Professur eingesetzt und 1879 sogar in die Académie française aufgenommen. Von 1884 an bis zu seinem am 2. Oktober 1892 erfolgten Tode war er Administrator des Collège de France und widmete sich mit seltener Hingabe und Pflichttreue der Leitung dieses Instituts.

Seit seinem Austritt aus dem Seminare zeigt uns R.s Leben je länger je mehr ein eigenartiges Doppelbild: auf der einen Seite das Bild des ernsten Gelehrten, der auf dem Gebiet seiner Spezialstudien wissenschaftlichen Problemen mit der peinlichsten Gründlichkeit bis ins kleinste Detail nachging; auf der anderen Seite das Bild des heiteren Causeurs, der mit den frivolen Witzen seiner angefaulten Modephilosophie die ganze Welt und besonders die Halbwelt amüsierte. Erfreulicherweise hat er selbst seine wissenschaftliche Thätigkeit höher eingeschätzt als seine philosophischen Leistungen. Im Alter von 60 Jahren begann er seine Geschichte des Volkes Israel, in der er den wissenschaftlichen Ertrag seines Gelehrtenlebens sammeln wollte, und führte das Werk unter vielen körperlichen Leiden noch zu Ende, so daß nach seinem Tod seine Witwe die zwei letzten Bände ohne fremde Beihilfe herausgeben konnte. Die letzten Monate seines Lebens widmete er einer Schrift über die französischen Rabbiner im 14. Jahrhundert. Auf solche gelehrte Detailforschungen, die höchstens das Interesse einiger Fachleute fanden, verwandte er mehr Mühe und legte er mehr Wert als auf seine leichtgeschürzten, geistsprühenden „philosophischen" Schriften, deren Brillantfeuerwerk ganz Europa entzückte. Gestand er doch auf einem in seinem Schreibtisch gefundenen Zettel, das von ihm mühsam zusammengetragene Corpus Inscriptionum Semiticarum sei sein Lieblingswerk gewesen.

Für die Nachwelt freilich, wie schon für die Zeitgenossen, trat der gelehrte Philologe und feinsinnige Historiker immer mehr zurück hinter dem philosophischen Dilettanten und geistreichen Wortführer einer kulturmüden fin de siècle-Stimmung, für die man geradezu die Bezeichnung „Renanismus" geprägt hat. Wenn auch hier nicht der Ort ist, auf R.s Weltanschauung und ihre mannigfachen Wandlungen näher einzugehen, — es sei dafür auf die Bücher von Gabriel Séailles und Raoul Allier (Dozent an der evangelisch-theologischen Fakultät in Paris) verwiesen — so hat doch seine philosophische Lebensauffassung auch auf seine theologischen und historischen Arbeiten so stark abgefärbt, daß ein Wort darüber gesagt werden muß. In der Schrift l'Avenir de la Science, die uns R.s philosophisches Bekenntnis nach seinem Bruch mit der Kirche bietet, träumt

er von einer dreiteiligen immanenten Weltentwickelung durch These, Antithese zur Synthese. Die erste Periode des menschlichen Geisteslebens war synkretistisch, das Zeitalter der Religion, der Sagen und Legenden mit ihrer naiven, intuitiven Erfassung des Lebensproblems. Die zweite Periode, in der wir noch stehen, ist das Zeitalter der Analyse, der kritischen Vernunft, die sich der Kompliziertheit des Lebensproblems bewußt wird, die Spontaneität durch die Reflexion, die Religion durch die Wissenschaft und in der philosophischen Betrachtung die Kategorie des Seins durch die Kategorie des Werdens ersetzt. Dieses kritische Zeitalter muß überwunden werden durch eine dritte Weltperiode, durch das Zeitalter der Synthese, als dessen Pioniere die französische Revolution, die idealistische Philosophie und der deutsche Protestantismus des 19. Jahrhunderts zu betrachten sind, dessen neue Weltauffassung sich um die Ideen des Guten, Wahren und Schönen kristallisieren soll. R. hat diese Jugendschrift über 40 Jahre in seinem Pult gelassen; als er sie im Jahre 1890 herausgab, hatte sie auch für ihn selbst nur noch den Wert eines Dokumentes für die Wandlungen in seinem Denken. Seine Hoffnungen auf die Zukunft der Wissenschaft hatten sich an der Macht der Thatsachen als Illusionen erwiesen. Sein Glaube an die Zukunft der Demokratie war durch den Staatsstreich von 1851, sein Glaube an die geistige Führerschaft des protestantischen Deutschlands durch den Krieg von 1870 (vgl. den Briefwechsel mit D. Fr. Strauß in dessen „Gesammelten Schriften“, 1. Bd) in die Brüche gegangen. So verlor er immer mehr die Orientierung für sein Denken, dem weder die klerikale Erziehung noch die positivistische Zeitphilosophie einen festen Halt zu geben vermocht hatten, und endete in einem bodenlosen Skepticismus, der sich im Gewand von Späßen und Frivolitäten der Welt zur Bewunderung anbietet. Der ernste, gemütstiefe Bretone in R. wurde erstickt durch die leichtsinnige Gaskognerart, die er von der Mutter her im Blute hatte. Das Universum ist ein schlechter Witz und ein lustiges Leben sein bester Kommentar: Das ist fortan die Quintessenz seiner Lebensweisheit. Es giebt keine Wahrheit auf dem Gebiet des Erkenntnis. Um eine elegante Wendung oder ein zündendes Bonmot anzubringen, kann R. heute verneinen, was er gestern bejaht hat. Die Wahrheit ist eine abgefeimte Kokette, die sich niemals ganz preisgiebt. Das Wahre ist die Nüance, die jeden Augenblick in einem anderen Lichte schillert. Durch die virtuose Gabe, die feinsten Nüancierungen eines Gedankens in so suggestiver Weise auszudrücken, „daß der faszinierte Leser hinter den Worten noch vieles sieht, hört, errät, wir hätten beinahe gesagt riecht, was der Verfasser bloß angedeutet hat“ (Baldensperger a. a. O. 423) hat er sich dann verführen lassen, den Ernst und die Freiheit seines Denkens dem Geschmack seines dankbaren Publikums zum Opfer zu bringen. „Das Publikum ist der große Verführer wenn ich mit mir sehr zufrieden bin, finde ich den Beifall von zehn Personen. Wenn ich mich zu gefährlichen Ungezwungenheiten verleiten lasse, wo mein litterarisches Gewissen bedenklich wird, wo meine Hand zittert, dann bitten mich Tausende, so fortzufahren“ (Souv. 352). So wurde er, wie einst Voltaire, zum dieu des imbéciles. Leider ist er sich in dieser Rolle auch für die frechsten Blasphemien nicht zu gut gewesen. Mit der Ungeniertheit des ehemaligen Klerikers, der in der Sakristei daheim ist, gefiel er sich in der Pose einer widerlichen Vertraulichkeit mit Gott und allem, was religiösen Gemütern als unantastbar gilt. Wenn er einmal (Feuilles détachées S. 270) erzählt, in seinen schlaflosen Nächten belustige er sich damit, daß er aus der Tiefe der Hölle pikante Bittschriften an Gott richte, die auch den Ewigen zum Lachen bringen müssen, so bietet er uns selbst die psychologische Erklärung für derartige Entgleisungen in dem Bekenntnis: „ich bin ein verkrachter Priester und das bürgerliche Gewand steht mir durchaus nicht“ (Feuilles détachées S. 80). Für solche frivole Skepsis giebt es keinerlei sittliche Maßstäbe mehr. Religion und Sittlichkeit lösen sich auf in ästhetischen Empfindungen. Die Religion, ein unausrottbares Bedürfnis des menschlichen Geistes, ist das ästhetisch-sinnliche Gefühl des Drangs nach dem Unendlichen, ob es sich nun in den Entsagungen der großen Asketen oder in den mystischen Effusionen schöner Sünderinnen äußert. Gut ist, was schön ist. Schön ist, was uns gefällt. Wer weiß, ob Gott nicht mehr Gefallen hat an den Flüchen des französischen Soldaten als an den Gebeten eines Predigers dieser oder jener puritanischen Sekte (F. dét. S. 263 ff.). So verteidigt er einmal die Trunkenheit: „nur gestalte man sie sanft, liebenswürdig, von moralischen Gefühlen begleitet (!). Es giebt so viele Menschen, für die nach der Stunde der Liebe die Stunde des Rausches der Augenblick ist, wo sie am besten sind“ (F. dét. S. 384). Der Weg zum Heil ist nicht für alle Menschen der gleiche. „Für den einen ist es die Tugend, für den andern die Begeisterung für die Wahrheit, für einen andern die Liebe zur Kunst, wieder für andere die Neugier, die Reisen, der Luxus,

die Weiber; auf der untersten Stufe das Morphium und der Alkohol. Tugendhafte Menschen finden ihren Lohn eben in der Tugend; die, welche es nicht sind, haben dafür das Vergnügen" (F. dét. S. 382). Kein Wunder, daß R. den Gedanken nicht losbringt, vielleicht übe der Libertiner allein die wahre Lebensphilosophie (Souv. S. 149), und daß er der Jugend den Rat giebt: Amusez-vous, travaillez aussi.

Für seine eigene Person hat er von dieser Philosophie keinen Gebrauch gemacht. Sein Privatleben war ein mustergiltiges. Der beredte Herold der vom Genuß übersättigten Decadence, der vergötterte Liebling der eleganten Lebewelt, blieb sein Leben lang ein linkischer, fürs praktische Leben unbrauchbarer Gelehrter, der in seinem kahlen, von allem Komfort verlassenen Studierzimmer im Collège de France die Zaubertränke braute, mit denen man sich in den Pariser Salons des Todes Bitterkeit vertrieb, ein braver Familienvater — er war seit 1856 mit einer Tochter des elsässischen Malers Ary Scheffer in glücklicher Ehe verheiratet — der, auch nachdem er zur Ueberzeugung von der Wertlosigkeit der Keuschheit wie aller anderen Tugenden gekommen war, „aus Bequemlichkeit" „die Sitten eines protestantischen Pfarrers" beibehielt (Souv. S. 359).

Man kann von dem Lebensbild R.s nicht scheiden ohne das Gefühl tiefer Trauer über die tragische Entwickelung dieses reich angelegten Geistes. Wer ist dafür verantwortlich zu machen? R. selbst legt uns diese Frage nahe, wenn er gesteht: „J'ai été élevé par des femmes et des prêtres; l'explication de mes qualités et de mes défauts est toute là" (F. dét. S. XXX). Sicher ist das Problem Renan in besonderem Sinn ein Problem der katholischen Kirche. Stellen wir etwa neben R. das Bild Edmond Schérers (s. d. Art.): Bei aller Ähnlichkeit des Entwickelungsganges, welcher Unterschied zwischen dem ernsten protestantischen Denker, der aus seiner religiösen Vergangenheit die Ehrfurcht vor dem Heiligen und die sittliche Kraft des Glaubens sich gerettet hat, und dem frivolen Spötter, der im Alter verhöhnt, was er in der Jugend angebetet hat, dessen geistiges Leben im Nihilismus endete, weil er mit dem Fall der äußerlichen kirchlichen Autoriät nicht nur die Garantie für seine religiöse Weltanschauung einbüßte, sondern auch für sein philosophisches und sittliches Denken Halt und Norm verlor und doch ein Knecht der Autorität blieb, erst der Kirche, dann der Wissenschaft, dann seines eigenen Ichs. Freilich auch von seiner religiösen Vergangenheit kam R. nie ganz los. Die frommen Eindrücke seiner Jugend haben ihn verfolgt durch alle Phasen seiner Entwickelung hindurch. Oft war es ihm, als hörte er in der Tiefe seines Herzens die Glocken einer versunkenen Stadt wie Stimmen aus einer anderen Welt. Nachdem Orpheus, der sein Ideal verloren hatte, von den Mänaden in Stücke zerrissen war, sang seine Leier immer noch: „Eurydice! Eurydice!" (Souv. S. 12). **Eugen Lachenmann.**

Renata von Ferrara, geb. 1511, gest. 1575. — Litteratur: Zu einer umfassenden Biographie hatte Jules Bonnet Jahre lang gesammelt und in seiner feinen Weise mancherlei (vgl. Bulletin de la Soc. de l'hist. du Protest. français, passim, Jahrgänge 1866, 1869, 1877—81) gestaltet, besonders aus der Zeit der italienischen Periode der Fürstin. Weit überboten ist, was er von Ergebnissen archivalischer Untersuchungen darüber vorlegt, durch die reichhaltigen vielseitigen Nachweise, welche B. Fontana giebt: Renata di Francia, Duchessa di Ferrara, sui documenti dell'Archivio Estense, del Mediceo e dell'Archivio segreto Vaticano, 3 Bde, 1889—1899; dazu: Documenti Vaticani (Arch. della Soc. Romana . . 1892). Aber eine der Hauptfragen, nämlich die der Stellung R.s zur reformatorischen Bewegung, ja überhaupt das Wesen dieser Bewegung und die Umstände, welche dieselbe nicht zur Geltung kommen ließen, hat F. nicht richtig erkannt (s. u. Ausführung). Während noch dieses weitschichtige Werk im Erscheinen war, veröffentlichte E. Rodocanachi eine neue Biographie: Une protectrice de la Réforme en Italie et en France, Renée de France, Duchesse de Ferrare, Paris 1896. Ihm standen abgesehen von Bonnets gedruckten Arbeiten auch dessen Analekten zu der Zeit der französischen Periode zur Verfügung (a. a. O. S. 556), und von Fontanas Darstellung bezw. den von diesem gegebenen Nachweisen hat R. so eingehenden Gebrauch gemacht, daß F. im dritten Bande geradezu Verwahrung gegen die Art einlegt — obwohl R. generell seine Quelle nennt und rühmend erwähnt. Leider ist bei R. nicht selten die nötige Akribie und das scharfe Urteil zu vermissen (s. u.); jedoch bietet er reiches Material in lesbarer Form und mag man sich über die ungedruckten und den größten Teil des gedruckten Materials bei ihm orientieren (a. a. O. S. 555—563). Aus dem Bereiche des letztern sei hier genannt: Frizzi, Memorie per la storia di Ferrara, con aggiunte e note del conte Laderchi, Ferrara 1845 (auf Grund von Aufzeichnungen des Gesandten Herzog Ercoles beim römischen Stuhle, Roddi); Giraldi, Commentario delle cose di Ferrara (Venezia 1597); Muratori, Delle Antichità estensi ed italiane, Modena 1717 ff. t. II; Bayle, s. v. Ferrara (Duchesse de); Brantôme, Oeuvres complètes, ed. Lalanne 1 VIII (Des Dames), p. 108—114 (Paris 1875); Bonnet (s. o.); Herminjard, Corresp. des Réformateurs en langue française,

passim; Mosti, La vita ferrarese nella prima metà del Secolo XVI (Atti e Memorie della R. Deputazione di storia ecc. Serie III, t X., Bologna 1892); CR, passim; Masi, I Burlamacchi e di alcuni docc. intorno a Renata d'Este, Bologna 1876; ders., Nuovi Documenti intorno a R. d'Este (Bologna 1876); Bonet-Maury, Le testament d. R. (Revue hist. 1894); ders., Besprechung von Fontana, R. di Francia (ebd. 1901). Von älteren Biographien: Blümner, R. v. F. ein Lebensbild, Frankfurt a. M. 1870; (anonym) dass., Gotha 1869; vgl. Mrs. Young, The Life and times of Aonio Paleario. Vgl. d. Art. Morata, Olimpia, oben Bd XIII S. 462 f.; Zendrini, Olimpia Morata und Renata von Valois, Beilage z. Allg. Ztg. 1900, n. 133 f.; Cornelius, Der Besuch Calvins bei der Herzogin R. v. Ferrara im J. 1536 (Deutsche Ztschr. f. Gesch. W. IX, S. 203—222, Freiburg 1893).

Renata (Renée de France) wurde als zweites Kind König Ludwigs XII. und der Anna von Bretagne in Blois am 25. Okt. (nicht 29., wie Blümner S. 1) 1510 (nicht 1511, wie Schott 2. Aufl. d. PRE S. 693 sagt) geboren; das Datum meldet der Gesandte dem Herzog von Ferrara (Fontana I, S. 8). Früh verlor sie die Eltern: die Mutter 1514, den Vater ein Jahr später — ihre Erziehung wurde von der Königin der edlen Frau von Soubise übertragen, einer hochgebildeten frommen Dame, welche sie auch nach Ferrara begleitet hat. Neben dieser übte bis zu ihrem frühen Tode (1524) die ältere Schwester Claudia, dann besonders die Schwester des Königs, Margarethe von Navarra, großen Einfluß auf die Erziehung und Bildung der begabten Prinzessin — Margarethe ist es wohl in erster Linie gewesen, welche die Neigung zur Litteratur und Bildung und den Kult der Schönheit in die Seele Renatas pflanzte. Die Vielseitigkeit ihrer Kenntnisse wird von Brantôme gerühmt (Oeuvres, ed. Lalanne, VIII, S. 108). Aber von der Natur war sie nicht begünstigt. Wenn Blümner S. 52 den Verfasser der Antichità Estensi sagen läßt: „Renata war eine Prinzessin, welche nicht nur durch die Schönheit ihres Körpers, sondern auch durch die Feinheit und Hoheit ihres Geistes das edle Blut erkennen ließ " — so übersetzt er die Stelle bei Muratori II, p. 353 falsch: es heißt da „non già in bellezza di corpo, ma . " also: „nicht eben . ." Damit stimmt auch, was Renatas Zeitgenosse, der Abbé Brantôme, über ihre Erscheinung berichtet: ihr Wuchs war gedrungen, ja trotz unverkennbarer königlicher Hoheit ihrer Haltung sei sie „très-gâtée de corps" gewesen; soweit wie der Jesuit Varillas braucht man freilich nicht zu gehen, der sie die am meisten ungestalte (la plus disgraciée) unter den Fürstinnen der Zeit nennt (Hist. des Hérésies l. X, p. 352), oder wie Gregorovius, der sie als „die häßliche Tochter Ludwigs XII." bezeichnet (Lucrezia Borgia S. 342). Das Bild, welches bei Fontana I reproduziert ist, macht keinen bedeutenden, aber einen sympathischen Eindruck, stammt noch aus der Zeit ihres Aufenthalts in Frankreich und zeigt sie demgemäß in sehr jungen Jahren. Das Bild bei Rodocanacchi ist kaum als charakteristisch anzusehen.

Im achtzehnten Lebensjahre trat R. in die Ehe. Auf die „Tochter Frankreichs" waren Vieler Augen gerichtet. Wie man in jener Zeit sehr früh Heiratspläne zu schmieden liebte, so war schon für das dreijährige Kind sehr ernstlich an eine Ehe mit dem Prinzen Karl von Spanien, Erzherzog von Österreich — dem späteren Kaiser Karl V — gedacht worden; dann waren andere Fürsten in Frage gekommen, endlich gab der Wunsch, den Herzog Alfonso von Ferrara für die antikaiserliche Liga — die sogen. „heilige" — zu gewinnen, den Ausschlag — R. wurde dessen Sohne Ercole verlobt. Mit ungemein zahlreichem Gefolge begab der junge Fürst sich im April 1528 an den französischen Hof, der gerade in Saint-Germain Residenz hielt. Er giebt in einem Briefe an seinen Vater eine Beschreibung der Reise und des sehr freundlichen Empfanges durch den König und die übrigen — „ma Madama Renea non è bella; pure se compensarà con le altre bone conditioni" setzt er hinzu. Auch über die folgenden festlichen Tage, noch über die am 28. Juni gefeierte Hochzeit hinaus, haben Bonnet, Fontana und Rodocanacchi detaillierte Berichte wiedergegeben. Neben den Festen gingen zweifellos politische Besprechungen her, im wesentlichen auf den Zukunftsplan des französischen Königs gerichtet, daß Ercole, der Erbe Ferraras, zugleich Herzog von Mailand und „capitano" von Florenz werden, und so dem maßgebenden französischen Einflusse in Italien gegen Kaiser, Venedig und den Papst eine gesicherte Existenz geschaffen werden sollte. Der König zahlte seiner Schwägerin 50000 écus Mitgift, und als Entschädigung für die ihr zustehenden Besitzungen in der Bretagne sollte sie die zum Herzogtum erhobene Grafschaft Chartres, die Grafschaft Gisors, die Schloßherrlichkeit Montargis (ihr späterer Wohnsitz), sowie jährlich 12000 livres Rente erhalten. Das junge Paar überschritt im Oktober 1528 den Paß des Mont-Cenis, um sich in die neue Heimat Renatas zu begeben. Ein glänzender Einzug mit achttägigen Festen begrüßte sie, in denen

Turniere, Schauspiele, Bankette und Volksaufzüge miteinander wechselten. Ihr Hofhalt wurde auf hohem Fuße eingerichtet — an die Spitze trat die treue Erzieherin, Madame de Soubise, die von ihren beiden Töchtern begleitet war. Schon im folgenden Jahre zahlte R. dem Klima der Flußniederung ihren Tribut — ein Fieber ergriff sie, welches, wenn man nach den Ausdrücken der Besorgnis in den zahlreichen Briefen des Herzogs Alfonso an König Franz urteilt, angesichts der zarten Konstitution der Fürstin nicht ungefährlich gewesen sein mag. Erst im Laufe des Jahres 1529 erholte sich R. und nahm nun an dem Hofleben vollen Anteil. Dabei steht nach alter Tradition der italienischen Höfe die Pflege der Kunst und Wissenschaft mit in erster Reihe, zunächst in der Form, daß man deren Träger mit Bestellungen versieht oder unterstützt, etwa auch am Hofe selbst ihnen Unterkunft gewährt. Die immerhin bedeutende Rente, wie König Franz sie zugesagt, würde R. erlaubt haben, weitreichende Gnaden zu vergeben, wenn sie nicht, wie das die Korrespondenz mit dem Vertreter am französischen Hofe zeigt, oft unregelmäßig und lückenhaft gezahlt worden wäre. Doch finden wir zahlreiche Gelehrte am Hofe, einzelne davon, wie Bernardo Tasso, den Vater Torquatos, in R.s Diensten: andere, wie Fulvio Pellegrini, gen. Morato (vgl. d. A. Morata, Bd XIII S. 462, 22) in denen des Herzogs. Während der ganzen Dauer ihres Aufenthaltes war ihre Fürsorge in erster Linie den Angehörigen der eigenen Nation zugewendet, welche in Ferrara anlangten. Nicht allein blieb in ihrer Hofhaltung durch Madame de Soubise und deren Töchter der französische Ton maßgebend, sondern wie ihre Sympathien dauernd dem Vaterlande jenseits der Alpen gehörten und wie sie sich nie völlig heimisch drüben gefühlt hat, so wissen auch Brantôme u. a. nicht genug es zu rühmen, wie sie sich der Landsleute annahm, die doch zum Teil Abenteurer waren und als solche in Ferrara die gute Gelegenheit ausnützten. Soweit sie politisch thätig war, trat sie für Frankreich ein.

Nachdem am 16. November 1531 ihr erstes Kind — zur Enttäuschung ein Mädchen, Anna — geboren worden, folgten darauf Alfonso (Nov. 1533), Lucrezia (Dez. 1535), Eleonora und Luigi. Ihre Erziehung hat sie selbst sorgfältig überwacht. Als Gespielin für Anna nahm sie die hochbegabte Olimpia Morata (s. d. Art.) an den Hof; die Wege dieser beiden sind später weit auseinander gegangen: jene die Gattin des Hauptes der katholischen Partei in Frankreich, des Herzogs Franz von Guise, diese einem deutschen Arzte in seine Heimat folgend, sie selber eine begeisterte Anhängerin der protestantischen Lehre.

Während der langen Jahre ihres italienischen Aufenthalts hat R. nur einmal Ferrara verlassen: im Frühjahr 1534 besuchte sie Venedig, in Begleitung ihrer Schwäger, nämlich des Kardinals Ippolito und des Francesco von Este. Ein glänzender Empfang ward ihr durch den Rat bereitet — sollte doch der Besuch das Siegel auf die Wendung der Politik des Herzogs Alfonso drücken, der sich eben wieder Venedig zuwandte. Von dort aus ist ihr später die Dedikation des ersten Bandes eines großen Bibelwerks — Übersetzung in das Italienische nebst Kommentar in sieben Bänden — zugekommen; aber es ist nicht wahrscheinlich, daß der schon 1534 in Venedig lebende Herausgeber, Antonio Bruccioli aus Florenz (vgl. Bd IX S. 530, 5 ff.), bei dem nur zehntägigen Dortsein der Fürstin Gelegenheit gefunden oder auch nur gesucht habe, zu ihr in persönliche Beziehungen zu treten. Ohnehin war bis dahin nichts über R.s religiöse Interessen, geschweige denn über spezielle, dem Protestantismus sich nähernder Anschauungen verlautet.

Im Lauf desselben Jahres starb Herzog Alfonso — jetzt bestieg Ercole den Thron, und die Stellung, welche R. nun als Herzogin einnahm, schützte sie nicht gegen die Maßregeln, welche ihr wegen der ausgiebigen Patronisierung ihrer Landsleute aufgebrachter Gatte traf. Fast gleichzeitig mit Alfonso war auch Papst Clemens VII. gestorben — so konnte Herzog Ercole gleich dem neuerwählten Papste Paul III. den Lehnseid leisten. Kaum war er zurückgekehrt, so ging er gegen „die Franzosen" am Hofe vor. Von diesen waren außer Madame de Soubise noch deren Töchter und der Schwiegersohn, Mr. de Pons, in fester besoldeter Stellung; desgleichen drei Hoffräulein und 7—8 Dienerinnen — ihre Besoldungen, welche sich zwischen 40 und 1200 livres bewegen, ergeben sich aus den im Turiner Archiv aufbewahrten Rechnungsbüchern R.s.

Da der König Madame de Soubise mit R. gesandt hatte, so wagte Ercole nicht, diese eigenmächtig auszuweisen, wenn er auch der Meinung war, daß durch sie gewisse Gerüchte: er behandle R. schlecht, er lebe unsittlich und sei ihr untreu u. dgl. an den französischen Hof gelangt seien. Endlich, nachdem schon Madame de Soubise selber Erlaubnis zur Rückkehr erbeten, schrieb Ercole an den König und verlangte ihre Rückberufung. Als Grund figuriert auch dies, daß sie in einem Umfange, der die herzog-

liche Kasse empfindlich schädige, von der Accisefreiheit der Hofhaltung Gebrauch gemacht habe. Wenn dann nach der Rückkehr des Herzogs aus Rom die Bitte Renatas, einige Wochen in die Heimat reisen zu dürfen, abschlägig beschieden wurde, so konnte schließlich der König die Erlaubnis zur Rückkehr der Soubise nicht verweigern. Diese ist am 20. März 1535 von Ferrara abgereist.

Damals lebte seit einigen Monaten ein anderer Franzose, der Dichter Clement Marot, am Hofe R.s, nachdem er wegen der bekannten „Plakatenaffäre“ (vgl. d. Art. Calvin Bd III S. 658, 38) sich vom französischen Hofe entfernt hatte. Es wäre irrtümlich, diesen wenigstens für jene Zeit als einen bewußten Protestanten ansprechen zu wollen, wenn er auch seine flüssigen Verse mit scharfen Ausfällen gegen „la paillarde et grande méretrice“, nämlich Rom, gewürzt hat. Aber ein gefährlicher Gast blieb er, und der Unwille des Herzogs, durch das eine Opfer nicht besänftigt, wandte sich um so mehr gegen die Franzosen und Ketzer in der Umgebung seiner Gemahlin, gegen Marot, Jamet, la Planche, Bouchefort (s. u.) u. a. Auch seitens der römischen Kurie trieb man ihn an, die Ketzer zu beseitigen (Brief vom 18. März 1536). Und gerade jetzt sollte ein noch größerer Ketzer nach Ferrara kommen — Johann Calvin. Beza giebt die erste Nachricht darüber in seinem Leben Calvins — merkwürdig, daß dieser selbst in dem mit 1541 einsetzenden und bis zu seinem Tode geführten Briefwechsel mit R. nie davon redet. Beza erzählt, daß Calvin die Reise über die Alpen angetreten hat nach Fertigstellung seiner „Institutio Religionis Christianae“ Das war im Frühjahr 1536. Anfang Februar dieses Jahres hat Bullinger, als er um der Feststellung der sog. Confessio Basileensis willen nach Basel kam, Calvin dort gesehen — so ist er vor dieser Zeit nicht gereist, und da er in der zweiten Hälfte Juli in Genf anlangte, inzwischen aber noch in Noyon einen Besuch abgestattet hatte, so bleibt in der That, wie Calvin selbst in der Vorrede zum Psalmenkommentar sagt, nur der Zeitraum für einen „brevis discessus“ jenseits der Alpen — etwa zwei Monate. Von diesen hat er die sechs Wochen, welche abzüglich der Reise hin und her übrig blieben, am Hofe Renatas zugebracht.

So erhebt sich denn zuerst hier die spezielle Frage nach der religiösen Stellung der hohen Frau zugleich mit der so oft ventilierten nach dem Aufenthalte des Reformators an ihrem Hofe. Zu der letztern — um sie zunächst zu erledigen — glaubte Fontana ein Dokument beizubringen, welches nachwiese, daß Calvin selbst sehr nahe dabei war, in die Gewalt der Inquisition zu geraten und der Verhaftung sowie einem Verhöre unterworfen zu werden. Allerdings war gerade in der Zeit, als er in Ferrara anlangte, die Spannung zwischen der französischen und der italienischen Partei am Hofe — wie wir sie der Kürze halber nennen wollen — bedeutend gestiegen. Ein junger französischer Sänger Namens Jehannet, den der Herzog seiner Gemahlin zu Gefallen engagiert hatte, verließ am Charfreitag beim Gottesdienst ostentativ die Kirche, als gerade die Adoration des Kreuzes vor sich gehen sollte. Arretiert und der Tortur unterworfen, machte er Geständnisse, die ihn und andere, wie Marot und Cornillau vom Hofstaate der Herzogin als Ketzer erscheinen ließen. Während nun jener sich aus dem Staube machte, ergriff der Inquisitor den Kleriker Bouchefort aus der Diöcese Tournay, dann auch Cornillau, und in der Zwischenzeit (gemäß dem obigen von Fontana mitgeteilten Dokumente) berichtete ein Zeuge von einer ketzerischen Unterhaltung mit einem „Franzosen von kleiner Statur“, dessen Name ihm unbekannt, der aber Sekretär der Herzogin gewesen und der sich für seine ketzerischen Anschauungen auf einen gewissen (nicht genannten) Prediger aus Cremona berufen habe. Wie interessant es nun auch wäre, hier Calvin selbst, wenn er der „Mann von kleiner Statur“ wäre und man ihn auf die Angabe hin, verhaftet hätte, in den Fängen der Todfeinde zu erblicken und sich dazu seine Rettung auszumalen — so wird man doch darauf verzichten müssen, da jene Angaben, vor allem die über die Stellung des „Franzosen von kleiner Statur“ am Hofe, nicht auf ihn, sondern auf den entflohenen Marot passen. Und wenn man sich darauf beziehen will, daß schon Muratori davon redet, Calvin sei seitens des Inquisitors gefangen gesetzt worden, aber am 14. Juli entwichen, so fällt dies in sich zusammen — denn schon am 2. Juni war Calvin in Paris und im Juli kam er von da in Genf an, um dort zu bleiben.

Andererseits ist zweifellos, daß Calvin und seine Lehre auf die Herzogin den allertiefsten Eindruck gemacht haben. Das geht auch nicht bloß aus dem Briefwechsel der beiden, sondern auch aus Bezas Ausführungen in der Vorrede zu seinen der Herzogin gewidmeten Opusculi hervor. Der Same, welchen Calvin ausgestreut hatte, sollte seine Früchte tragen.

Wir stehen damit vor der zweiten obigen viel bedeutsameren Frage, der nach der

religiösen Stellung Renatas. Um diese im Zusammenhang zu würdigen, bedarf es zunächst der Kenntnis ihrer Erlebnisse in den folgenden beiden Jahrzehnten. Nach der guten Darstellung von Th. Schott in der 2. Auflage der PRE Bd VIII S. 696 gestalteten dieselben sich folgendermaßen.

„Ernste Zerwürfnisse im häuslichen Leben führte R.s Vorliebe für die Franzosen herbei. 1536 hatte Madame de Soubise nach Frankreich zurückkehren müssen. 1543 flüchteten Herr und Frau von Pons nach Venedig und von dort nach Frankreich — Klatschgeschichten über des Herzogs eheliches Leben hatten dazu die letzte Veranlassung gegeben bereitwillig bot endlich Heinrich II. seine Unterstützung, um den Widerstand zu brechen, welchen R. in religiöser Hinsicht den Zumutungen ihres Gemahls leistete."

„Die Strömung der Gegenreformation, welche 1542 begann, führte 1545 zur Einführung der Inquisition (als eines festen Institutes) in Ferrara; die auswärtigen Protestanten zerstreuten sich, Italiener wagten nicht mehr dorthin zu flüchten. Doch wurde 1550 Fannio aus Faenza nach zweijährigem Kerker, aus dem ihn weder Renatas noch Lavinia della Rovere's Fürsprache befreien konnte, erdrosselt, und 1551 ebenso ein Zugewanderter aus Sizilien (Giorgio Siculo) — beide wegen der Religion. Die Jesuiten ließen sich nieder und gründeten Schulen. Endlich erfolgte der Hauptschlag gegen R. Der Herzog klagte unter dem 27 März 1554 bei Heinrich II. über ihre Ketzerei (der Brief ist oft gedruckt, zuerst im Arch. Stor. It. XII, 417). Daraufhin sandte dieser den Dominikaner Oriz an seine Tante, der zwar zunächst vergeblich ihr sanft zusetzte, dann aber von seinen Vollmachten Gebrauch machte, sie als ketzerisch erklärte und aller Besitzungen verlustig. Am 7. September 1554 wurde R. mit zwei Dienerinnen in Haft gebracht, ihre Töchter Lucrezia und Leonora in ein Kloster geschickt. Abgeschlossen von denen, die ihr Trost und Stärkung bringen konnten, gab sie widerstrebend nach und sandte am 23. September nach dem Pater Pelletario, um ihm zu berichten und das Abendmahl auf katholische Weise zu genießen; am 26. September war sie wieder in Freiheit, der Herzog speiste mit ihr zum Zeichen der Versöhnung . „Wie selten ist bei den Vornehmen das Beispiel der Standhaftigkeit", schrieb Calvin an Farel; die Herzogin aber, von der er wußte, daß sie nur den Drohungen nachgegeben habe, wies er auf die Barmherzigkeit Gottes hin und mahnte sie mit allem Ernst und Liebe, sich zu erheben (2. Februar 1555)"

Es wird auffallen, daß gegenüber solchen von Schott hervorgehobenen Thatsachen immer noch behauptet werden mag, R. sei im Herzen doch nicht evangelisch gesinnt gewesen. Fontana vor allen will (passim) dies nicht zugeben, auch Cornelius (Calvins Besuch) nicht. Das sei alles Übertreibung oder falsche Beschuldigung von seiten Ercoles, der ein für allemal das französische Treiben habe beseitigen wollen. Alles, was für Renatas evangelische Überzeugung spricht, wird von F. abgewiesen; die es behaupten, werden verspottet. Und nun, als F. den dritten Band seines Werkes im Jahre 1900 abschließt, bringt ihm die Gefälligkeit eines jungen italienischen Gelehrten, Paolo Zendrini, zwei von diesem aufgefundene Dokumente in die Hand, die nicht allein R. in Beziehungen zu einer großen Zahl von Genossen in der Ketzerei aufzeigen, zu Mainardo und Giulio da Milano — und anderen Trägern der Reformation in Italien, auch zu Vergerio, Camillo Renato, Francisco Dryander u. s. w., sondern — was entscheidend — erkennen lassen, daß R. mit zweien ihrer Töchter und sieben Glaubensgenossen zwei- oder dreimal das Abendmahl in evangelischer Weise gefeiert hat. Jetzt versteht man, weshalb R. nicht zur Messe gehen will, und jetzt sind alle die mühselig herbeigeholten Kautelen und Einwürfe Fontanas über den Haufen geworfen. Ueber den Inhalt der neuen Dokumente, die auch schon von Fontana in dem Vorwort zum dritten Bande charakterisiert werden, hat sich Zendrini a. a. O. verbreitet (Nr. 134, S. 3). Der Fundort hätte wohl in Fontanas Bereich gelegen — es ist das Staatsarchiv in Modena, aus welchem er seine meisten Briefe, Depeschen u. dgl. entnimmt. An das Licht sind die neuen Dokumente im Jahre 1899 gekommen: sie stammen aus dem Archiv der Familie Fiaschi, welches 1898 durch Kauf in das Modeneser Staatsarchiv übergegangen ist. Zendrini hat in Aussicht gestellt, daß er „sie nächstens sämtlich in Fachzeitschriften veröffentlichen werde" — das scheint noch nicht erfolgt zu sein.

Wir kehren damit zur Lebensgeschichte R.s zurück. Die älteste Tochter, Anna, hatte 1548 den Herzog Franz von Guise geheiratet. Eine Zeit lang blieb ihre Genossin Olimpia Morata noch am Hofe — dann wurde sie aus unbekannten Gründen plötzlich verwiesen. Doch mit Anna sehen wir sie noch 1554 in Briefverkehr — Olimpia bittet im Juni d. J. um den Schutz der Fürstin für die verfolgten Protestanten in Frankreich.

Die zweite Tochter, Lucrezia, heiratete den Herzog von Urbino; die dritte, Leonora, blieb unvermählt. Am 3. Oktober 1559 starb Ercole. In der Zwischenzeit, ehe Alfonso I. die Regierung antrat, lag diese in R.s Händen, und im Herzogtum sowohl wie bezüglich der Aktion auf das eben nach Pauls IV Tode zusammentretende Konklave that sie alles, um die Interessen des Hauses zu wahren. Wenn sie aber von dem Thronwechsel, der ihren Sohn zum Herrscher machte, größere Freiheit für sich insbesondere hinsichtlich der Religion erhoffte, so sollte sie sich täuschen. Ohnehin hatte ihre Gatte sie im Testament nur unter der ausdrücklichen Voraussetzung bedacht, daß sie „als gute und treue Katholikin“ leben werde. Kein Wunder, daß jetzt der Gedanke in ihr aufstieg, Italien zu verlassen. Obwohl Calvins Ratschlag nach der entgegengesetzten Seite ging, zog sie im September 1560 nordwärts in ihr Heimatland, während die Armen ihr nachweinten, denen sie in zweiunddreißig Jahren viel Gutes gethan hatte.

„Ihre Ankunft in Frankreich — so fährt Schott fort — fiel unter Franz II., in jene schlimme Zeit, da die Guisen und die Prinzen von Geblüt (Anton von Navarra und Condé) im bittersten Hader standen, der letztere gefangen und schon zum Tode verurteilt war. R. hatte allein den Mut, ihrem Schwiegersohne ins Gesicht zu sagen: wäre sie in Frankreich gewesen, so wären solche Dinge nicht vorgekommen, aber man möge sich in Zukunft hüten, ungestraft vergreife man sich nicht am königlichen Blute. Der Tod Franz' II. am 5. Dezember 1560 änderte die Lage der Dinge, brach die Macht der Guisen und ließ den Strom der Reformation frei durch das Land treiben. R. trat jetzt frei als deren Beschützerin auf, ihren Einfluß rief man an; sie bat in Genf um einen Geistlichen und erhielt den tüchtigen Morel; sie war in stetem Verkehr mit Coligny und hochstehenden protestantischen Frauen, wie der Schwiegermutter Condés Frau von Roye, der Königin von Navarra Johanna d'Albret In ihrem Witwensitze Montargis oder wo sie sich sonst aufhielt, läßt sie regelmäßigen Gottesdienst halten nach protestantischer Art, findet aber auch, wenn sich etwa bei Hofe eine Gelegenheit bietet, der sie sich nicht wohl entziehen kann, keine Verleugnung darin, einer Messe beizuwohnen. Ihre Dienerschaft hält sie durch Wort und Beispiel zu einem frommen und sittenstrengen Wandel an. Eine Mutter der Armen gebraucht sie ihren Reichtum dazu, Unglückliche aller Art zu unterstützen, besonders die des eigenen Glaubens. Als es im Jahre 1561 in ihrer Stadt Montargis zu blutigem Streit zwischen den Konfessionen kam, stiftet sie Frieden. Bei dem Religionsgespräche zu Poissy (s. d. A. Bd XV, 497) war sie anwesend. Leider waren hier wie anderswo ihre Bemühungen, den Religionskrieg fern zu halten, vergeblich, und R. hatte den Schmerz, daß ihr eigener Schwiegersohn die Fackel der nun 30 Jahre lang Frankreich verheerenden Kriege entzündete. Fest entschlossen, ihr Schloß zu einer Zufluchtsstätte der Glaubensgenossen zu machen, zog sie sich nun dauernd nach Montargis zurück. Entschieden wies sie die Zumutung, ihren Prediger fortzuschicken und wieder katholisch zu werden, zurück: die Drohung, daß man sie in ein Kloster sperren werde, verlachte sie. Bedenklicher war es, daß eine Schar unter katholischem Führer, Malicorne, sich der Stadt bemächtigte und mit Beschießung des Schlosses drohte, wenn man nicht die geflüchteten Hugenotten herausgab. R., die von dem sie bedrängenden Guise an einen Höheren, den König selber, appelliert hatte, ließ Malicorne sagen: „Bedenkt, was Ihr thut — wenn Ihr zum Sturm schreitet, werde ich die Erste auf der Bresche sein, um zu erproben, ob Ihr eines Königs Tochter töten werdet“ (De Thou, Hist. sui temporis t. V, p. 231). Solcher Festigkeit gegenüber zog Malicorne vor, die Belagerung aufzugeben — von Calvin trug ihre Haltung ihr diesmal ein bei ihm seltenes Lob ein (Brief vom 10. Mai 1563). Inzwischen hatte die Sachlage sich geändert: Franz von Guise war im Februar desselben Jahres durch ein Attentat zu Tode gebracht worden. In den Jubel der Protestanten, die so ihren ärgsten Feind, den Urheber des schauerlichen Blutbades von Vassy, weggenommen sahen, stimmte R. natürlich nicht ein; im Gegenteil, in einem Briefe an Calvin vom 21. März 1563 (CR XX, 266), trat sie soweit als möglich auf seine Seite, wenn sie auch beifügt: „Ich will die Fehler meines Schwiegersohnes insoweit nicht entschuldigen, als ich behaupten sollte, er habe die rechte Erkenntnis von Gott gehabt — aber das ist nicht so, wie man sagt, daß er allein das Feuer angezündet habe“ Man fühlt Renata an, wie ihr Herz gespalten war, wie Glaubens- und Blutsverwandtschaft miteinander ringen und wie sie mit dem einfachen Sinne für Liebe und Wahrheit doch über den Parteien steht“.

Der 17 März 1563, an welchem das Edikt von Amboise durch den König Karl IX. unterzeichnet wurde, brachte vorderhand Frieden in den Religionskämpfen — freilich unter Bedingungen erschwerenden Inhalts für die Protestanten. Daß diese in Paris und Um-

gebung Gottesdienst halten dürften, war unbedingt ausgeschlossen, überhaupt wurde freier Gottesdienst im Lande nur den Herren auf ihren Schlössern gestattet. Dadurch hat sich auch R. veranlaßt gesehen, sich gänzlich vom Hofe zurück zu halten, und nur einmal noch findet man sie in persönlicher Berührung mit diesem, indem sie nämlich an einer Rundreise des Königs teilnahm, zum Teil auch allein den Süden des Landes durchreiste und dabei den Glaubensgenossen mancherlei Förderung zukommen ließ. Sie machte freilich auch schlimme Erfahrungen mit dem Fanatismus der Katholiken: in Toulouse, wo die Protestanten mehrfach schwer mißhandelt wurden, umgab eines Tages die Menge erregt ihren Wagen und schleuderte Steine gegen sie und ihren „ministre", d. h. ihren Prediger, so daß sie aus der Stadt flüchtete bei einer Kälte, die so groß war, daß „den Hähnen der Kamm abfiel", wie ein Chronist berichtet.

Ein schwerer Verlust war für R. der inzwischen erfolgte Tod Calvins. Unter den französischen Briefen des Reformators, welche Bonnet herausgegeben hat, bildet den Abschluß ein Schreiben, welches Calvin schon auf dem Sterbebette, selbst außer stande zu schreiben, durch seinen Bruder am 4. April 1564 an R. hatte richten lassen. Mehr und mehr hatte er sich in den letzten Jahren an ihrem standhaften Eintreten für die protestantische Sache erfreuen können, mehr und mehr klingt auch persönliche Zuneigung zu der edlen Frau neben aller Hochachtung in seinen Briefen durch. Mit Freude hebt er hier hervor, daß sie ihre frühere Schwachheit durch Standhaftigkeit vergessen mache, wie sie aus ihrem Schlosse ein Haus mache, welches den Armen und Kranken diene (Hôtel-Dieu). R. verlor in ihm den ernsten, ja strengen Zensor, aber auch den treuesten Berater, ja geradezu ihren Beichtvater in den schwierigsten Fragen.

Wenn R. im zweiten Religionskrieg (1567—68) unbehelligt blieb, so mußte sie im dritten (1568—70) den Schmerz erleben, daß ihr Schloß nicht mehr als Asyl der Glaubensgenossen respektiert wurde. Dagegen gelang es ihr, bei dem Blutbade der Bartholomäusnacht 1572, wo sie sich zufällig in Paris befand, mehrere zu retten, auch den Prädikanten Merlin und die Tochter des Kanzlers l'Hôspital. Als sie aber nach Öffnung der Thore der Stadt, um dem Anblick des Wütens der entfesselten Rotten zu entgehen, in ihr stilles Schloß zurückkehren wollte, da mußte sie militärische Bedeckung von demjenigen annehmen, welcher der Mörder des großen Coligny und — ihr eigener Enkel war, nämlich von dem jüngeren Guise! Man hat sie dort in Montargis die letzte Zeit ruhig verbringen lassen, während sonst die Großen, deren man sich versicherte, mindestens gezwungen wurden, sich äußerlich dem katholischen Kult zu akkomodieren. Doch versuchte Katharina de Medici noch, sie zum Übertritt zu bewegen (Rodocanacchi S. 517), vergeblich. So ist sie in Frieden hinübergegangen am 12. Juli 1575. Mit ihrer Tochter Anna hatte sich trotz aller Schwierigkeiten das normale Verhältnis aufrecht erhalten lassen. Aber die Stellung, welche ihr Sohn, der Herzog Alfonso, bei der Nachricht von R.s Tode nahm, ist allzu bezeichnend. Abhängig in allen Entschließungen von Rom, fragte er dort an, wie man sich in Ferrara verhalten, ob man zu Ehren der Ketzerin die Glocken läuten oder eine kirchliche Gedächtnisfeier veranstalten dürfe. Die Antwort lautet: nein — und so beschränkte die Hoftrauer sich darauf, daß man für einige Tage die Stadt verläßt und sich still nach Schloß Belriguardo zurückzog. Das stimmte freilich mit dem überein, was R. für ihre eigene Bestattung in der Schloßkirche zu Montargis festgesetzt hatte: „Ohne Pomp — da dies den Toten nichts nützt und die Überlebenden nicht tröstet."

Die widerwärtigen Streitigkeiten zwischen den Erben — insbesondere den Geschwistern Anna und Alfonso — übergehen wir, aber aus dem Testamente der Fürstin seien noch einige Ausführungen mitgeteilt (vgl. Bonet-Maury a. a. O. und Rodocanacchi S. 544ff.). Nachdem sie Gott ihren Dank dargebracht hat dafür, daß er ihr das Vaterhaus gegeben und sie ihr Leben lang geleitet hat, fährt sie fort: „Es hat ihm gefallen als einem guten Vater, der sein Kind liebt, mir auch Leiden und Schmerzen als Zuchtmittel zu senden, indem er mir in frühester Jugend die Eltern nahm und auch meine Schwester, die Königin, mir nahm, ehe ich mündig war. Dann hat er mir einen hochstehenden Gatten gesandt, der mich freilich unter Thränen aus meinem Vaterlande geführt hat, in Ferrara bin ich durch die schreckliche Plage der Pest, des Krieges und der Hungersnot gegangen u. s. w. Vor allem aber danke ich ihm, daß er mir durch das Lesen seines hl. Wortes Lehre und Trost gegeben — das ist meine Stärkung in der Anfechtung gewesen, besser als alles Geld und Gut, süßer als Honig, das Einzige was fest steht in der Welt, ohne Begrenzung seiner Kraft und Wirksamkeit . Indem nun Gott selbst in uns das Wollen und das Vollbringen wirkt, bitten wir ihn, daß er, ohne Ent-

gelt unsere Sünden vergebend, nicht auf das sehe was unser ist — denn unser ist nur Sünde, Übel und Unvollkommenheit —, sondern daß er Barmherzigkeit mit seiner Kreatur übe, die er durch das Blut seines Sohnes hat erkaufen wollen, nachdem er uns Zeugnis unserer Erwählung, Berufung und Rechtfertigung gegeben und daß es Sein heiliger Wille ist, uns einst in Seinem Reiche zu verherrlichen" Vier Glaubenssätze werden über die Rechtfertigung dann noch beigefügt, die ebensogut in einem Katechismus der reformierten Kirche ihre Stelle finden könnten, sodann die schon angedeutete Bestimmung über das einfach zu haltende Begräbnis. Reichliche Vermächtnisse und Spenden waren schon anderweitig vorgesehen.

Das wohlbegründete Urteil über R., wie Schott es abschließend formuliert, mag hier wiederholt werden. „Alle die Gaben, welche Natur, Erziehung und Stand auf sie häufte, hat sie ausgebildet und verwandt, wie selten eine andere; es war ihr vergönnt, ein hohes Maß von Freuden zu genießen, aber auch der Becher der Leiden ist nicht an ihr vorüber gegangen. Was sie zierte, war ihr Geist, ihre Tugend und Frömmigkeit; was sie bedeutend machte, war ihre rege Teilnahme an allem echt Menschlichen, an allen bedeutenderen Erscheinungen ihres Jahrhunderts. Mit feinem Takte wußte sie stets das Große und Bleibende herauszufinden und sich anzueignen: daher stammte die Hochachtung, die sie in allen Kreisen und Ländern genoß, und wenn sie mit ihrem Wissen und ihrer Anmut Gelehrte und Dichter bezauberte, so wußte sie auch herabzusteigen zu den Krankenbetten der Armen. Man weiß in der That nicht, wohin man mit mehr Wohlgefallen blicken soll, auf die glänzende Herzogin von Ferrara oder auf die stille wohlthätige Witwe von Montargis. In ihrem inneren Leben konnten wir das stufenmäßige Wachstum ihres Glaubens und ihrer Frömmigkeit leicht verfolgen — aber wie beim französischen Protestantismus überhaupt, so durfte auch in diesem Leben das Tragische nicht fehlen, daß sie unter dem zahlreichen Kreise ihrer Kinder und Angehörigen allein stand mit dem Bekenntnis des protestantischen Glaubens, ohne demselben untreu zu werden." **Benrath.**

Renato, Camillo, italienischer Protestant, gest. nach 1570. — Litteratur: Näheres bei De Porta, Hist. Reform. eccles. Rhaeticae, Bd I; Otto, Annales anabaptistici, im Museum Helvet. P. 14—19; Fueßlin, Epistolae, p. 252, 353; Ferd. Meyer, Die Evangelischen in Locarno Bd I; Trechsel, Antitrinitarier Bd II, Abschn. 2; Pestalozzi, Bullinger, S. 262, 264f.; 359, 635; Benrath, Wiedertäufer im Venetianischen, StKr 1885, S. 19ff.; ders., Gesch. d. Ref. in Venedig (1887), S. 76ff.; Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern I (1533—57) hrsg. von Schieß (Quellen z. Schweizer Gesch. XXIII, 1904); darin ein Brief B.s an C. und 12 Briefe von C. an B. (1542—1549).

Renato, aus Sizilien gebürtig, ist einer der geistig bedeutendsten unter den Italienern anabaptistischer Richtung, die aus ihrem Vaterlande vertrieben in Graubünden ihren Aufenthalt nahmen. Den Zunamen Renato legte er selbst sich nach seiner Bekehrung zum Evangelium bei, seinen Lieblingsgedanken damit andeutend. Er traf mit dem ihm befreundeten Celio Secondo Curione (s. Bd IV S. 353ff.) im Spätsommer 1542 in Veltlin ein, welches damals unter bündnerischer Hoheit stand. Während Curione sofort anderswo eine Wirksamkeit suchte, blieb Camillo in diesen Thälern, indem er bei der Familie Paravicini in Tirano und Caspano im Veltlin als Hauslehrer Aufnahme und Unterhalt fand; in derselben Eigenschaft finden wir ihn seit 1545 in Chiavenna und später in Traona ebenfalls im Veltlin; kenntnisreich und anregend, freundschaftlich verbunden mit manchen der Gebildetsten erlangte er einen gewissen Einfluß. Fortgehend beschäftigten ihn auch die theologischen Fragen, welche damals die Gemüter bewegten. Gleich der Mehrzahl der Aufgeklärten unter seinen Landsleuten legte er sich die christliche Lehre in einseitig verstandesmäßiger Weise zurecht, so daß ihm der objektive Gehalt des Christentums seine Bedeutung verlor und durchgängig ins Subjekt verlegt wurde. Schon im Jahre 1545 gab sich diese Richtung kund, als er von Bullinger, an den er sich öfters in Sachen seiner Landsleute wandte, das Luther gegenüber erschienene Bekenntnis der Prediger zu Zürich erhielt. Im Gegensatze zu den Zürichern wollte er das Abendmahl weder als Pfand und Siegel der Gnade noch als Stärkungsmittel, sondern nur als Zeugnis und Bekenntnis der Gläubigen anerkennen. Deutlicher aber trat seine Sinnesweise hervor, als er in Chiavenna mit seinem gelehrten Landsmanne Agostino Mainardi, dem dortigen evangelischen Prediger, der seine Gemeinde durch Camillos Lehren verwirrt sah, der Sakramente halber in einen heftigen und langwierigen Streit geriet. Da er die Taufe nur als Bekenntnis gelten ließ, so erschien ihm die im Papsttum empfangene Taufe als ungiltig, ja als antichristlich und die Kindertaufe als Aberglaube; überhaupt hielt er die Taufe für unnötig, seit die Kirche gepflanzt sei und längst Bestand gewonnen habe. Überall

tritt bei ihm die Lehre von Gott dem Vater und dem Sohne zurück in Vergleich zu der vom hl. Geiste und zwar in subjektiver Beziehung als dem Geiste Gottes im Menschen, durch welchen die Wiedergeburt eintrete. Bevor diese erfolgt, ist der Mensch unvernünftig, dem Tiere gleich, und kein natürliches Gesetz in ihm zur Entscheidung dessen, was er thun und lassen soll. Die Seele stirbt mit dem Leibe; erst am jüngsten Tage wird die des Wiedergeborenen wieder auferweckt auch leiblich, aber mit einem geistigen Leibe von ganz anderer Natur und Substanz, als der frühere war. Indem bei diesen Voraussetzungen die Schuld des Menschen dahin schwand, verlor die Lehre von der Versöhnung durch Christi Verdienst ihre Bedeutung, wie denn Camillo dieselbe verneint, ja auch Christus selbst an der Sünde teilnehmen läßt. Die Wiedergeburt erscheint als eine unmittelbare, weiter nicht motivierte Wirkung des göttlichen Geistes, als ein plötzliches Aufleuchten des höheren Lichtes der Vernunft. Der Wiedergeborene bedarf keines anderen Gesetzes als des Geistes; der Rechtfertigung gewiß durch den Glauben, bedarf er weder Stärkung noch einer Besiegelung derselben durch die Sakramente. Auf eine eingehende Darlegung der eigenen Abendmahlslehre in einem Briefe vom 10. August 1545 (Quellen ꝛc. S. 75 ff.) hat Bullinger unter dem 18. September desſ. J. ausführlich geantwortet (ebd. S. 81 ff.); vgl. ebd. S. 87 ff., 97 f.

Da Mainardi von der Kanzel die Notwendigkeit der letzteren verfocht, zog Camillo im Jahre 1547 sich von seinen Predigten zurück und verlockte viele, seinem Beispiel zu folgen. Ein Versuch Mainardis, sie durch Unterzeichnung eines von ihm abgefaßten Bekenntnisses festzuhalten, schlug fehl. Da er zudem in seiner Amtsführung sich Blößen gab, und überdies die in Chiavenna anwesenden Gelehrten, Francesco Negri und Francesco Stancaro (s. d. Art.), die zu Camillos Freunden gehörten, gegen Mainardi auftraten, wurde die Zerrüttung der Gemeinde immer ärger, so daß die bündnerische Synode sich genötigt sah einzuschreiten. Sie beschied Mainardi und Camillo im Spätjahr 1547 vor sich nach Chur. Nur der erstere erschien, wurde als rechtgläubig anerkannt, Camillo zur Ruhe gewiesen. Doch dauerte diese nicht lange. Beide wandten sich wieder an die Prediger von Chur; diese lehnten aber die Entscheidung ab und wiesen sie nach Zürich und Basel. Mainardi reiste darauf im Juni 1548 über die Alpen; er brachte aus beiden Städten günstige Gutachten über seine Konfession zurück, in denen übrigens Camillo mit Schonung behandelt wurde. Friede wurde gleichwohl nicht. Die bündnerische Synode mußte sich aufs neue mit der Sache befassen. Vier Abgeordnete, welche im Dezember 1549 in Chiavenna beide Teile anhörten, fällten ihren Entscheid gegen Camillo. Eine Erklärung in 21 Artikeln wurde von beiden Parteien angenommen und der Streit schien erledigt. Doch sammelte sich um Camillo eine kleine Gemeinde von Anabaptisten. Besonders die Lehre von der Sterblichkeit der Seele und von der Ungiltigkeit der im Papsttum empfangenen Taufe hielt er fest. Nach wiederholten Ermahnungen wurde er von der bündnerischen Synode im Juni 1550 exkommuniziert. Ein Versuch im Januar 1551, bei welchem Vergerio als Prediger zu Vicosoprano mitwirkte, durch Unterzeichnung eines ausführlichen Bekenntnisses seine Wiederaufnahme zu bewirken, mißlang. Die am 29. Mai 1551 versammelte Synode verweigerte die Aufnahme für so lange, bis man über seine aufrichtige Umkehr mehr Gewißheit erlangen würde. Noch im Januar 1552 hatte sie mit ihm zu schaffen. Ein Zögling von ihm, Gianandrea de' Paracivini, von Vergerio begünstigt, war von der Gemeinde Caspano zu ihrem Prediger berufen worden, erhielt jedoch von der Synode in Chur die Bestätigung nicht, da sich bei der Prüfung hinsichtlich der Trinität, worüber uns von dem vorsichtigen Camillo selbst keine Kundgebungen vorliegen, ergab, daß er sabellianisch gesinnt sei, und daß er über die Sterblichkeit der Seele ähnlich wie sein Lehrer denke.

Um solchen Ausschreitungen und Neuerungen einen Damm entgegenzusetzen, fand die bündnerische Synode nötig, eine Lehr- und Kirchenordnung aufzustellen. Der Entwurf wurde in der Herbstsynode 1552 vorgelesen und angenommen, sodann im April 1553 an Bullinger zur Durchsicht geschickt mit Hinweisung auf die ausschweifenden Meinungen mancher Italiener, von denen fast jeder sein selbsterdachtes, öfters verfängliches Bekenntnis den übrigen aufdringen wollte. Neben Francesco Calabrese, wegen dessen im Jahre 1544 die Disputation zu Süß stattgefunden, und Negri ist auch Camillo unter denjenigen, auf welche dabei Bezug genommen wird. Von Bullinger gebilligt wurde die rhätische Konfession von sämtlichen Predigern unterzeichnet, wiewohl einige der italienisch Redenden anfangs sich sträubten; ihr Wortführer Vergerio folgte alsbald einem Rufe ins Ausland.

Während dadurch der Einfluß Camillos, den man als das Haupt aller Häretiker seiner Umgebung ansah, beschränkt wurde, fand er in Lelio Sozzini, der schon 1547 sich

mit ihm befreundete und hernach wiederholt, namentlich auch 1552, sich bei ihm aufhielt, nicht ohne bedeutende Eindrücke von ihm zu empfangen, einen Träger und Fortsetzer seiner Gedanken. Mit dem vielfach geistesverwandten Tiziano (s. Bd X S. 656, 3 f.) soll Camillo eng befreundet gewesen sein. Bezeichnend ist auch für Camillo, daß er nach Servets Hinrichtung in einem langen lateinischen Gedichte (1554) aufs heftigste gegen Calvin loszog (gedruckt bei Trechsel, Antitrin. Bd 1, S. 492). Auch in der Nähe finden wir noch weitere Spuren seiner Einwirkung. Wie im Unter-Engadin ähnlich Gesinnte, wurden im Bergell und in Chiavenna seine Anhänger insgemein mit dem Namen „Libertiner", im Sinne von Freigeister, bezeichnet. Schon 1554 beschwerte sich die Gemeinde Vicosoprano im Bergell deshalb über ihren Prediger. Mit neuer Heftigkeit aber brach in Chiavenna, im Bergell und Veltlin der Streit los zwischen Mainardi und den Anhängern Camillos, den Predigern Turriano in Plurs, Fiorio in Soglio und Pietro Leonis in Chiavenna. Wenn sie auch Camillos Lehren nicht völlig erneuten, so wollten sie doch eine Genugthuung durch Christi Tod nicht anerkennen. Auch neue Ankömmlinge aus Italien, die man arglos in die Gemeinde aufgenommen, erwiesen sich als Arianer, Anabaptisten u. s. w. Unter diesen Umständen faßte die Gemeinde, nachdem die Differenzen Jahre lang in der Stille ertragen worden, auf Mainardis Betrieb am 2. Januar 1561 den Beschluß, wer das von ihm verfaßte Bekenntnis nicht unterzeichne, könne nicht als Glied der Gemeinde angesehen werden. Bei dem heftigen Unwillen, der sich deshalb erhob, sah sich die bündnerische Synode genötigt, auf die Sache einzugehen. Ein sehr besonnenes Gutachten, das die Züricher auf Verlangen einsandten (24. Mai), suchte zu beruhigen. Auf der Synode in Chur am 5. Juni 1561 machten einige von Mainardis Gegnern, namentlich Fieri, so auffallend servetisch klingende Äußerungen, daß zwei derselben exkommuniziert wurden und hernach das Land verließen, während die meisten ihre Irrtümer verwarfen. Mainardi starb am 31. Juli 1563. Sein zweiter Nachfolger Lentulo hatte mit dem aus Mähren zurückgekehrten Fieri und dessen Gesinnungsgenossen zu kämpfen, welche die Wesensgleichheit des Sohnes bestritten und die Trinitätslehre als indifferent behandelten. Er wandte sich deshalb nach Chur. Im Juni 1570 erfolgte der Beschluß des Bundestages, daß jeder, der sich in den italienischen Landschaften aufhalte, entweder zum römischen oder zum evangelischen Glauben nach dem Bekenntnis der rhätischen Synode sich halten solle, alle Arianer, Anabaptisten u. s. w. des Landes zu verweisen seien. Da letztere das Recht der Obrigkeit hierzu bestritten, obschon man den Beschluß nicht streng vollzog, wurden von der im Juni 1571 versammelten Synode die Angeklagten exkommuniziert, und, wiewohl die Gemeinden sie nach einiger Zeit wieder aufnahmen, verschwindet die spiritualistische nnd antitrinitarische Geistesrichtung von da an immer mehr, was um so wünschbarer war, da hier in diesen Thälern italienischer Zunge die römische Kirche immer gewaltiger aufs neue sich erhob, bis dieser Andrang im Jahre 1620 durch den furchtbaren Veltlinermord, die Ermordung aller Protestanten daselbst, ein Gegenstück der Pariser Bluthochzeit, sich vollendete. Camillo hat in Caspano, erblindet, noch zu Anfang der siebziger Jahre des 16. Jahrhunderts gelebt (vgl. Quellen zur Schweizer Gesch. a. a. O. S. LXX). **Pestalozzi † (Benrath).**

Renaudot, Eusebius, geb. 1646, gest. 1720. — Siehe Mémoires de l'Académie des inscriptions, Bd V, Eloge de Renaudot; Nicéron, Mémoires XII et XX; Bore, Histoire de l'Académie des inscript., Bd V; Journal des Savants 1689, 1709; Suppl. 1710, 1713, 1714, 1716, 1718, 1719, 1729, 1738, 1748.

Renaudot, ein großer Kenner der orientalischen Sprachen, wurde geboren 1646 zu Paris, erhielt seine Schulbildung bei den Jesuiten, trat darauf zu den Oratorianern, bei denen er jedoch nur einen Monat verblieb; er wurde Abbé und Priester; im J. 1689 wurde er Mitglied der französischen Akademie, 1691 der Académie des inscriptions, später der Akademie della Crusca in Florenz. Seine Schrift: Jugement public sur le Dictionnaire de Bayle (Rotterdam 1697) verwickelte ihn in einen heftigen Streit mit demselben. Colbert war im Begriffe, ihn zur Ausführung seines Planes, Abdrücke von orientalischen Werken zu veranstalten, zu gebrauchen, als er, der Minister, starb. Im Jahre 1700 begleitete er den Kardinal Noailles in das Konklave nach Rom und verweilte einige Zeit in dieser Stadt. Seit seiner Rückkehr nach Paris bis zu seinem Tode im Jahre 1720 trat er als Schriftsteller auf in einer Reihe von Werken, die sich sämtlich auf die Geschichte des Orients und die Uebereinstimmung der griechischen und lateinischen Kirche im Dogma vom Abendmahl beziehen. 1. Défense de la perpétuité de la foi catholique, Paris 1708, gegen die Monuments authentiques de la religion grecque

von Aymon. Als Fortsetzung davon erschienen die zwei folgenden Schriften: 2. La perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie, Paris 1711; 3. De la perpétuité de la foi de l'Eglise sur les sacrements et autres points, que les réformateurs ont pris pour prétexte de leur schisme, prouvée par le consentement des églises orientales, Paris 1713, 2 Bde; 4. Gennadii patriarchae Constantinopolitani homiliae de Eucharistia, Meletii Alexandrini, Nectarii Hierosolymitani, Miletii Syrigi et aliorum, griech. und lat. mit Noten und Kommentar, de eod. arg. op., Paris 1709, gegen Leo Allatius, der die Verschiedenheit zwischen der römischen und der griechischen Kirche betont hatte; 5. Historia patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum a S. Marco usque ad finem seculi XIII, Paris 1713; 6. Liturgiarum orientalium collectio, nebst vier Dissertationen über Ursprung und Ansehen der orientalischen Liturgien, Paris 1715—16, 2 Bde; diese Schrift ist für uns die wertvollste.

Zuletzt führen wir noch an Renaudots Anciennes relations des Indes et de la Chine de deux voyageurs mahométans, qui y allèrent au IXe siècle, Paris 1718. Renaudot hat viel dazu beigetragen, daß des Molinos Ruf in Frankreich mit der Makel der Unsittlichkeit behaftet wurde. In einem Briefe an Bossuet sagte er: Molinos étoit un des plus grands scélérats qu'on puisse s'imaginer. Il n'y a d'ordures exécrables qu'il n'ait commises durant 22 ans sans se confesser. (Oeuvres de Bossuet, Paris 1778, 4e Tome). Dieses Urteil, das auf einer gänzlich erdichteten Thatsache beruht, eignete sich Bossuet mehr oder weniger an, und verschaffte ihm so in Frankreich bis auf die neueste Zeit Autorität. **Herzog † (Pfender).**

Repetitio confessionis Augustanae Saxonica s. d. A. Melanchthon Bd XII S. 523, 45 ff.

Rephaim s. d. A. Kanaaniter Bd IX S. 736, 52.

Reprobation s. d. A. Prädestination Bd XV S. 581.

Requiem ist die abgekürzte Bezeichnung der Missa de Requie, d. i. der Missa pro defunctis, der Toten- oder Seelen-Messe vgl. Bd XII S. 722, 56 und S. 723, 20. 35, entsprechend den Anfangsworten ihres Introitus (Requiem aeternam dona eis .). Diese bildet einen Hauptbestandteil der römisch-katholischen Begräbnisfeier vgl. Bd II S. 526 ff. Die gesonderte Behandlung der Toten-Messe findet ihre Begründung darin, daß sie einem musikalischen Kunstwerk die Entstehung gegeben hat, dessen Bedeutung über den Geltungsbereich der römisch-katholischen Liturgie hinausreicht und ebendamit zu der Frage anregt, was die evangelische Kirche, bezw. die evangelische Kirchenmusik an die Stelle des Requiems zu setzen hätte. Aufgabe des Artikels ist also (unter Verweisung auf die Art. Begräbnis Bd II S. 526 und Messe Bd XII S. 722) die kurze Charakterisierung der Requiems-Messe in ihrer liturgischen Besonderheit und als Unterlage für das tonkünstlerische Schaffen, sowie die Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit und Zulässigkeit ihrer Evangelisierung.

Litteratur: Missae pro defunctis ad commodiorem ecclesiarum usum ex missali romano desumtae, Ratisbonae 1903; J. Erker, Missae de Requie juxta rubricas a Leone Papa XIII reformatas, Labaci 1903; Officium defunctorum. Choramt für die Abgestorbenen, 6. Aufl., Paderborn, 1903; Rindfleisch, Die Requiem-Messe nach dem gegenwärtigen liturgischen Rechte, 2. Aufl., Regensburg 1903; D. P. Wagner, Ueber die Gesänge in d. Totenmesse, Gregor. Rundschau, Graz 1904, Nr. 11; F. Ermini, Il Dies Irae e l'innologia ascetica nel secolo decimo terzo; J. Auer, Das Dies irae in den gesungenen Requiem-Messen. Musica sacra, Regensburg 1901 (Nr. 34, 1) vgl. Dr. V. Thalhofer, Handbuch der katholischen Liturgik, II, Freiburg 1890, S. 323 ff. — Das Requiem als musikalisches Kunstwerk: H. Kretzschmar, Führer durch den Konzertsaal II, 1, S. 220—267, Leipzig 1895; Tursot, La musique funêbre à travers les âges et le Requiem de Berlioz. Le Guide Musical, Bruxelles 1900 (Nr. 8). — Evangelisierung des R.: Bronisch, Ein evangelisches Requiem aus dem Jahre 1525, Monatschrift für Gottesd. und k. Kunst, I, Göttingen 1896 7, S. 230 und Siona 1903, S. 104; F. Spitta, Die musikalischen Exequien von H. Schütz, Monatschr. f. Gottesd. und k. Kunst, III, Göttingen 1898, S. 301 (dazu die Litt. zu d. A. Kirchenmusik Bd X S. 443. 453; Messe Bd XII S 697).

Das Handeln der Kirche an den in ihrem Schoße Verstorbenen, im wesentlichen ein Handeln für sie im Interesse ihrer Seelenruhe, wird zum wirksamen Eintreten für sie vermittelst der Darbringung des eucharistischen Opfers in der Totenmesse, hat also in ihr seinen Höhepunkt. Sie erst giebt nach katholischer Auffassung der Fürbitte für die Ver-

storbenen durch das Eintreten des geopferten Christus zu ihren Gunsten die Gewähr des Erfolges. In unmittelbarer Verbindung mit der Begräbnisfeier (exequiae) soll sie normalerweise der Bestattung vorausgehen, also zwischen der sog. Aussegnung, d. h. der Empfangnahme des Verstorbenen seitens der Kirche zum Begräbnis und diesem selbst, der Bestattung an der von der Kirche geweihten, für die in ihrem Schoße Verstorbenen vorbehaltenen Stätte stattfinden und zwar angesichts des in die Kirche zu verbringenden Leichnams, der vor dem Altar niederzusetzen ist, vgl. Rit. Rom. tit. VI, c. 1 nr. 4: Quod antiquissimi est instituti, illud, quantum fieri potest, retineatur, ut Missa praesente corpore defuncti pro eo celebretur, antequam sepulturae tradatur. In der griechischen Kirche ist dies die stehende Sitte. Die römische Kirche gestattet Abweichung von der Regel, wenn Gründe örtlicher (allzugroße Entfernung von der Kirche), hygienischer (Notwendigkeit früherer Beerdigung o. a.) oder liturgischer (Zusammentreffen des Begräbnistages mit einem der drei letzten Tage der Charwoche oder mit einem Feste, welches die Feier eines Requiems überhaupt, auch der Missa de Requie exequialis ausschließt, wie die festa dupplicia primae classis) Natur es nicht rätlich oder thunlich erscheinen lassen, die Messe vor der Bestattung und unter Gegenwart des Leichnams zu halten. Sie folgt dann nach, sei es noch am Tage selbst im Anschluß an das in diesem Falle früh zu legende Begräbnis, sei es an einem der beiden auf dasselbe folgenden Tage. Statt des Sarges wird dann vor dem Altar die tumba, ein schwarzbedeckter Katafalk, aufgestellt, um die Beziehung der Messe auf den Toten zu veranschaulichen und sie als ein auf ihn gerichtetes Handeln der Kirche zu charakterisieren. Während die Begräbnisfeier ohne die Missa pro defunctis nicht für vollständig gilt, bildet diese einen vollständig in sich abgeschlossenen, vollgiltigen Akt und wird in bestimmten Zeiträumen wiederholt, so schon frühe am Jahrestag des Todes (Tertull. De Monog. 10; De coron. mil. 3; Isid. Hispal. De offic. I, 18), außerdem in der alten und in der griechischen Kirche am 3., 9., 40., in der römischen am 3., 7., 30. Tage nach dem Hinscheiden (über die Gründe s. Thalhofer a. a. O. II, S. 325, Anm. 2). Das Entscheidende, für die Wirkung Ausschlaggebende bei der Totenmesse ist eben das, daß sie Missa, Darbringung des Meßopfers pro defunctis ist. Es kann daher im Notfall, z. B. wenn die Missa de Requie exequialis auf einen dies impeditus (s. o.) fällt, und derjenige, der die Messe begehrt, in die Verlegung auf den nächstfolgenden offenen Tag nicht einwilligt, an ihre Stelle die Messe des Tages cum applicatione pro defunctis treten; diese gilt dann als voller Ersatz, durch den ebenso dem Wunsch der Angehörigen, wie dem Heilsbedürfnis des Toten genügt ist. Jede Messe enthält ja die commemoratio pro defunctis (im 6. Gebet des Meßkanons). Der Grundstock der Totenmesse ist in den für das Meßopfer wesentlichen Zügen und Stücken derselbe wie in jeder Messe (s. Bd XII S. 722, 7). Dem besonderen Anlaß (Trauer) und der sich daraus ergebenden Grundstimmung, wie dem besonderen Zweck (Fürbitte für die Seelenruhe des Verstorbenen) wird durch die Prägung der veränderlichen Stücke Rechnung getragen. Es gebührt ihr die schwarze Farbe als die Farbe der Trauer. Wie an den Sonntagen der Passionszeit, fällt das Halleluja nach dem Graduale weg; an seine Stelle tritt der tractus mit der Sequenz „Dies irae“ unter Weglassung der ursprünglichen drei Anfangsstrophen und Hinzufügung der Schlußstrophe. Die ursprünglich für das Offizium des 1. Advents bestimmte Sequenz (s. d. A. Sequenz) wurde im 14. Jahrhundert in das Totenoffizium aufgenommen. Ebenso kommen in Wegfall die beiden Gloria und (was der Totenmesse eigentümlich ist) das Credo. Im Agnus Dei werden die Worte miserere nobis, dona nobis pacem durch die Fürbitte ersetzt dona eis requiem (sempiternam). Der Schlußsegen unterbleibt, da sich an die Messe die Absolution und Segnung des Toten anschließt. Statt des Ite missa est wird gesprochen Requiescant in pace. Ferner unterbleiben alle Kommemorationen festlicher Natur und für Lebende (das Amt gilt nur dem Toten), die Incensation der Gläubigen, die Segnung des Wassers bei der Opferung. — Hiernach gestaltet sich die Messe, speziell die Missa de R. exequialis so: 1. Introitus: Requiem aeternam dona eis, Domine, et lux perpetua luceat eis. Ps. Te decet hymnus, Deus in Sion, et tibi reddetur votum in Jerusalem: exaudi orationem meam, ad te omnis caro veniet. Folgt: Kyrie. Dann 2. Salutation, Kollekte. 3. Epistel: 1 Th 4, 12—17. 4. Graduale: Requiem (wie Introitus). ℣ In memoria aeterna erit justus: ab auditione mala non timebit. 5. Traktus: Absolve, Domine, animas omnium fidelium defunctorum ab omni vinculo delictorum. ℣ Et gratia tua illis succurente mereantur evadere judicium ultionis. ℣ Et lucis aeternae beatitu-

dine perfrui. — 6. Sequenz: Dies irae, dies illa 7. Evangelium Jo 11, 21—27 Laus tibi Christe. 8. Salutatio. Offertorium: Domine Jesu Christe, rex gloriae, libera animas omnium fidelium defunctorum de poenis inferni et de profundo lacu: libera eos de ore leonis, ne absorbeat eas tartarus, ne cadant in obscurum; sed signifer sanctus Michael repraesentat eas in lucem sanctam: quam olim Abrahae promisisti et semini ejus. ℣. Hostias et preces tibi, Domine, laudis offerimus: tu suscipe pro animabus illis, quarum hodie memoriam facimus: fac eas, Domine, de morte transire ad vitam. Quam olim Abrahae promisisti et semini ejus. Hierauf Präfation und Kanon, wie in jeder Messe. Im Agnus Dei wird statt der Worte „miserere nobis" eingesetzt dona eis requiem. Dann folgt die Communio: Lux aeterna luceat eis, Domine, cum sanctis tuis in aeternum, quia pius es. ℣ Requiem aeternam dona eis, Domine, et lux perpetua luceat eis cum sanctis tuis in aeternum, quia pius es. Requiescant in pace. ℟. Amen. Hierauf Schluß: Oratio: Placeat tibi, sancta Trinitas Salutation. Ev. Jo 1—14. Deo gratias. Antiphon: Trium puerorum. —

Nach beendigter Messe steigt der Priester (mit den Ministranten) die Stufen des Altars herab, begiebt sich an den Sarg (die tumba) und vollzieht unter incensatio und aspersio desselben die Absolution und Einsegnung nach dem vorgeschriebenen ritus.

Die römische Kirche hat vier Formularien für die Totenmesse: 1. In commemoratione omnium fidelium defunctorum (2. November); 2. In die obitus seu depositionis, die eigentliche Missa de Requie exequialis; 3. In anniversario defunctorum; 4. In Missis quotidianis defunctorum. Sie unterscheiden sich nur durch die Wahl der Schriftlektionen und Orationen. In früheren Zeiten bestand auch bezüglich der Totenmesse größere Mannigfaltigkeit, die einzelnen Kirchen hatten verschiedene Formularien. Mit dem Missale Pius V (1570) siegte die römische Ordnung (s. Bd XII S. 721, 20), und blieb die mit dem Introitus „Requiem . " beginnende die einzig giltige Totenmesse. Die alte Kirche hatte sich mit diesbezüglichen Einschaltungen (vgl. das Formular zur Fürbitte für die Verstorbenen in Apost. Konstit. VIII c. 41, die Gebete super defunctos im Sacramentarium Leonianum [ed. Cambridge 1896, S. 145], die sich zahlreich im römischen Missale erhalten haben, die Gebete zur „Agenda mortuorum" im Gelasianum u. a.), begnügt. Die griechische Kirche hat kein eigenes Formular für die mit dem Begräbnis verbundene oder für die Verstorbenen zu haltende Messe: bei der πρόθεσις wird eine particula mit dem Namen des Verstorbenen, dem die Messe gilt, bezeichnet, und im Gebet eine kurze commemoratio mortui eingefügt (Daniel, Cod. Lit. IV, S. 609). Die Entwickelung der Totenmesse aus der Sitte, mit der Begräbnishandlung die Feier des hl. Abendmahls zu verbinden (s. Bd II S. 527, 13) ist hier nicht zu verfolgen. Auch die weiteren Unterscheidungen der Requiems-Messen respectu sollemnitatis intrinsecae (ob mit einer, ob mit mehreren Orationen) und respectu ritus können hier übergangen werden. Hinsichtlich der Feierlichkeit kann die Totenmesse publica und sollemnis sei es cum cantu, Ministris sacris et thure, sei es nur cum cantu (Missa cantata) sein oder privata, lecta (Bd XII S. 723). (Über diese, wie die liturgischen Einzelheiten s. Thalhofer a. a. O. S. 324 ff.).

Nach strenger Auffassung soll sich die Musik auch bei der missa cantata, diskret zurückhalten: bei den Responsorien soll die Orgel nicht mitgehen; der Gebrauch der übrigen Musikinstrumente verbietet sich durch den Charakter der Totenmesse von selbst; der Gesang soll nichts weiter sein als musikalisch gefüllter Vortrag des kirchlichen Gebetswortes. Nur soweit es im Interesse des Gesanges selbst notwendig ist, mag die Orgel denselben begleiten. Würdig und stilgemäß vorgetragen ist denn auch die choralmäßig gesungene Requiemsmesse musikalisch betrachtet ein einheitliches Kunstwerk von ergreifender Wirkung, das weiterer Zuthat nicht bedarf. Wort und Weise stimmen wunderbar zusammen und zum Ganzen. Unter dem Eindruck des Zusammenbruchs aller menschlichen Herrlichkeit sprechen gerade die ernsten, sonoren Klänge des Chorals, in denen die Stimme der alten Kirche laut wird, mit besonderer Kraft zum Gemüt.

Gleichwohl ist es verständlich, daß die entwickelte Tonkunst, nachdem sie einmal zur Mitwirkung bei dem Gottesdienst herangezogen war, dem Requiem mit besonderer Vorliebe sich zuwandte. Bietet es ihr doch als der Kunst des Stimmungsausdrucks die dankbarsten Aufgaben. Ja, das Dies irae mit seiner reichen Fülle wechselnder Stimmungen und Bilder fordert die schöpferische Phantasie zur musikalischen Wiedergabe und Nachgestaltung geradezu heraus. So haben sich denn alle Zeiten und Stile der modernen Musik (s. Bd X S. 453) von

Lassus und Palestrina bis auf Cherubini, von Pitoni und Mozart bis auf Liszt, Berlioz und Verdi an der Komposition des Requiem beteiligt. Freilich ist dabei die Tonkunst nicht in den Grenzen geblieben, die ihr durch die liturgische Bestimmung des R. gezogen sind. Im Interesse des Ausdrucks wurden sämtliche zu Gebot stehende Ausdrucksmittel, so auch die ganze Farbenpracht des Orchesters, verwendet. Schon mit Pitoni (1678) begann die Tendenz, das Dies irae zu dramatisieren. Unter den Händen neuerer Meister wie z. B. Berlioz, Verdi wuchs sich dasselbe zu einer Kette von dramatisierten Tongemälden, ja Szenen aus, zu einem Ganzen für sich von solcher Ausdehnung und solchem Uebergewicht, daß nicht nur die umgebenden Teile davor zurücktraten, sondern auch der liturgische Charakter des Ganzen fast verschwand. Das Requiem wurde zu einem selbstständigen, künstlerisch in sich abgerundeten, an das Oratorium gemahnenden, musikalischen Kunstwerk umgeprägt, das nicht mehr das Opfer, sondern das Dies irae zum Mittelpunkt hatte und nur noch durch die Bezeichnung der einzelnen Stücke an seine liturgische Bestimmung erinnerte. Der kirchliche Text diente nur als Unterlage für ein musikalisches Trauerprunkstück. Allein in seinem liturgischen Aufriß stellt sich das R. keineswegs als eine kirchliche Trauerfeier oder als ein kirchlicher Gedächtnisakt für den Verstorbenen dar, sondern als Opferhandlung, bezw. als die durch Vergegenwärtigung des Todesernstes und der Gerichtsschrecken in ihrer Dringlichkeit sich steigernde, auf das Opfer zielende, in ihm sich vollendende und beruhigende Fürbitte für die Verstorbenen.

Dies darf protestantischerseits nicht außer acht gelassen werden, wenn unter dem gewaltigen Eindruck der Tonwerke, denen das Requiem die Entstehung gegeben hat, an eine Übertragung desselben auf evangelischen Boden gedacht wird. Um eine solche könnte es sich nur handeln unter der Voraussetzung gründlicher Evangelisierung, und diese müßte in der Ausscheidung dessen bestehen, was für das katholische Empfinden gerade die Hauptsache ist, und das ist nicht die liturgische Gewandung, sondern der Opferakt. In diesem Sinne haben die Priester der drei Oberlausitzer Archipresbyterate Görlitz, Reichenbach und Seidenberg, die am 27. April 1525 ein für diesen Tag gestiftetes Seelenamt für die verstorbenen Könige zu Böhmen abzuhalten hatten, das Requiem „evangelisiert", indem sie „ihre Handlung nach Art der ersten Christen, welche den Märtyrern die bekannten Memorien hielten, eingerichtet, und also zwar anfangs das Requiem aeternam gesungen, jedoch nicht in Absicht und Meynung auf das Fegfeuer, sondern in evangelischem Sinn, wie wir auf den Monumenten unter uns finden: Requiescant in pace. Zu diesem haben sie alsdann die Missam de S. s. Trinitate gesetzet, doch dergestalt, daß sie nach der römischen Kirchenweise nicht ein Opfer, sondern eine Eulogiam oder Lob und Preiß Gottes in sich gehalten" (Knauthe, Lausitzer Magazin 1768, c. 19, s. Monatschr. f. Gottesd. und k. Kunst 1897, S. 230 und Siona, 1903, S. 104). Sie übersahen nur, daß, was sie so abhielten, gerade das nicht mehr war, was sie abzuhalten durch die Stiftung verpflichtet waren, ein „Seelen-Amt", eine Totenmesse, ein Requiem. An dessen Stelle war eine memoria, ein liturgischer Trauer- und Gedächtnisakt getreten. Allein, stellen denn die dem Chor überwiesenen Stücke des Introitus, Kyrie, Graduale, Dies irae, Offertorium, Sanktus, Agnus, und der Communio für sich genommen und losgelöst aus dem Zusammenhang des Meßopfers überhaupt die Elemente dar, aus denen sich eine Trauerfeier auf evangelischem Boden zusammensetzen müßte? Protestantische Tonmeister, wie Robert Schumann, Friedrich Kiel, Bernhard Scholz, Felix Dräseke u. a. haben sich diese Frage wohl nicht vorgelegt, als sie an die Komposition des Requiemtextes herangetreten sind. Sie haben aber auch die Beziehung der einzelnen Stücke zum Opfer, ihre liturgische Bestimmung, bei der Vertonung nicht weiter berücksichtigt, sie nicht als Meßteile, sondern als Bausteine zu einer musikalischen Totenfeier ökumenischen Charakters behandelt. Was sie schufen, war im Grunde nicht die Musik zur Totenmesse, sondern ein selbstständiges musikalisches Kunstwerk, das die letzten Dinge, umrahmt von den Chorgebeten der Kirche, zum Gegenstand hat und nicht als Musik zu einer kirchlichen Handlung, sondern wie das Oratorium als selbstständiger musikalischer Akt gedacht ist (sei es als Aufführung in der Kirche, sei es als Aufführung im Konzertsaal). Daß damit der Idee einer evangelischen Totenfeier nicht entsprochen sei, haben Tonmeister von geschärftem liturgischem Empfinden deutlich gefühlt. So schon Heinrich Schütz (1585 bis 1672) und Johannes Brahms (1833—1897) und, der erstere in seinen „Musikalischen Exequien" (1636, 12. Band der Schütz-Ausgabe, S. 34—111), der letztere in seinem „Deutschen Requiem nach Worten der heiligen Schrift" (op. 45) die Richtung gewiesen, in welcher die Evangelisierung des „Requiems" zu erfolgen hätte. Versuche in dieser Richtung sind Albert Beckers „Selig aus Gnade", Bernhard Scholz' „Liturgie auf das

Totenfest" Eine liturgisch-musikalische Trauerfeier im evangelischen Sinne dürfte sich nicht mit der Vergegenwärtigung des Todesernstes und der Schrecken des Gerichts und mit dem Ausdruck der frommen Fürbitte begnügen, sie müßte vor allem Trost und Verheißung des Evangeliums zum Ausdruck bringen, der Gemeinde vergegenwärtigen, was ihr an Hoffnung und seligem Ausblick über Tod und Sünde hinweg in Jesus Christus gegeben ist, kurz sie müßte die liturgisch-musikalische Verkündigung des vollen Evangeliums zum Tod mit seinem Geheimnis und Schrecken sein. **H. A. Köstlin.**

Resen s. d. A. Niniveh Bd XIV S. 115, 18 ff.

Reservatio mentalis. Katholische Darstellungen (apologetisch für Mentalreservation eintretend): Frz. Suarez S. J., De religione V, 3, 9—11: Castro Palao, Escobar, Diana, Caramuel ꝛc. (s. u. im Texte); Domin. Viva S. J., Damnatae theses ab Alexandro VII, Innocentio XI et Alex. VIII, necnon Jansenii ad theologicam trutinam revocatae iuxta pondus sanctuarii, Francof. ad M. 1711, p. 109 sq. (vgl. unt. im Text); Alph. M. de Liguori, Theologia moralis III (al. IV), 151—171; J. P. Gury S. J., Casus conscientiae, ed. VI, Paris 1881, I, p. 183 sq.; A. Lehmkuhl S. J., Theologia moralis (ed. 6, Freiburg 1890), I, 251 sq. 453; ders., Art. „Reserv. mentalis" im KKL², X, 1082—1089; Fr. Kössing, Die Wahrheitsliebe, Paderborn 1893, S. 106 ff.; Victor Cathrein S. J., Moralphilosophie (3. Aufl., Freiburg 1899), II, 75 ff. 86 ff.; Jos. Adloff, Römisch-katholische und evangelische Sittlichkeitskontroverse; Kathol. Antwort auf einem protestantischen Angriff (aus dem „Straßburger Diöcesanblatt" abgedr.), Straßburg 1900 (vgl. unt., bei Herrmann).

Katholisch-kritische und protestantische Darstellungen. G. Vinc. Patuzzi O. Pr. (gest. 1769), Ethica christ. (post mortem auctoris ed. per Fantinium, Venet. 1770), bes, t. IV, tr. 5 „De praeceptis Decalogi"; H. Reuchlin, Pascals Leben ꝛc., Stuttgart 1840, S. 108 ff. 346 ff.; Strippelmann, Der christl. Eid, Cassel 1855, I, 137 ff.; J. Huber, Der Jesuitenorden, Berlin 1873, S. 293 f.; A. Wuttke, Handb. der chr. Sittenlehre, 3. Aufl., herausgeg. von L. Schulze, Leipzig 1874, I, 168 f.; E. Luthardt, Geschichte der christl. Ethik III (1893) S. 133 ff,; Graf Hoensbroech, Das Papsttum ꝛc., II, Die ultramontane Moral, Leipzig 1902, S. 223--244; auch 422. 442. 450 ꝛc.; W. Herrmann, Römische und evangelische Sittlichkeit, 2. Aufl., vermehrt durch die Besprechung einer röm. Gegenschrift (nämlich der ob. genannten v. J. Adloff), Marburg 1901.

Reservatio mentalis, Mentalreservation — auch wohl Mentalrestriktion, geheimer Vorbehalt oder Hinterhalt im Gedanken — ist das Vergehen gegen die Pflicht der Wahrhaftigkeit, kraft dessen man von einer Wahrheit einen Teil verschweigt und so dem Hörer absichtlich eine Täuschung bereitet, ihn durch den Doppelsinn (die Amphibologie) der gethanen Aussage hintergeht. Der verschwiegene oder mißverständlich ausgedrückte Thatbestand kann entweder der Vergangenheit (Gegenwart) oder der Zukunft angehören; im ersteren Falle haftet die Täuschung an einer Aussage über angeblich Geschehenes oder Vorhandenes, im anderen an einer Zusage über zu Leistendes oder zu Haltendes. Der assertorische Eid also ebensowohl, wie der promissorische, können Anlaß zur Begehung dieser Sünde werden, und thatsächlich tragen zahlreiche Meineide die Form der Mentalreservation. Aber auch außerhalb der gerichtlichen Eidesleistung, bei Versicherungen oder Versprechen des gewöhnlichen Lebens und der alltäglichen Umgangssprache, liegt die Gefahr trügerischer Restriktionen des wahren Sinnes vielfach nahe und wird die Wahrheit oft genug auf diesem Wege gefälscht. — Im moralischen Laxismus der Jesuiten und der ihrer Doktrin folgenden Theologen der römischen Kirche spielt die Mentalreservation (neben dem Probabilismus und dem Intentionalismus oder der Methode der Absichtslenkung) eine Hauptrolle. Schon Sanchez (gest. 1610) erteilte mannigfache Anleitungen zu ihrer Ausübung (Opus mor. III, 6, 12 sq.; Summa I, 3, 6); Filliucius (gest. 1622), Castro Palao (gest. 1633), Escobar (gest. 1669) und viele andere Moralisten seines Ordens folgten ihm wetteifernd darin nach. Die ausführlichste moral-theol. Begründung lieferte Jo. Caramuel in dem Werke: Haplotes de restrictionibus mentalibus disputans, Leyden 1672. — Von nicht jesuitischen Morallehrern ist der Sizilianer Antoninus Diana (regulierter Kleriker zu Palermo, gest. 1663) wie im übrigen so besonders auch durch seine auf Mentalrestriktionen aller Art abzielenden Ratschläge berüchtigt geworden; s. seine Resolutiones morales (bes. II, tract. 15, 25 sq.; III, tr. 5, 100; 6, 30 etc.) und die von Zeitgenossen und Späteren (wie la Val, Ewich, Andres, von Triest, Noctinot, Falini, Rondelini, Tomasi) daraus gefertigten Auszüge. Zu den bemerkenswerteren Beispielen dieser nichtswürdigen Wahrheitsfälschungs- oder Meineidsdoktrin gehören Sätze wie die folgenden: Is qui ex necessitate vel aliqua utilitate offert se ad iurandum nemine petente, potest uti amphibologiis, nam habet iustam causam iis utendi

(Sanchez; Diana). Will jemand etwas von mir leihen, was ich ihm nicht geben mag, so darf ich sagen: ich habe es nicht, indem ich nämlich hinzudenke: um es dir zu leihen (dieselben). Werde ich nach einem Verbrechen gefragt, dessen einziger Zeuge ich bin, so darf ich sagen: ich weiß es nicht, nämlich hinzudenkend: als ein öffentlich bekanntes. Habe ich Lebensunterhalt versteckt, dessen ich bedarf, so darf ich vor Gericht schwören: ich habe nichts, hinzudenkend: was ich zu entdecken verpflichtet bin (dieselben). Anwendung einer zweideutigen Redeweise ex honesta causa ist kein Meineid; wir dürfen ex rationabili causa uns der Amphibologie bedienen, falls unsere Rede ohne eine besondere Umstellung den betreffenden zweideutigen Sinn ergiebt (Filliucius, Moral. quaest. t. II, tr. 25, c. 11, nr. 321). Findet sich ein anständiger Grund (honesta causa) zur Wahrheitsverheimlichung, so kann man, ohne damit zu sündigen, sich eines zweideutigen Eides bedienen; beispielsweise braucht man ein begangenes Verbrechen dem Richter nicht zu offenbaren, wenn uns durch das Geständnis ein beträchtlicher Schaden entstünde; man kann verneinen es begangen zu haben, wenn man bei sich hinzudenkt: im Gefängnisse! Ein Eheversprechen, zu dessen Erfüllung man nach einer probablen Meinung nicht verpflichtet ist, kann abgeschworen werden, wenn man dabei denkt, daß man das Versprechen nicht gemacht habe, um dadurch gebunden zu sein. Ein Gläubiger, der auf Grund eines authentischen Dokumentes sein Guthaben fordert, darf, auch wenn ihm schon ein Teil davon abbezahlt worden, dennoch schwören, daß er seine ganze Schuld noch ausstehen habe, vorausgesetzt, daß er auf anderem Wege den Rest nicht zurückerhalten kann und dabei die Schuld nicht ebenso groß denkt; nur falls ein früherer Gläubiger dadurch geschädigt würde, wäre die Anwendung des Kunstgriffes unzulässig u. s. f. (Castro Palao, Op. mor. de virtutibus et vitiis, Lugd. 1638, p. III, tr. 14, disp. 1, nr. 5). Ein gegebenes Versprechen bindet nicht, wenn du nicht die Absicht hattest, dich zu verpflichten, sondern es dir nur vornahmst, es zu erfüllen (Escobar, Theol. mor., tr. III, ex. 3, nr. 48). Wissentlich jemandem, der dabei in gutem Glauben handelt, zum Falschschwören verleiten, ist keine Sünde, weil ja dieser unwissentlich falsch Schwörende damit nichts Böses thut (derselbe, ib. I, 3, nr. 31). Aus übler Gewohnheit falsch schwören, ist nur eine verzeihliche Sünde. Schwört jemand, er werde nie Wein trinken, so sündigt er nur dann schwer, wenn er viel trinkt, aber nicht, wenn es nur wenig ist, was er trinkt (ders.). Wer vor Gericht schwört, er werde alles, was er wisse, aussagen, ist nicht verbunden das zu sagen, was nur er allein weiß (Lessius). Wer unwissentlich eine falsche Aussage gethan hat, ist zu ihrer Zurücknahme verpflichtet, wenn er jemanden dadurch in Lebensgefahr gebracht hat; dies jedoch nur dann, wenn es ihn selbst nicht in Gefahr bringt. Wer einen Anderen für das von ihm selbst Verübte bestraft werden sieht und dazu schweigt, ist zu keiner Vergütung an diesen unschuldig Leidenden verpflichtet u. s. f. (Alloza, Flores Summarum seu Alphabetum morale, Lugd. 1666, t. I). — Eine Reihe lehrreicher Parallelen hierzu aus älteren wie neueren römischen Moralisten bietet Hoensbroech a. a. O., S. 223 ff. Er teilt namentlich auch aus Gurys „Casus conscientiae“ die berüchtigte Probe amphibologischer Frivolität mit, bestehend in der dreifachen Ausrede, womit die Ehebrecherin Anna ihr Vergehen abzuleugnen sucht (indem sie zuerst sagt: sie „habe die Ehe nicht gebrochen“, das zweite Mal [nach inzwischen erfolgter Beichte und Absolution]: „eines solchen Vergehens sei sie nicht schuldig“, das dritte Mal: sie „habe keinen Ehebruch begangen“ [nämlich keinen solchen, den sie offenbaren müßte]), sowie in der sich daran schließenden Sentenz: in jedem dieser drei Fälle sei Anna von der Beschuldigung der Lüge freizusprechen! Es ist dies das nämliche Skandalstück, über das auch zwischen W. Herrmann als Ankläger und J. Adloff als Schutzredner der röm. Moral verhandelt wird (vgl. o. d. Litt.) und auf welches der erstere seinen mit gutem Erfolg verteidigten Vorwurf gründet, die römische Kirche lehre „eine sittlich leere Frömmigkeit“, ja ihre Moral leite dazu an, eine nach evangelischem Urteil „grauenvoll unwahrhaftige“ Person makellos darzustellen (Herrm., l. c., S. 22 ff. 49 ff.). Als ein unserer Zeit noch näher liegendes Seitenstück zu dieser Probe sittlicher Laxheit aus Gury zitiert Hoensbr. S. 239 f. eine Stelle aus den röm. Analecta ecclesiastica vom Juni 1901, wonach es sittlich zulässig sein soll, daß eine Braut, die vor ihrer Verlobung unsittlichen Verkehr mit einem Anderen gepflogen, aber dann in der Beichte Lossprechung von dieser ihrer Sünde erhalten hat, ihrem Bräutigam „unter einem Eide versichere, sie sei von aller Schuld der Unzuchtssünde frei“

In strenger Verurteilung aller, auch der geringfügigsten Arten der Mentalreservation oder Eidesfälschung ist die Moral aller christl. Konfessionen eigentlich einig. Nicht bloß Aussprüche protestantischer Lehrautoritäten gehören hierher, wie z. B. Luthers Bemerkungen

zu Mt 5, 34—37 (Auslegung der Bergpredigt vom J. 1532, EA Bd 13, 125 f.) oder wie der letzte der anglikanischen 39 Artikel, wo unter treffender Verweisung auf Jer 4, 2 obrigkeitlich erfordertes Schwören als erlaubt bezeichnet wird, falls es „ohne Heuchelei, recht und heiliglich" geschehe (if it be done, according to the prophets teaching, in justice, jugment and truth). Auch die ernster gerichtete römisch-katholische Theologie hat die jesuit. reservatio mentalis mehr oder minder bestimmt und nachdrücklich verworfen. So namentlich schon Papst Innocenz XI. in seiner Bulle Contra 65 propositiones laxorum moralistarum (1679). Der 26. der darin verdammten Sätze lautet: „Si quis vel solus vel coram aliis, sive interrogatus sive propria sponte sive recreationis causa, sive quocunque alio fine iuret, se non fecisse aliquid quod revera fecit, intelligendo intra se aliquid aliud, quod non fecit, vel aliam viam ab ea, in qua fecit, vel quodvis aliud additum verum, re vera non mentitur nec est periurus" Desgl. propos. 27: „Causa iusta utendi his amphibologiis est, quoties id necessarium aut utile est ad salutem corporis, honorem, res familiares tuendas vel ad quemlibet alium virtutis actum, ita ut veritatis occultatio censeatur tunc expediens et studiosa" Eine strenge Verurteilung erfährt die Theorie von der Mentalreservation z. B. auch bei dem kath. Moraltheologen Patuzzi (s. o.). Mehr vermittelnd Scavini (Theol. moral. [ed. 13, Novar. 1882] tract. V, disput. II, c. 2, art. III) u. a. — Daß der moraltheologischen Lehrweise der heutigen Jesuiten (zumal im Hinblick auf die 1871 durch Pius IX. erfolgte Heiligsprechung eines Liguori) das Entschuldigen und Rechtfertigen von Mentalrestriktionen ganz und gar geläufig ist, weist Herrmann selbst in Bezug auf Cathrein nach, dessen Haltung betreffs der in Betracht kommenden Probleme als eine vorzugsweise ernste und vorsichtige belobt zu werden pflegt (a. a. O., S. 15 ff.). Der Lehmkuhlsche Artikel über unser Thema bezeichnet als „die einzig richtige Ansicht diejenige, welche behauptet, daß Fälle eintreten können, in welchen eine restrictio late mentalis, d. h. der sog. äußere Vorbehalt, oder eine doppelsinnige Aussage gebraucht werden dürfe, daß also in solchen Fällen der Vorbehalt weder eine Lüge sei noch einer Lüge gleichwertig erachtet werden könne". Es sei hierbei „nicht so sehr der Redende, welcher den Angeredeten täuscht, als vielmehr der Angeredete, welcher, wenn er getäuscht wird, d. h. zu einem positiv falschen Urteil kommt, sich selber täuscht In den Fällen, wo eine restrictio erlaubt ist, darf auch, bei genügender Wichtigkeit der Sache, die Aussage eidlich erhärtet werden; dadurch wird weder ein Meineid begangen, noch die Gott schuldige Ehrfurcht verletzt" (KKL² X, 1085). **Zöckler.**

Reservationen, päpstliche. Der Erfolg, welchen die Einwirkung der Päpste auf die Besetzung geistlicher Stellen durch Erteilung von preces und mandata de providendo herbeiführte (vgl. den Art. „Menses papales" Bd XII S. 629), gab dem römischen Stuhle Veranlassung, sich auch in anderer Weise kirchliche Provisionen anzueignen. Es finden sich seit dem Ende des 12. Jahrhunderts Beispiele, daß, wenn auswärtige Kleriker in Rom starben, über die dadurch zur Erledigung gekommene Stelle sogleich in Rom selbst eine Verfügung getroffen wurde. So verlieh Innocenz III. gleich im ersten Jahre seiner Regierung dem in der päpstlichen Kanzlei beschäftigten Neffen des in Rom verstorbenen Magister Aimericus de Partigny dessen Präbende in Poitiers (s. Innoc. III., epistol. lib. I, ep. 89) und disponierte späterhin wiederholt über apud sedem apostolicam vakant gewordene Stellen (m. s. c. 26. X. de praebendis [III, 5] a. 1213. Die Worte: apud sedem apost., welche sich im Originale epist. lib. XVI. p. 166 finden, hat der Redaktor des corpus decretalium, Raymund von Pennaforte, weggelassen; vgl. auch c. 23 X. de accusationibus [V, 1]). Die durch dieses Verfahren benachteiligten Bischöfe suchten solchen Verfügungen durch Prokuratoren in Rom selbst zu begegnen. Es berichtet darüber die Glosse zu c. 3, de praebendis in VI. (III, 4) ad v. per ipsos: „Habebant episcopi ante constitutionem Clementis procuratores in curia, qui statim quum vacabant beneficia, conferebant illa, et sic praeveniebant papam" etc. Den einmal eingeführten vorteilhaften Brauch wollten sich aber die Päpste nicht mehr entgehen lassen und deshalb bildete Clemens IV im Jahre 1265 eine förmliche Reservatio ex capite vacationis apud Sedem apostolicam, so daß ecclesiae, dignitates, personatus et beneficia, quae apud sedem ipsam vacare contigerit nur vom Papste verliehen werden sollten (c. 2 de praebendis in VI° [III, 4]). Unter diesen Begriff subsumierte Honorius IV im Jahre 1286 auch den Fall, wenn jemand sein Benefizium in die Hände des Papstes resignierte

(Wuerdtwein, Subsidia nova diplomatica P. IX, p. 49 sq.). Bald ergingen nun aber Klagen über Verzögerung der Wiederbesetzung solcher Stellen, weshalb Gregor X. auf dem zweiten Konzil zu Lyon (1279) verordnete, daß die Verfügung innerhalb eines Monats erfolgen solle, nach dessen Ablauf die Bischöfe oder ihre Generalvikare selbst die Stelle wieder besetzen durften (c. 3, de praebendis in VI°). Bonifacius VIII. wiederholte diese Bestimmung (c. 1, Extravag. commun. de praebendis [III, 2] a. 1294), deklarierte sie dann aber näher, indem er als beim apostolischen Stuhle erledigt diejenigen Benefizien betrachtet wissen wollte, deren Inhaber an einem Orte gestorben sind, welcher sich bis zwei Tagereisen von dem jedesmaligen Aufenthalte der römischen Kurie befindet (ultra duas diaetas legales a loco, ubi moratur ipsa curia, c. 34, de praebendis in VI°), außerdem auch verordnete, daß von der Reservation die Pfarrkirchen ausgenommen sein sollten, welche während der Erledigung des apostolischen Stuhles vakant würden oder die der Papst selbst vor seinem Tode noch nicht verliehen hätte (c. 35, de praeb. in VI°). Eine wiederholte Bestätigung und Erweiterung erfolgte durch Clemens V 1305 (c. 3. Extrav. comm. de praeb.), Johann XXII. 1316 (c. Ex debito. 4. Extrav. comm. de electione [I, 3] u. a.

Eine andere päpstliche Reservation bezog sich auf die Kathedralkirchen und exemten Prälaturen. Das Recht der Metropoliten, ihre Suffraganbischöfe zu bestätigen (s. d. A. „Erzbischof" Bd V S. 488), war nach und nach seit dem 13. Jahrhundert von den Päpsten in Anspruch genommen und die sich hiermit darbietende Gelegenheit zu einer förmlichen Reservation ausgebildet von Clemens V., Johann XXII. (s. die vorhin citierte Stelle) und deren Nachfolgern.

Seit der Verlegung des päpstlichen Stuhles nach Avignon nahmen die Reservationen immer mehr an Umfang zu und wurden in einer Weise geübt, welche bittere Klagen hervorrief (m. s. über die auf dem Konzil zu Vienne 1311 gethanen Äußerungen Gieseler, Kirchengesch. Bd II, Abt. III, S. 104. 105). Johann XXII. gab im Jahre 1316 seiner Kanzlei eine besondere Erklärung über die Ausübung seines Rechts (vgl. Gieseler a. a. O. S. 105, Note i), aus welcher die Dekretale Ex debito (s. oben) hervorging, nach welcher als in curia vakant aufgeführt werden alle Sitze, Klöster, Kirchen und jegliche sonstige kirchliche Benefizien, insofern sie durch Tod, Deposition, Privation, Kassation der Wahl, Zurückweisung der Postulation, Verzicht, Beförderung, Versetzung u. s. w. zur Erledigung kommen. Auch sämtliche von Kardinälen und den römischen Hofbeamten, bis auf die Schreiber der päpstlichen Briefe, besessenen Benefizien werden derselben Regel unterworfen. Darauf folgte im Jahre 1317 eine neue Reservation, nämlich derjenigen Benefizien, welche wegen Inkompatibilität (vgl. d. A. Benefizium Bd II S. 594, 49) aufgegeben werden mußten (cap. Execrabilis. 4. Extrav. comm. de praebendis [III, 2], auch in cap. un. Extr. Joannis XXII. de praeb. [3]), und wiederum andere durch die Bulle Imminente nobis v. 1319, In Patriarchatu 1322 (Gieseler a. a. O. S. 106, Note l [verb. Bull. Rom. T. III. P. II, Fol. 177], 107. Note n). Mit abermaligen näheren Deklarationen bestätigte die Reservationen seiner Vorgänger Benedikt XII. 1335 durch die Bulle: Ad regimen (cap. 13. Extrav. comm. de praebendis [III, 2]), suchte aber zugleich den eingerissenen Mißbräuchen abzuhelfen, welche jedoch unter seinen Nachfolgern aufs neue hervorbrachen und seit dem Schisma von 1378 immer unerträglicher wurden. Selbst Phillips (Kirchenr. Bd V S. 519) kann nicht umhin, zuzugestehen, daß in Rom die Päpste „ihr Kollationsrecht im weitesten Umfange als ein Mittel benutzten, um ihre Herrschaft gegenüber der abgefallenen Obedienz zu befestigen und sich einen Ersatz für den Verlust an zeitlichen Erträgnissen zu verschaffen, den sie durch die Afterpäpste zu Avignon zu erleiden hatten" Die einzelnen Reservationen selbst, welche auf den bereits angeführten und auf späteren Erlassen beruhen, wurden in den römischen Kanzleiregeln (Nr. 1—9) ausdrücklich bestätigt, doch keineswegs in allen katholischen Ländern gleichmäßig anerkannt oder aufrecht erhalten, vielmehr durch besondere Vereinbarungen modifiziert.

Die Verhandlungen des Konzils zu Konstanz bezogen sich unter Anerkennung des hergebrachten geschriebenen Rechts im wesentlichen nur auf die Feststellung der menses papales (s. d. A. Bd XII S. 629, vgl. Hübler, Konstanzer Reform. S. 25). Zu Basel wurde dagegen ein allgemeinerer Beschluß gefaßt (sess. XII. decret. de electionibus, sess. XXIII. c. 6. de reservationibus): „Quia multiplices ecclesiarum et beneficiorum hactenus factae per summos Pontifices reservationes non parum ecclesiis onerosae exstiterunt; ipsas omnes tam generales quam speciales sive particulares, de quibuscunque ecclesiis et beneficiis, quibus per electionem,

quam collationem, aut aliam dispositionem provideri volet, sive per Extravagantes Ad Regimen et Execrabilis, sive per regulas Cancellarias aut alias Apostolicas constitutiones introductas, haec sancta synodus abolet: statuens, ut de cetero nequaquam fiant, reservationibus in corpore iuris expresse clausis et his, quas in terris Romanae ecclesiae ratione directi seu utilis dominii, mediate vel immediate subjectis fieri contigerit, dumtaxat exceptis“ Während diese Festsetzung im wesentlichen in Frankreich acceptiert, durch das zwischen Leo X. und Franz I. 1516 geschlossene Konkordat aber zu Gunsten des Papstes wieder modifiziert wurde, kehrte man in Deutschland im allgemeinen zu den älteren Bestimmungen der Extravaganten Ad Regimen und Execrabilis zurück. Das Wiener Konkordat von 1448, zwischen Nikolaus V und Friedrich III. eingegangen, und spätere Indulte regelten die Verhältnisse für die Folgezeit. Als päpstliche Reservationen wurden hiernach: 1. die in curia vakant werdenden Benefizien, jedoch nicht in dem später erweiterten, sondern in dem ursprünglichen Sinne, daß die Erledigung durch den Tod des Inhabers am Sitze der Kurie oder in einem Umfange von zwei Tagereisen erfolgt ist; 2. da für die Kathedralkirchen und unmittelbaren Klöster und Stifter die kanonische Wahl stattfinden sollte, so wurde für den Fall, daß der Papst dieselbe nicht bestätigen konnte oder eine Postulation nicht annahm, die Stelle ihm reserviert; 3. desgleichen im Falle einer Absetzung, Privation, Translation oder Renunciation, bei welcher eine Mitwirkung des Papstes stattfand; 4. sobald durch Annahme einer vom Papste verliehenen Stelle die bisher von dem Inhaber besessene als beneficium incompatibile erledigt wird; 5. die Benefizien der Kardinäle, päpstlicher Gesandten und verschiedener römischen Kurialbeamten; 6. die in den ungeraden Monaten erledigten Benefizien (s. d. A. „Menses papales“).

Neue Ausdehnungen dieser Reservate und verschiedene Auslegung derselben veranlaßten jedoch auch späterhin wiederholte Bedenken und Streitigkeiten. Daher wurde auch in der Zeit der Reformation dagegen Widerspruch erhoben und bereits im Jahre 1522 auf dem Reichstage zu Nürnberg diese Angelegenheit bei der Klage über die abzustellenden Gravamina mit zur Sprache gebracht (s. Gravamina nationis Germanicae centum etc. [Francof. et Lipsiae 1788] nr. XIV sq.; G. M. Weber, Die hundert Beschwerden der gesamten deutschen Nation u. s. w., Erlangen 1829; Gebhardt, Die gravamina d. d. Nation, Breslau 1895). Auf dem Konzil von Trient wurde auch einige Erleichterung beschlossen, namentlich in Betreff der Inkompatibilitäten zu Gunsten der Kapitel und Bischöfe (Conc. Trid. sess. XXIV, c. 15, de reform.), wie in den von Alexander VI. eingeführten reservationes mentales, d. h. solcher, durch welche eine andere kanonische Wahl vernichtet wird, weil ein anderer Bewerber bereits von einem höheren zur Besetzung der Stelle Berechtigten in Gedanken ernannt ist u. s. w. (a. a. O. cap. 19; vgl. Pallavicini, Hist. Conc. Trident, lib. XXIII, cap. 7. 11. 12). Als dessenungeachtet die späteren Päpste seit Pius V aufs neue verschiedene Reservationen für sich in Anspruch nahmen (s. Ferraris, Bibliotheca canonica sub v. beneficium. Art. VIII sq.; Phillips, Kirchenrecht, Bd V, S. 532. 533), wurde wenigstens deren Anwendung in Deutschland durch die Berufung auf das in Geltung stehende Konkordat von 1448 zurückgewiesen und die Autorität der Kanzleiregeln im allgemeinen nicht anerkannt. (Über die in diesen enthaltenen Reservationen s. m. Ferraris a. a. O. Art. IX; Phillips a. a. O. S. 533 f.). Insbesondere wurde auch darauf gehalten, daß im Falle einer Resignation die Reservation nicht zugelassen wurde, wenn das erledigte Benefizium juris patronatus war. Einen derartigen Fall, in welchem durch kaiserliches Dekret vom 21. August 1780 gegen die römische Verleihung der Patronatberechtigte geschützt wurde, entwickelt Eichhoff in den Materialien zur Statistik des niederrheinischen und westfälischen Kreises Bd I S. 1 f. (Erl. 1781). Bis zur Auflösung des deutschen Reiches blieben aber die oben angeführten Reservationen im ganzen im Gebrauche, doch hatte Kaiser Joseph II. für Österreich durch das Hofdekret vom 7 Oktober 1782, ebenso wie Leopold für Toskana (Scaduto, Stato e chiesa sotto Leop. I., Firenze 1885, S. 231. 276), alle Reservationen bereits aufgehoben und der Widerspruch der geistlichen Kurfürsten in den Artikeln von Koblenz 1769 und von Ems 1786 blieb nicht ganz ohne Erfolg. Wie sich demgemäß in den einzelnen deutschen Bistümern die Praxis feststellte, ist nachgewiesen von Ditterich, Primae lineae juris publici ecclesiastici. Argentorati 1779. Die anderweitige reiche Litteratur hierüber ist verzeichnet bei Phillips a. a. O. S. 525. 526; Richter, Kirchenrecht, § 196 f. Dazu vgl. man noch Grosmann (P. F. Wolfgang-Schmitt) disquisitio canonico-publica de eo, quod circa reservationes pontificias ex concordatis Germaniae generatim justum est, Wirceburg 1772; J. J. Moser, Von der Teutschen Religions-

verfassung (Frankfurt u. Leipzig 1774, 4°) S. 646 f., wo die lehrreichen Anmerkungen von Kreittmayers zum Codex civil. Bavaricus und die Verhandlungen der deutschen Reichsgerichte mitgeteilt sind.

Nach der Wiederherstellung der kirchlichen Einrichtungen in neuerer Zeit und infolge der Konventionen der deutschen Regierungen mit dem päpstlichen Stuhle sind in Betreff der dem letzteren zustehenden Reservationen mehrfache Änderungen eingetreten. Insoweit sich dieselben auf die alternativa mensium beziehen, sind sie bereits in dem Art. „Menses papales" dargestellt. In Betreff der übrigen Reservate ist für Bayern durch das Konkordat Art. X dem Papste die Besetzung der Propstei in den Metropolitan- und Kathedralkirchen zugesichert, während dem Könige die Stelle des Dekans zu vergeben zusteht. Wegen der Reservation durch die in curia erfolgende Erledigung und vermöge der Inkompatibilität schweigt das Konkordat. Aus Art. XVII (Caetera, quae ad res et personas ecclesiasticas spectant, quorum nulla in his articulis expressa facta est mentio, dirigentur omnia et administrabuntur juxta doctrinam ecclesiae eiusque vigentem et approbatam disciplinam) dürfte aber wohl auf das Fortbestehen derselben geschlossen werden können. In Preußen ist dies indirekt anerkannt, denn in der Bulle de salute animarum ist den Kapiteln das Wahlrecht der Bischöfe nur beigelegt „in vacationibus per Antistitum respectivorum obitum extra Romanam Curiam, vel per earum sedium resignationem et abdicationem"; außerdem ist dem Papste ausdrücklich die Propstei vorbehalten, während die Dekane von den Bischöfen eingesetzt werden. Für Hannover und die zur oberrheinischen Kirchenprovinz gehörigen Länder ist in den neueren Konventionen kein Vorbehalt ausgesprochen. In Oesterreich vergiebt nach dem Konkordate von 1855 Art. XXII der Papst an sämtlichen Metropolitan- oder erzbischöflichen und Suffragankirchen die erste Würde, außer wenn dieselbe einem weltlichen Privatpatronate unterliegt, in welchem Falle die zweite an deren Stelle tritt. Außerdem ist wörtlich der Art. XVII des bayerischen Konkordats in Art. XXXIV wiederholt und in Art. XXXV sind die früheren Gesetze, Anordnungen und Verfügungen, welche dem Konkordate widerstreiten, aufgehoben. Man könnte daraus auf eine Herstellung der älteren Reservationen schließen. Schulte (Das katholische Kirchenrecht, Teil II, § 62, S. 331, Anm. 4) erklärt sich aber für das Gegenteil, weil a) keine besondere Erwähnung stattgefunden hat, während sie praktisch nicht mehr gelten, b) diese besondere Art ausdrücklich erwähnt ist (nämlich in Art. XXII), c) der bestehende Zustand überall vorausgesetzt worden ist.

Auch außerhalb Deutschlands bestehen jetzt nur hin und wieder noch beschränkte Reservationen des Papstes. In Neapel besetzt der Papst die Konsistorial-Abteien, welche nicht dem Patronate des Königs unterliegen, sowie die erste Dignität in allen Kapiteln, auch die Kanonikate und die keinem Laienpatronate untergebenen Benefizien, welche in der ersten Hälfte des Jahres (Januar bis Juni) vakant werden. Pfarreien besetzt derselbe, wenn sie in curia erledigt worden oder mit einer Dignität oder einem Kanonikat verbunden sind (s. Konkordat von 1818, Art. VII. IX. X. IX. Scaduto, Stato e Chiesa nelle Due Sicilie Palermo 1887, S. 264). In Spanien konferiert der Papst die Dignität des Kantors in den Metropolitan- und einigen bischöflichen Kapiteln. In den Niederlanden und Frankreich (also auch Elsaß-Lothringen) bestehen keine Reservate. Vgl. über das ganze hauptsächlich Hinschius, Kirchenrecht 3, 113 ff.; Friedberg, Kirchenrecht, Leipzig 1903, 5. Aufl., § 124. (H. F. Jacobson †) Friedberg.

Reservatum ecclesiasticum s. Vorbehalt, geistlicher.

Residenz (residentia) heißt die Pflicht kirchlicher Beamten, sich an dem Orte ihrer Verwaltung aufzuhalten. Sie ist die natürliche Folge der Forderung, daß jeder Beamte ordentlicherweise die ihm obliegenden Geschäfte in Person ausführe, was, zumal bei Geistlichen, wegen ihrer eigentümlichen Stellung und der von ihnen zu leistenden Dienste doppelt notwendig erscheint. Daher sprechen die Kirchengesetze wiederholt den Satz aus: „Cum ecclesia vel ecclesiasticum ministerium committi debuerit, talis ad hoc persona quaeratur, quae residere in loco et curam eius per se ipsam valeat exercere" (c. 3. 4. 6. X. de clericis non residentibus [III, 4]).

Der Mißbrauch, daß Kleriker von einer ihnen zugewiesenen Stelle zu einer anderen besseren sich willkürlich begaben, veranlaßte bereits im 4. Jahrh. die Synoden, dagegen strenge Verbote zu erlassen und den Geistlichen das stete Verweilen bei den ihnen einmal übergebenen Gemeinden aufzuerlegen (Concil. Arelat. a. 314. can. 2. 21. Nicaen. a. 325. can. 15.

16. Antioch. a. 341. c. 3 u. v. a.; Canones Apostol. 15. 16 und dazu v. Drey, Neue Untersuchungen über die Konstitutionen und Kanonen der Apostel, S. 273–275, vgl. Gratians Dekret Cau. VII. qu. I. can. 19 sq.), worauf auch die weltliche Gesetzgebung unterstützend hinzutrat (s. Nov. Justiniani VI. cap. 2. LXVII. cap. 3. CXXIII. cap. 9 u. a.). Diese Bestimmung wurde auch im fränkischen Reiche erneuert, als unter Bonifatius' Mitwirkung die Regelung der kirchlichen Verhältnisse erfolgte; s. Capitulare a. 742. c. 3 (ed. Boretius) Admonitio generalis. Capit. Suessoniense a. 744. c. 5 (ebendas. 29). Capit. Vernense a. 755. c. 13 (ebendas. 35). Nach Einführung des dionysischen Kodex wurden auch die älteren griechischen Kanones ausdrücklich eingeschärft. Boretius 1, 76 a. 789. cap. 24, wiederholt a. 794. cap. 27. Daß Geistliche ihre Kirche nicht in Zeiten der Gefahr verlassen sollten, wurde schon zeitig ihnen vorgeschrieben (can. 47—59. Cau. XII. qu. I), ebenso auch bestimmt, daß sie nicht ohne Erlaubnis verreisten (can. 26–28. Cau. XXIII. qu. VIII). Später kamen dazu noch andere Gesichtspunkte, daß nämlich der Gottesdienst persönlich wahrgenommen und die Residenz nicht dadurch verhindert würde, daß jemand mehrere Benefizien auf sich übertragen ließ (vgl. deshalb Tit. de clericis non residentibus in ecclesia vel praebenda X. III. 4 in VI°. VIII. 3). Mit der Zeit wurde die Disziplin in der Handhabung der Residenz sehr gelockert, indem nach der Auflösung des gemeinsamen Lebens der Kapitel die ordentlichen Stiftsglieder sich häufig durch Vikare vertreten ließen und ihre Pfründen auswärts verzehrten, was von den Inhabern größerer Pfarreien ebenmäßig geschah. Die vielen Kumulationen geistlicher Stellen, selbst von Bistümern, hinderten gleichfalls die Residenz, wozu noch die Reichsstandschaft der geistlichen Fürsten deren Anwesenheit bei politischen Versammlungen erforderte. Es ergingen daher mannigfache Beschwerden und bei Gelegenheit der Reformationsversuche im 16. Jahrhundert wurde die Sache reiflich erwogen (s. Consilia delectorum Cardinalium de emendanda ecclesia Paulo III. P. jubente conscripta et exhibita a. 1538, bei Le Plat, Monumenta ad historiam Concilii Tridentini amplissima. Tom. II. p. 601). Auf dem Konzil zu Trient selbst wünschte man dem Übel abzuhelfen und machte dahin zielende Vorschläge. Bei der Beratung hierüber entstand ein lebhafter Streit, ob das Residenzgebot auf göttlicher oder kirchlicher Ordnung beruhe, den definitiv zu entscheiden das Konzil ablehnte (vgl. Benedict XIV de synodo dioecesana lib. VII. cap. 2), indem die Jesuiten im päpstlichen Interesse den Satz verteidigten, daß es kein göttliches Gebot sei (m. s. Sugenheim, Geschichte der Jesuiten in Deutschland, Bd I [Frankfurt a. M. 1847], S. 21 f.). In der Sache selbst wurde aber beschlossen, mit Anlehnung an die älteren Kanones unter Androhung erhöhter Strafen, das Residenzgebot zu erneuern. Demgemäß bestimmt 1. das Concil. sess. VI. cap. I de reform.: Wenn jemand von seiner Patriarchen-, Primitial-, Metropolitan- oder Kathedralkirche, die ihm aus irgend einem Titel oder Rechte übertragen ist, ohne gesetzliches Hindernis oder rechtmäßige und vernünftige Ursachen sechs Monate hintereinander außerhalb seiner Diöcese sich fernhält (vgl. cap. 11. X. de clero non resid.), so soll er ipso jure zur Strafe den vierten Teil der Früchte eines Jahres verlieren, diese selbst aber sollen durch den geistlichen Oberen den Kirchen, Fabriken und den Ortsarmen überwiesen werden. Bleibt er ferner sechs Monate abwesend, so soll er ein zweites Viertel in gleicher Weise verlieren. Bei weiterer beharrlicher Kontumacia soll strengere Zensur eintreten. Der Metropolit soll nämlich seine abwesenden Suffraganen, den abwesenden Metropoliten aber der älteste residierende Suffraganbischof, bei eigener Strafe des Verbots, die Kirche zu betreten, binnen drei Monaten dem Papste denunzieren, welcher dann den Umständen gemäß die Kirchen selbst mit geeigneteren Pastoren besetzen kann. Dazu fügte das Konzil sessio XXIII. cap. I. de reform., daß jeder, mit Einschluß der Kardinäle, zur persönlichen Residenz verpflichtet sei, insofern nicht ein rechtmäßiger Grund ihn entschuldige. Ein solcher sei: christiana caritas, urgens necessitas, debita obedientia ac evidens ecclesiae vel reipublicae utilitas; derselbe müsse aber schriftlich bescheinigt oder notorisch sein, und die Provinzialsynode habe darüber zu wachen, daß kein Mißbrauch eintrete und die Verletzer bestraft werden. Ohne einen solchen Grund wird eine Abwesenheit von zwei, höchstens drei Monaten im Jahre verstattet, wobei aber doch darauf zu achten, „ut id aequa ex causa fiat et absque ullo gregis detrimento“

2. Das Tridentinum bestimmt ferner sess. VI. cap. 2 de reform., daß die niedriger als die Bischöfe stehenden Geistlichen, welche sich im Besitze von Benefizien befinden, die nach Gesetz oder Gewohnheit Residenz erfordern, von ihren Ordinarien dazu angehalten werden sollen. Früher erteilte dauernde Privilegien über Nichtresidenz und Fruchtgenuß

in Abwesenheit (c. 15. de rescr. in VI. [I, 3. Bonifac. VIII.) sollen nicht mehr gelten, wohl aber temporäre Indulgenzen und Dispense, jedoch nur, wenn sie auf wahren und vernünftigen Gründen beruhen; doch hat der Bischof durch Bestellung tüchtiger Vikare zu sorgen, daß die Seelsorge nicht vernachlässigt werde. Außerdem trifft das Konzil sess. XXIII. cap. I. de reform. Strafbestimmungen, welche den über die Bischöfe verfügten analog sind.

3. Wegen der Stiftsgeistlichen verordnet das Tridentinum sess. XXIV. cap. 12 de reform., daß keinem gestattet sei, länger als drei Monate entfernt zu sein, wenn auch Gewohnheit oder Statuten bisher eine längere Anwesenheit erlaubt haben, wogegen diejenigen Statuten, welche eine längere Abwesenheit ((longius servitii tempus) vorschreiben, in Geltung bleiben sollen. Gegen die Übertreter dieser Vorschrift ist mit Entziehung der Einkünfte zu verfahren und gegen beharrlich Ungehorsame ein ordentlicher kanonischer Prozeß einzuleiten. Außerdem bestimmt das Konzil sess. XXI. c. 3 de reform., sess. XXII. c. 3 de reform., daß in den Stiftern, in welchen nicht tägliche Hebungen (distributiones quoditianae) im Gebrauche sind, oder so geringe, daß sie wahrscheinlich nicht beachtet werden dürften, der dritte Teil aller Früchte und Einkünfte von allen Ämtern gesondert und zu täglicher Verteilung an die Anwesenden verwendet werden solle (vgl. den Art. „Präsenz" Bd XV S. 612).

Die neueren Vereinbarungen mit dem römischen Stuhle schärfen besonders die Residenzpflicht der Bischöfe und Canonici ein, und dies thun denn auch die auf Grundlage dieser Konventionen erlassenen neueren Kapitelstatuten, welche zugleich die von dem Tridentinum angeordneten Distributionen einführen, resp. bestätigen.

Die bisher angeführten Grundsätze über die Residenz gelten übrigens nur für die sogenannten beneficia residentialia, d. h. für alle majora, curata und diejenigen, für welche der Stifter die Residenz ausdrücklich vorgeschrieben hat, nicht aber für die beneficia non residentialia, d. h. solche beneficia simplicia, bei welchen die Vertretung durch einen Substituten gestattet ist. Demgemäß unterscheidet man die residentia praecisa, welche von Benefiziaten, unter Strafe des Verlustes der Stelle, erfüllt werden muß, und causativa, deren Nichtbeachtung nur den Verlust der Früchte zur Folge hat (Ferraris, Bibl. can. s. v. residentia, Nr. 24 f.). Wenn jemand aus gesetzlichen Gründen abwesend ist, trifft ihn der gedrohte Nachteil nicht, indem er vielmehr als residierend betrachtet wird (residentia ficta), ausgenommen wenn stiftsmäßig zum Erwerbe einer Distribution die persönliche Gegenwart vorgeschrieben ist. Außerdem enthalten die Partikularrechte noch besondere Bestimmungen wegen des Verreisens der Geistlichen.

In der evangelischen Kirche (vgl. Friedberg, D. geltenden Verf. d. ev. Landeskirchen, Leipzig 1888, S. 250 f.) bedurfte es derartiger Bestimmungen nicht. Es wird stets die persönliche Verwaltung des Amtes vorausgesetzt und im Falle der Verhinderung für eine Vertretung durch die kirchlichen Oberen Sorge getragen. Die Gesetzgebungen beschränken sich daher gewöhnlich darauf, für die Fälle notwendiger Abwesenheit besondere Ressortbestimmungen zu erlassen. In Preußen wurde 1742 den Geistlichen das öftere Reisen überhaupt verboten (s. Mylius corp. constit. Marchicarum contin. II. fol. 71). Späterhin wurde vorgeschrieben: „Die Pfarrer müssen sich bei ihren Kirchen beständig aufhalten und dürfen die ihnen anvertraute Gemeinde, selbst bei einer drohenden Gefahr, eigenmächtig nicht verlassen. Wenn sie zu verreisen genötigt sind, so kann es nur mit Vorwissen und Erlaubnis des Inspektors oder Erzpriesters geschehen. Dieser muß die Genehmigung der geistlichen Oberen einholen, wenn die Zeit der Abwesenheit mehr als einen Sonntag in sich begreift. In allen Fällen muß der Pfarrer, unter der Direktion des Erzpriesters oder Inspektors, solche Veranstaltungen treffen, daß die Gemeinde bei seiner Abwesenheit nicht leide", u. a. m. (s. Allgemeines Landrecht Teil II, Tit. XI, § 413—416, § 506—509 und verschiedene diese Dispositionen näher deklarierende Erlasse der Behörden). Im allgemeinen hat der Vorsitzende der Konsistorialbehörde den Urlaub zu erteilen (vgl. Friedberg, Lehrbuch § 74 und die dort angegebene Litteratur).

(H. F. Jacobson †) **Friedberg.**

Responsorien s. d. A. Antiphon Bd I S. 598, 25.

Restitutionsedikt s. d. A. Westfälischer Friede.

Retabulum s. d. A. Altar Bd I S. 397, 54 ff.

Rettberg, Friedrich Wilhelm, gest. 1849. — Eine Aufzählung seiner Schriften und Aufsätze und eine Charakteristik seiner persönlichen Eigenschaften sowie seiner Verdienste um die Universität Marburg hat Ernst Henke gegeben in einer Leichenrede 1849, einem Re-

krolog in der Kasselschen Zeitung 1849, Nr. 15, und in einer lateinischen Denkschrift (Marburg 1849, 4°). Vgl. auch Oesterley, Gött. Gelehrtengesch. S. 472, u. Gerland, Hessische Gel.-Gesch., Kassel 1863, I, 108 ff.

F. W. Rettberg, ist am 21. August 1805 zu Celle geboren. Sein Vater, Bürgermeister in der Vorstadt, starb frühe; seine Mutter verlor fast alle ihre Habe durch eine Feuersbrunst: so war R. darauf angewiesen, im Kampfe mit drückenden äußeren Verhältnissen seine Kraft zu erproben. In fünf Jahren, Ostern 1819—1824, durchlief er das Gymnasium seiner Vaterstadt, und bezog im Sommersemester 1824 die Universität Göttingen zum Studium der Philologie und Theologie. Von den damaligen Theologen übte nur der Kirchenhistoriker J. G. Planck größeren Einfluß auf ihn; mehr zog ihn anfangs das Studium der Philologie an, in welcher O. Müller, Dissen, Mitscherlich seine Lehrer waren; daneben hörte er den Philosophen Bouterwek, den Historiker Heeren, den Mathematiker Thibaut. Erst zwei theologische Preisaufgaben, welche 1826 und 1827 von der Fakultät des Preises für würdig erkannt und gedruckt wurden (**An Joannes in exhibenda Jesu natura reliquis canonicis scriptis vere repugnet** 1826 und **De parabolis Jesu Christi** 1829) gewannen sein Interesse für gründlichere theologische Studien und schafften ihm die Mittel, den Sommer 1829 in Berlin zuzubringen und Schleiermacher, Hegel rc. zu hören. Nachdem er seine Studien vollendet und 8. September 1829 die philosophische Doktorwürde sich erworben, verschaffte ihm seine ausgezeichnete philologische Bildung zunächst eine Lehrerstelle am Gymnasium seiner Vaterstadt, die er Mich. 1827—1830 bekleidete. Im Jahre 1830 ging er als theologischer Repetent nach Göttingen zurück und blieb hier bis 1838, drei Jahre als Repetent, dann als Hilfsprediger an der Jakobikirche neben Superintendent Dr. Ruperti, seit 1834 zugleich als außerordentlicher Professor der Theologie. 1838 erhielt er die theologische Doktorwürde und verheiratete sich mit der ältesten Tochter des Kirchenhistorikers Gieseler. Im Herbst 1838 folgte er einem Rufe als ordentlicher Professor der Theologie nach Marburg, wurde 1847 zugleich lutherisches Mitglied des oberhessischen Konsistoriums, auch mehrmals Prorektor der Universität. In letzterem Amt, dessen Führung ihm durch die Unruhen des Jahres 1848 erschwert wurde, war auch seiner außerordentlichen Arbeitskraft zuviel aufgeladen und dadurch die Entwickelung eines unheilbaren Übels beschleunigt worden, welches seinem Leben am 7 April 1849 ein allzufrühes Ende setzte.

Unter Rettbergs Schriften sind die kirchenhistorischen die bedeutendsten. Auf Plancks Rat schrieb er zuerst eine Monographie über Cyprians Leben und Wirken (Göttingen 1831). Dann machte er sich an die Fortsetzung des Handbuches der christlichen Kirchengeschichte von J. E. Chr. Schmidt (gest. 4. Juni 1831 in Gießen): er lieferte jedoch nur einen Band (Bd 7 des ganzen Werks, Gießen 1834), der die Papstgeschichte des 13. Jahrhunderts, die Missions- und Verfassungsgeschichte für die Zeit von Gregor VII. bis Bonifaz VIII. enthält. Sein Hauptwerk ist die Kirchengeschichte Deutschlands (Göttingen 1846 und 1848), in zwei Bänden die älteste Zeit bis zum Tode Karls d. Gr. enthaltend. Hier kam es mehr auf kritische Geschichtsforschung als auf die Kunst der Darstellung an: es galt, die Geschichte der Einführung des Christentums und der Begründung kirchlicher Einrichtungen zuerst in der Römerzeit, dann seit 486 unter den Stämmen der Franken, Alamannen, Baiern, Thüringer, Sachsen und Friesen zu verfolgen, sie von der Überwucherung mit Legenden und Erdichtungen zu reinigen und dabei zugleich der allmählichen Entstehung der Sagen selbst von Jahrhundert zu Jahrhundert nachzugehen. Eben hier bewährte Rettberg in meisterhafter Weise sein kritisches Talent, indem er nach strenger Methode der geschichtlichen Überlieferung nachgeht, jeden nicht vollwichtigen Zeugen zurückweist und dadurch die wenigen zuverlässigen Quellen zu Ehren bringt, aber auch den gewissenhaftesten Fleiß, der es für unverantwortlich gehalten hätte, vor vollständiger Durcharbeitung und Prüfung aller erreichbaren Akten zum Spruche zu schreiten. Neben dieser mühsamen aber erfolgreichen Arbeit kritischer Geschichtsforschung tritt die Kunst der Darstellung selbstverständlich zurück: wer die schwere Arbeit übernahm, für den ersten Unterbau der deutschen Kirchengeschichte die Quader zuzuhauen, durfte es für entbehrlich halten, dieselben noch zu firnissen. Wo aber der Gegenstand es zuließ, z. B. bei der Schilderung des Charakters und der Wirksamkeit des Bonifatius, bei der Zeichnung der Entwürfe Karls d. Gr. zur Durchführung seines Ideals vom christlichen Staate, bei der Nachweisung der Durchdringung des deutschen Volks mit den christliche Ideen und der Umgestaltung des germanischen Volksgeistes durch das Christentum rc. bewies R., daß ihm die Gabe anschaulicher Schilderung und plastischer Charakterzeichnung nicht

abging, und so sehr er jede Parteitendenz ferne hält, so aufrichtig ist doch seine Freude, wenn es ihm gelingt (wie z. B. bei Bonifatius), ein geschichtliches Unrecht wieder gut zu machen. Dem Werke R.s hat die Anerkennung im Kreise der Kirchen- und Profanhistoriker nicht gefehlt, vgl. z. B. das Urteil Wattenbachs, Die Geschichtsquellen im MA. 7. Aufl. I, S. 45: Den einzig richtigen Weg einschlagend, hat er das ganze ungeheuere Material kritisch untersucht, der Herkunft und Entstehung jeder einzelnen Nachricht nachgeforscht.

Kleinere Beiträge zur Kirchen- und Dogmengeschichte hat Rettberg geliefert in einer großen Zahl von Recensionen in den GgA, in der ZhTh (z. B. Paschastreit der alten Kirche, Logoslehre des Origenes, Perioden einer hannoverschen Kirchengeschichte) in den ThStK (Vergleichung von Ockams und Luthers Abendmahlslehre 1839), in der Ersch und Gruberschen Encyklopädie (z. B. Papsttum, Paulus, Petrus, Peucer, Patristik &c.), im Konservationslexikon der Gegenwart (z. B. Hermesianer, Pietismus, Rationalismus, Romanismus &c.), im ersten Band dieser Real-Encyklopädie (z. B. Abälard, Acta Martyrum, Albert d. Gr., Alexander von Hales &c.) und in mehreren lateinischen Programmen (Comparatio inter Bandini libellum et Petri Lomb. sententiarum libros 1834, Doctorum scholast. placita de gratia et merito 1836, Observ. ad vitam S. Galli 1842—1848, Beziehungen der deutschen Glaubensboten zum römischen Stuhl 1848). Auch hat er 1837 (anonym) die Säkularfeier der Universität Göttingen dargestellt und 1841 ein Programm über die kaiserlichen Privilegien der Universität Marburg geschrieben.

Unter seinen übrigen Arbeiten ist noch zu nennen die Schrift „über die Heilslehren des Christentums nach den Grundsätzen der ev.-lutherischen Kirche", apologetisch dargestellt und entwickelt, Leipzig 1838, 8° — veranlaßt durch Möhlers Symbolik, neben Baur und Nitzsch wohl die schärfste Entgegnung gegen jenen Angriff. — Aus seinem Nachlasse ist ein, die Hauptfragen der „Religionsphilosophie" mit großer Präzision zusammenfassendes Kollegheft herausgegeben worden, Marburg 1850. (Henke †) Wagenmann †.

Rettig, Heinrich Christian Michael, protestantischer Theologe, gest. 1836. — Vgl. K. W. Justi, Grundlage zu einer hess. Gelehrten u. s. w. Geschichte, Marb. 1831, 532—535.

Rettig, geb. 30. Juli 1799 zu Gießen, studierte in seiner Vaterstadt, erhielt daselbst 1823 eine Lehrerstelle am Gymnasium und habilitierte sich als Privatdozent an der Universität. Er las über Kirchengeschichte und Neues Testament und wirkte mit am philologischen Seminar. Seine Erstlingsschrift handelte de tempore, quo magi Betlehemum venerint (Gießen 1823). Ihr folgte die Abhandlung de quatuor evangeliorum canonicorum origine (das. 1824). Darin wird die Evangelienfrage mit bemerkenswerter Unbefangenheit historisch-kritisch betrachtet. Vom vierten Evangelium heißt es: compositum esse et digestum a seriori Christiano, Joannis auditore, forsitan gnosticae dedito philosophiae. Zunächst folgten rein philologische Arbeiten: Quorundam Anabaseos Xenophonteae locorum explicationes (Gießen 1826); Ctesias Cnidius, vita cum appendice de libris, quos Ctesias composuisse fertur (das. 1827); Wortregister über die deutschen Beispiele zur Einübung der griechischen Formenlehre, nach Fr. Jacobs Elementarbuch der griechischen Sprache (Leipzig 1828). Sodann die Licentiaten-Dissertation „Das erweislich älteste Zeugnis für die Echtheit der in den Kanon des Neuen Testaments aufgenommenen Apokalypse" (Leipzig 1829). Gemeint ist das Zeugnis Justins, und das Ergebnis der mit großem Fleiß geführten Untersuchung ist, daß in Übereinstimmung mit Euseb die Apokalypse nicht als das Werk des Apostels, sondern eines anderen, mit oder kurz vor Justin lebenden Johannes anzusehen sei. Im Vorwort wird der gelehrten Mitarbeit des Prälaten Professors J. E. Chr. Schmidt dankend gedacht. Die Frucht exegetischer Studien legte R. nieder in den Quaestiones Philippenses (Gießen 1831) und in der 1831 in den ThStK erschienenen Abhandlungen: „Die Zeugnisse des Andreas und Arethas von Cäsarea für die Echtheit der in den Kanon des NT aufgenommenen Apokalypse und vorzüglich der Wert und die Bedeutung ihrer Berufung auf Papias." Bisher hatte sich R. als Anhänger der rationalistischen Denkweise gezeigt. In seiner großes Aufsehen erregenden Schrift: „Die freie protestantische Kirche oder die kirchlichen Verfassungsgrundsätze des Evangeliums" (Gießen 1832) bekannte er sich als gläubigen Anhänger der biblischen Lehre von Christus als dem Sohne Gottes, mit dem Zusatz, daß er weit entfernt sei, sich in die Fesseln der kirchlichen Orthodoxie gefangen zu geben. In direkter Anknüpfung an die urchristliche Verfassung und an die Verfassungsgrundsätze vornehmlich Lamberts von Avignon und der Homberger Synode von 1526, auf der Basis eines gründlichen Studiums der neueren Litteratur (nur weniges bedauert er nicht haben auftreiben zu können, so Vinets liberté des cultes), untersucht R. im ersten Teil das

„Verhältnis des Staates und der Kirche" und tritt mit einer Anzahl von mehr oder weniger ausgeführten Gründen für die Freiheit der Kirche vom Staat ein. Im zweiten Teil bietet er einen bis ins kleinste ausgearbeiteten Entwurf der „Organisation der kirchlichen Einzelgemeinden" Er verwirft dabei jede Verpflichtung auf Symbole, „weil es stets möglich bleibt, daß auch die Weisesten in deren Aufstellung fehlten und daß die aufrichtigste Überzeugung von einer einzelnen Lehre bei Übernahme des Predigtamtes in Zweifel und in bestimmte Verwerfung derselben nach unbefangenen und mit heiligem Ernste getriebenen Forschungen sich verwandle" (S. 162). Der Kindertaufe steht er nicht ohne Bedenken gegenüber und „würde, hinge es von ihm allein ab, Rückkehr zur urchristlichen Institution allgemein machen" (S. 114 Anm.). Auf den „ordentlich berufenen Diener" der neuen Agenden will er in ihrem Sinne keinen Wert legen und steht nicht an, die Behauptung einzuschränken, „daß die hl. Sakramente an und für sich nur von Geistlichen verwaltet werden können" (S. 100). Diese und viele andere Ausführungen zeigen den originellen Geist des kraftvollen Mannes, der sein Buch den regierenden Fürsten und den hohen Ständen der beiden Hessen mit der Erinnerung widmete, daß, wie einst auf Melanchthons Rat Landgraf Philipp an eine Reformation seiner Kirche gegangen sei, so auch jetzt durch eine zeitgemäße Organisaton die kirchliche Freiheit in Hessen wiederhergestellt werden möge. Im Jahre 1833 wurde R. als ordentlicher Professor der Theologie an die neuorganisierte Universität in Zürich berufen. Hier lag ihm ob, auch über Dogmatik zu lesen, und er erfreute sich gerechter Anerkennung. Er bereitete eine kritische Ausgabe des Neuen Testamentes und Kommentare dazu vor. An der Vollendung hinderte ihn der Tod am 24. März 1836. Nur eine größere kritische Arbeit hat er zu Ende geführt, das Faksimile des St. Gallener Evangelienkodex unter dem Titel: Antiquissimus quatuor evangeliorum codex Sangallensis graeco-latinus interlinearis numquam adhuc collatus (Zürich 1836), unter seiner Aufsicht gemacht und von ihm mit einer kritischen Einleitung versehen (vgl. dazu R.s Anmerkungen in ThStK 1836, 465-468). **G. Krüger (Herzog †).**

Reublin, Wilhelm, Führer der oberländischen Täufer, geb. c. 1480 zu Rottenburg am Neckar, gest. nach 1559, wahrscheinlich zu Znaim in Mähren. — Cornelius, Gesch. des Münsterschen Aufruhrs II 16. Basler Chroniken 1872 I; J. Beck, Geschichtsbücher der Wiedertäufer in Oesterreich-Ungarn 1883; Egli, Die Zürcher Wiedertäufer 1878; ders., Urkunden der Zürcher Reformation 1879; L. Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien 1885. AdB 28 (Keller), 279; Bossert, Lebensbild von W. Reublin, Bl. f. W. KG 1889, Nr. 10. 11. 12, 1890, Nr. 1. 2; Gerbert, Geschichte der Straßburger Sektenbewegung (1524—1534), 1889.

Reublin, Reiblin, im Schweizer Mund Röublin, Reubel, Räbl, Reble erscheint 1521—1531 unzähligemal in den Akten. R. hatte schon die geistlichen Weihen empfangen, als er 1507 die Universität Freiburg besuchte (W. Vjh 3, 185 Nr. 874) und am 21. August 1509 nach Tübingen ging (Roth, Urkunden der Univ. Tüb., S. 576). Schon 1510 2. Juli verzichtete er auf die vom Abt zu St. Blasien erhaltene Pfarrei Griesheim bei Schaffhausen. Am 21. Juli 1521 wurde er Leutpriester zu St. Alban in Basel, wo er als Prediger und kräftiger Vertreter des neuen Glaubens großen Zulauf hatte und die Zünfte ganz auf seine Seite brachte, aber durch ungestümes Auftreten, Bruch des Fastengebotes und Verhöhnung der Fronleichnamsprozession seine Entlassung durch den Rat am 27 Juni 1522 herbeiführte, worauf er alsbald die Pfarrei Lauffenburg bekam, die er aber unter österreichischem Regiment nicht behalten konnte.

Im Herbst 1522 erschien R. ohne Amt und Arbeit in Zürich, schloß sich sofort der radikalen Partei an, predigte öfters im Fraumünster, in Wytikon und Zollikon und wurde 1523 in Wytikon angestellt. Auch in Zürich tritt er als Stürmer auf, bricht mutwillig die Fastengebote, hetzt die Bauern gegen die Zehnten auf, schimpft über die Obrigkeit und das Klosterwesen in Predigten, ohne gemeine und obscöne Ausdrücke zu scheuen. Er verehelichte sich 28. April 1523 mit Adelheid Leemann, schloß sich den Täufern an und wirkte in ihrem Sinn. Wahrscheinlich war er auch von Münzer bei dessen Aufenthalt in Griesheim beeinflußt worden. Infolge des Gesprächs am 17 Januar 1525, wo er gegen Zwingli auftrat, wurde er ausgewiesen. Er wandte sich nach Griesheim, dann nach Waldshut, wo er Balth. Hubmaier für die Täuferei gewann. 1526 weilte er in Straßburg, ging dann in seine Heimat, wo er mit Mich. Sattler (s. d. Art.) eine großartige Thätigkeit in Rottenburg und Horb entfaltete. Als Sattler und Reublins Gattin der österreichischen Regierung in die Hände fielen, wandte sich Reublin nach Reutlingen, Ulm und Eßlingen, wo er als „der Hirte Wilhelm" für die Täufer warb,

aber 1528 ausgepeitscht wurde, worauf er nach Straßburg ging und mit Jakob Kautz und Hans Bünderlin zusammen wirkte, jedoch am 22. Oktober 1528 nach einem mißglückten Fluchtversuche ins Gefängnis kam, aber im Januar 1529 mit der Drohung des Ertränkens im Fall der Wiederkehr entlassen wurde. Vergeblich suchte er jetzt in Konstanz Aufnahme zu finden, weshalb er sich mit Frau und Kindern nach Mähren auf dem Weg machte, in Austerlitz aber mit Mißtrauen aufgenommen und bald wegen seiner Umtriebe gegen die Leiter der Gemeinde, mit denen er sich wegen der mangelhaft durchgeführten Gütergemeinschaft, der Lehre, des Gottesdienstes und anderer Fragen entzweite, Anfang Januar 1531 als „Aufrührer und Unglücksmacher" ausgeschlossen wurde und mit seinen Anhängern eine neue Gemeinde auf streng kommunistischer Grundlagen in Auspitz gründete. Aber während die neue Gemeinde in harter Arbeit darbte, wurde Reublin bei schwerer Krankheit im Besitz von 40 fl. befunden und nunmehr als „lügenhafter, untreuer, tückischer Ananias" förmlich ausgestoßen, worauf er für 20 Jahre verschwindet.

Im August 1554 erschien er alt und krank wieder in Basel und bat für sich und seine Frau für die kurze Zeit ihres Lebens um Unterschlupf und um eine kleine Unterstützung, wogegen er sich erbot, sonderlich mit Destillieren Kranke und Arme zu pflegen, aber er wurde mit einer ansehnlichen Spende zu einer Badenfahrt entlassen (Burkhard, Die Basler Täufer S. 53). 1559 lebte er noch in Znaim, von wo er als Wilh. Reble König Ferdinand um Ausfolge seines Erbes in Rottenburg bat, nachdem er wahrscheinlich seinen Frieden mit der alten Kirche gemacht hatte. Reublins ganze Art sticht unangenehm ab von der anderer Führer der Täufer, besonders M. Sattlers.

G. Bossert.

Reuchlin, Johannes, Capnion, gest. 1522. — Melanchthon, Oratio continens historiam J. Capnionis, 28. Juni 1552, CR XI 999 ff.; dazu L. Geiger, Ueber Mel.s Oratio, Frankfurt 1868. Friedländer, Beiträge zur Ref.-Gesch., Berlin 1837; Geiger, J. R.s Briefwechsel (Bibl. d. litter. Vereins in Stuttgart CXXVI), Tübingen 1875 (dazu A. Horawitz in HZ 37 [1877], 530 ff.); Nachträge in Horawitz, Zur Biogr. u. Korrespondenz J. R.s, Wien (Sitzungsberichte der philol.-hist. Kl. d. kais. Akad.), 1877. Briefwechsel d. B. Rhenanus, Leipz. 1886; Briefw. d. Konrad Mutianus, hrsg. v. Gillert, 2 Bde, Halle 1890; Opera U. Hutteni ed. Böcking (bes. Briefwechsel u. Supplementa). Zum Briefwechsel ferner Geiger in Vierteljahrsschrift für Kultur und Litt. der Renaissance I (1886), 116 ff.; Knod in ZKG 14, 118 ff. Hartfelder, Deutsche Uebersetzungen klass. Schriftsteller aus dem Heidelb. Humanistenkreis, Heidelberg 1884. Zur Biographie außer Melanchthon (s. oben) J. H. Mai, Durlach 1687; H. v. d. Hardt 1723 (ders. hat auch Neudrucke von Schriften R.s in seiner Historia liter. reformationis II veranstaltet); Mayerhoff, Berlin 1830; Lamey, Pforzheim 1855; alle früheren weit überholend L. Geiger, J. R., sein Leben u. seine Werke, Leipzig 1871; ders., Renaissance u. Humanismus, Berlin 1882, 504 ff.; ders., Das Studium der hebr. Sprache i. Deutschl. vom Ende des 15. bis Ende des 16. Jahrhunderts, Breslau 1870; G. Bauch, Die Einführung des Hebräischen in Wittenberg in Monatsschrift für Gesch. und Wissenschaft des Judentums, NF XII 22 ff. 77 ff. 145 ff.; D. F. Strauß, U. v. Hutten[2], Leipzig 1871; Reichling, Ortuin Gratius, Heiligenstadt 1884; Cremans, De J. Hochstrati vita et scriptis, Bonn 1869; N. Paulus, Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther, Freiburg 1903, S. 94 ff. 119 ff.; J. Janssen, Gesch. d. deutschen Volkes II 37 ff.; G. Egelhaaf, Deutsche Gesch. im 16. Jahrh. I 23 ff.; F. v. Bezold, Geschichte der deutschen Reformation, S. 211 f.; Hefele, Konziliengesch. VIII, 774 ff.; E. Gothein, Das Bild R.s, HZ 46 [1881], 562 f. Andere Litteratur im Texte.

Der berühmte Gräcist und Hebraist wurde am 22. Februar 1455 in der zur Markgrafschaft Baden gehörigen Stadt Pforzheim geboren, wo sein Vater Bediensteter (ministerialis) des dortigen Dominikanerklosters war. Nach dem Besuch der Lateinschule der Vaterstadt bezog der lernbegierige Knabe im Alter von 15 Jahren die junge Universität Freiburg (immatrikuliert 19. Mai 1470), kehrte aber (aus Mangel an Mitteln?) bald nach Pforzheim zurück. Stimmbegabt und musikalisch fand er im Kirchenchor Beschäftigung und erhielt dann auch eine Stelle bei Hofe in der markgräflichen Kantorei. Dem Markgrafen Karl I. gefiel der strebsame und begabte Jüngling; so gab er ihn seinem drei Jahre jüngeren Sohn Friedrich als Begleiter und Genossen auf die Universität Paris mit. Hier studierte er Grammatik bei Johannes a Lapide (Heynlin vom Stein), sowie Rhetorik, begann auch das Studium des Griechischen, und schloß Freundschaft mit Rudolf Agrikola. Ob er hier schon, wie Melanchthon meldet, Johann Wessel kennen gelernt, ist ungewiß. Im Sommer 1474 zog er auf die Universität Basel, indem er wohl seinem Lehrer Johann a Lapide dorthin folgte. Hier wurde er Baccalaureus (Frühjahr 1475) und 1477 Magister. Bei dem Griechen Andronikus Kontoblakas setzte er die griechischen Sprachstudien fort; Proben einer Übersetzung aus Xenophon aus jener

Zeit, die Geiger in Zeitschr. für vergleichende Litteraturgesch. IV 222 mitgeteilt hat, zeigen aber noch Fehler und Mißverständnisse. Eine Rede, die er 1477 als Magister bei einer Baccalaureenpromotion hielt, s. in Geiger, Briefwechsel S. 340ff. Im Auftrage des Buchdruckers Joh. Amorbach verfaßte er ein lateinisches Wörterbuch, den Vocabularius breviloquus, der von 1475—1504 25 Auflagen erlebte; über Art und Wert dieser kompilatorischen Arbeit s. Geiger, Reuchlin S. 68ff. Hier knüpften sich seine Beziehungen zu Sebastian Brant an; hier hat wohl auch Joh. Wessel auf ihn anregend gewirkt (vgl. N. Paulus in Katholik 1900, II 25f.). Die Anfänge eigner Lehrthätigkeit, bei der er vom Sprachunterricht auch zu der im Original studierten aristotelischen Philosophie überging, brachten ihn in Konflikt mit den „Sophisten" an der Universität, die ihm vorwarfen, daß er literarum genus lehre alienum a Romana pietate; Graecos schismaticos esse (Briefw. S. 283). Ob vertrieben oder aus eigenem Verlangen, seine Studien an anderm Orte fortzusetzen, jedenfalls zog er wieder nach Paris, wo jetzt der Spartaner Georg Hermonymus sein Sprachlehrer wurde und ihn zugleich griech. Schönschrift — für ihn dann eine ergiebige Einnahmequelle — lehrte. Auf ein Brotstudium angewiesen, erwählte er jetzt die Jurisprudenz und ging 1478 nach Orleans, wo er schon 1479 baccal. juris wurde; daneben verdiente er durch lateinischen und griechischen Unterricht seinen Lebensunterhalt, schrieb auch für seine Schüler eine (ungedruckt gebliebene) kleine griechische Grammatik. In Poitiers setzte er das Rechtsstudium fort und wurde hier 1481 Licentiatus juris (Briefw. S. 6). Er kehrte jetzt nach Deutschland zurück; am 9. Dezember 1481 wurde er in Tübingen inskribiert, wollte also hier eine Lehrthätigkeit beginnen; aber sein Lebensweg erhielt alsbald eine andere Wendung. An Graf Eberhard im Bart als sprachkundig und gewandt empfohlen, erhielt er von diesem die Aufforderung, ihn nach Rom zu begleiten. Im März 1482 machten sie Rast in Florenz, wo er den glänzenden Musensitz der Medicäer kennen lernte und vielleicht schon die erste Bekanntschaft mit den Gelehrten der platonischen Akademie (Ficinus, Politianus, Pico von Mirandula) machte. Diente er in Rom seinem Grafen als Dolmetscher und Redner, so benutzte er doch auch die Zeit, den Lehrsaal des Griechen Johann Argyropulos aufzusuchen, der erstaunt über R.s Kenntnisse im Griechischen ausrief: Ecce Graecia nostro exilio transvolavit Alpes! (CR XI 238 u. 1005). Heimgekehrt blieb er im Dienste Eberhards als sein Rat und übte zugleich in Stuttgart eine Praxis als Anwalt aus. 1484 wurde er Beisitzer am Hofgericht, erwarb jetzt auch den juristischen Doktorgrad und gründete den eignen Hausstand. 1486 war er Eberhards Gesandter auf dem Frankfurter Reichstag und war dann bei der Königskrönung Maximilians in Aachen, wobei er die Bekanntschaft des berühmten italienischen Philologen Hermolaus Barbarus machte. Inzwischen hatte er auch das Studium des Hebräischen begonnen. Melanchthons Angabe, daß Wessel sein erster Lehrer dieser Sprache gewesen sei (CR XI 1002), steht in Widerspruch mit R.s eigener Angabe, daß dieser, der R. Agrikola sie gelehrt, ihn vom Erlernen des Hebräischen abgeschreckt habe (Briefw. S. 8); jedenfalls finden wir ihn um 1485 schon eifrig bemüht, sich dieser Sprache immer völliger zu bemächtigen, und zwar zunächst aus Interesse am AT (vgl. ZKG 14, 119). 1490 konnte er Rom zum zweitenmal aufsuchen, als Begleiter eines natürlichen Sohnes Eberhards. Er setzte hier die Beziehungen zu Hermolaus Barbarus fort, von dessen Latinität er Nutzen zog und der jetzt auch seinen Namen in Capnio umwandelte (vgl. CR XI 1010 u. Geigers Bemerkungen dazu). Fürs Griechische fand er in dem Athener Demetrius Chalkondylas in Florenz einen Lehrer, trat jedenfalls jetzt auch zu Pico von Mirandula und Ficinus in Beziehung (vgl. Rocholl in ZKG 13, 75); der mystische Platonismus jenes Kreises gewann sein Interesse. 1492 ging er als Gesandter Eberhards nach Linz an den Hof Kaiser Friedrichs, um dort die Bestätigung des Erbfolgevertrages zwischen dem Grafen und seinem Vetter Eberhard dem Jüngeren zu erwirken. Der Kaiser ehrte ihn durch Verleihung des Adels und des Titels und der Rechte eines Pfalzgrafen (Briefw. S. 34). Hier bot sich ihm Gelegenheit, von dem kaiserlichen Leibarzt, dem gelehrten Juden Jakob ben Jehiel Loans längere Zeit hindurch (auch noch bei einem zweiten Aufenthalt in Linz) Unterweisung im Hebräischen zu erhalten. Die nunmehr erlangte Sprachkenntnis diente ihm dazu, Anregungen der Schriften Picos folgend, sich mit den Geheimnissen der Kabbala abzugeben (vgl. Bd IX, 688, 41). 1494 erschien sein Buch De verbo mirifico (vgl. Geiger, R. S. 178ff.; Rocholl in ZKG 13, 76ff.): ein gelehrter Jude, ein griechischer Philosoph und R. selbst unterreden sich, um unter vielen Abschweifungen festzustellen, daß es auf dem Gebiet der geistigen Dinge nur mittels göttlicher Enthüllung ein Wissen giebt. Gott und Mensch treten in Verbindung durch das „wunderbare Wort", durch Enthüllung der Geheimnisse, die in

den wunderbaren Namen Gottes, vor allem im Tetragrammaton, enthalten sind. Aber vom Tetragrammaton Mosis giebt es nun noch einen Fortschritt zum wunderbarsten aller Namen: Ihsvh (Jesus), durch den der unaussprechliche Gottesname erst aussprechbar wird, von dem alles Herrliche gilt, was vom Ihvh-Namen zu sagen war, in dem nun aber auch die Menschheit der Gottheit vereint ist. Dieser Name wirkt Wunder und errettet. Die Vorrede des Buches s. Briefw. S. 39 ff. Diese Schrift begründete R.s Ruhm unter den Zeitgenossen; ein Agrippa von Nettesheim hielt noch 1509 eine Vorlesung über sie (ZKG 13, 81).

Der Tod seines Gönners Eberhard (24. Februar 1496) brachte sein Leben in Bedrängnis. Der Nachfolger, der zügellose Eberhard der Jüngere, und dessen Günstling, der Augustiner Konrad Holzinger, wollten ihm nicht wohl. Zitternd vor der Rachsucht des letzteren, da R. beteiligt gewesen war bei dessen Einkerkerung durch den verstorbenen Grafen, wandte er sich ratlos an die Freunde um Beschaffung einer gesicherten Stellung (s. Briefw. S. 51 f.). Er floh aus Stuttgart nach Heidelberg; der edle Wormser Bischof Johann von Dalburg, Kanzler der Heidelberger Universität und Haupt der 1495 gegründeten rheinischen Gelehrtengesellschaft, hatte ihm schon 1491 Zuflucht bei sich angeboten (Briefw. S. 33). Kurfürst Philipp von der Pfalz ernannte ihn bald (31. Dezember 1497) zu seinem Rat und zum obersten Zuchtmeister seiner Söhne (Briefw. S. 53). Da gab es wieder Reisen im fürstlichen Auftrag: so 1498 nach Rom, um den Kurfürsten vom Bann Alexanders VI. zu lösen, der ihn wegen eines Streites mit einem Kloster getroffen; auch galt es einen Ehedispens für Philipps Sohn Ruprecht zu erwirken. So kam R. zum drittenmal nach Rom. Er erledigte die Geschäfte zur Zufriedenheit — seine vor Alexander VI. gehaltene mannhafte Rede wurde auch gedruckt (Briefw. 57; Geiger, R. S. 152 f.; Briefw. d. Mutianus I 93). Wichtiger noch war für ihn, daß er wieder einen gelehrten Juden, Obadja Sforno, fand, bei dem er gegen hohes Lehrgeld (CR XI 1005; Briefw. d. Mutianus I 304) noch tiefer in die hebräische Sprache und Litteratur eindrang. Die Rückreise führte ihn über Venedig, wo er Aldus Manutius kennen lernte, nach Heidelberg zurück; aber alsbald wurde er jetzt zu Kaiser Maximilian nach Metz entsendet. Im April 1499 war er wieder daheim (Briefw. S. 352 f.). Der Heidelberger Aufenthalt, der jetzt eine Ende nehmen sollte, hatte ihm neben ernster Arbeit auch ein heiteres geselliges Leben in angeregtem Freundeskreis gebracht; außer lateinischen Gedichten und Epigrammen, von denen nur wenig erhalten geblieben ist (s. H. Holstein in Ztschr. f. vergleich. Litteraturgesch. III 128 ff.), entstanden hier auch zwei lateinische Komödien, Sergius und Henno, in Nachahmung des Terenz, mit denen er ein seitdem von den Neulateinern viel kultiviertes Gebiet der Dichtung als erster mit Witz und Erfolg wieder erschloß (Geiger, R. S. 78 ff.; H. Holstein, R.s Komödien, Halle 1888; v. Weilen in ZdA 17, 43; Rück in Bl. f. Bayer. Gymnasialwesen 26, 258 ff.).

Da inzwischen in Württemberg die Mißregierung Eberhard des Jüngeren durch seine Absetzung ein Ende genommen und ein Regiment eingesetzt war, das für den unmündigen Herzog Ulrich von 1498—1503 die Verwaltung führte, so stand R. die Rückkehr nach Schwaben offen. Er kehrte nach Stuttgart zurück, aber nicht, wie er gehofft, zu stiller wissenschaftlicher Muße: die Fürsten des schwäbischen Bundes erwählten ihn zu einem der drei Bundesrichter; und er blieb in dieser Stellung, solange die Bundesgerichtsversammlungen im nahen Tübingen tagten, erst bei der Verlegung nach Augsburg schied er (Ende 1512) aus dieser Stellung aus. Daneben übte er wieder Anwaltspraxis aus, wobei er auch speziell seinen späteren Feinden, den Dominikanern, wichtige Dienste leistete. Doch blieb ihm daneben reichlich Zeit zu wissenschaftlicher Arbeit. So erschien 1506 sein bahnbrechendes Werk, die drei Bücher de rudimentis hebraicis, Lexikon und Grammatik enthaltend, als Mittel zum Verständnis des ATs. Unbeirrt durch die Autorität der Vulgata sucht er mit Hilfe besonders des Lexikons Kimchis und der Kommentare Raschis zur „hebräischen Wahrheit" vorzudringen. Dem nach Wurzeln geordneten Lexikon schickt er einen Unterricht, hebräisch lesen zu lernen, voran, die eigentliche Grammatik folgt dem Lexikon nach; auch für diese ist Kimchi sein Hauptlehrmeister. Ein stolzes Exegi monumentum aere perennius am Schluß zeigt, daß er sich der bahnbrechenden Bedeutung seiner Arbeit für die christliche Wissenschaft bewußt ist. (Näheres bei Geiger, R. S. 110 ff.). Anfangs war der Erfolg gering: von den auf seine eigenen Kosten bei Anshelm in Pforzheim gedruckten 1000 Exemplaren waren 1510 noch 750 unverkauft, und erst 1537 veranstaltete Sebastian Münster eine 2. Auflage. Aber Melanchthon bezeugt ihm mit Recht sein hohes Verdienst de Ecclesia et tota posteritate. Nam et invitavit multos ad discendam linguam Ebream et ad cognoscendos fontes

doctrinae propheticae, et eorum studia adiuvit. Hätten nun auch seine Nachfolger locupletiora scripta veröffentlicht, so müßten doch sie und viele andere bekennen, semina huius doctrinae vel se vel suos magistros a Capnione accepisse (CR XI 1006). Auch Luther benützt schon in seiner ältesten Psalmenauslegung (WA III u. IV) R.s Rudimenta und dringt mit ihrer Hilfe ins Wortverständnis ein. (Auch die wunderliche Ableitung des Wortes missa von מִסַּת Dt 16, 10, der wir bei Luther und Melanchthon begegnen und die sogar in die symbolischen Bücher der luth. Kirche [Apol. p. 271, 85] eingedrungen ist, stammt von R. p. 289.) Als Übungsbuch für Anfänger ließ er 1512 eine Ausgabe des hebräischen Textes der sieben Bußpsalmen mit wörtlicher lat. Übersetzung und grammatischer Erklärung folgen, auch dies ein Buch, aus dem Luther gelernt hat (WA I 158: III 41). Erst 1518 erschien die Schrift De accentibus et orthographia linguae hebraicae, in der er sehr ausführlich den Wortaccent, kürzer den rednerischen Accent und die musikalische Betonung behandelt. Die interessante Vorrede dazu s. in Briefw. 282 ff. Obgleich ihn seine Neigung zu andern als solchen Schulschriften trieb, so fühlte er sich doch dazu verpflichtet, dum cogitarem adhuc in sacra Hebraeorum scriptura videri quiddam reliqui cognitu dignum (a. a. O. S. 287). Inzwischen hatte er als Ergebnis seiner kabbalistischen Forschung im März 1517 sein Buch de arte cabbalistica mit Vorwort an Leo X. fertig gestellt (Briefw. S. 267 ff.). In Unterredungen zwischen Jude, Muhammedaner und Pythagoräer wird die Kabbala als die zunächst Adam durch einen Engel geoffenbarte, von da in ununterbrochener Tradition bis auf die Männer der großen Synagoge und schließlich bis auf die Talmudlehrer fortgepflanzte Erkenntnis der höheren Welt und ihrer Geheimnisse behandelt; die Übereinstimmung der pythagoräischen Philosophie, die freilich aus den Quellen ägyptischer, jüdischer und persischer Weisheit geschöpft habe, mit der Kabbala wird behauptet, auch werden dann jene höheren Erkenntnisse der Kabbala vorgetragen (über die Klassen der erkennbaren Dinge, die Pforten und die Pfade der Erkenntnis, die Engel und die Himmelssphären) und es werden die verschiedenen Methoden der kabbalistischen Wissenschaft (Umstellung der Buchstaben, Behandlung der Buchstaben eines Wortes als Anfangsbuchstaben von ebensoviel Wörtern, Vertauschung des ersten Buchstabens des Alphabets mit dem letzten, des zweiten mit dem vorletzten u. s. w.) gelehrt und mit Beispielen belegt. In einer Verherrlichung des Jesus-(Ihsvh-)Namens und des Kreuzes mit Hilfe dieser Buchstabenkunst klingt das seltsame Werk aus, eine Mischung von tiefsinnigem und krausem Spielen mit heiligen Buchstaben.

Inzwischen war er bereits in den Streit verwickelt worden, der ihm die letzten Jahre seines Lebens verbitterte. Schon 1505 hatte R. in einem „Missive, warumb die Juden so lang im elend sind" ihre traurige Lage als Strafe der Gesamtschuld dieses Volkes in Verwerfung des Messias und hartnäckigem Beharren im Unglauben bezeichnet; auch verspotteten sie täglich Christum und Maria, wie einzelne ihrer Schriften, z. B. das Buch Nizachon [gedruckt erst 1644], und ihrer Gebete bewiesen. Er fordert aber nicht ihre Verfolgung, sondern bittet Gott um ihre Erleuchtung. Anders der Proselyt Johann Pfefferkorn in Köln (vgl. Geiger in Jüdische Ztschr. VII [1869] 293 ff. und Zack in KL² IX 1973 f.). Dieser, geb. 1469, war im Mannesalter in Köln getauft und Spitalmeister geworden. Er erwählte mit dem Eifer des Proselyten die Bekehrung der Juden fortan zu seiner Lebensaufgabe. Zu diesem Zweck übersetzte er die Evangelien ins Hebräische und veröffentlichte 1507 eine Schrift: „Der Judenspiegel", in der er zwar die üblichen Judenverfolgungen verurteilte und sie gegen die ihnen vom Volksaberglauben nachgesagten Verbrechen verteidigte, aber von ihnen auch forderte, dem Wucher zu entsagen, zur christlichen Predigt zu kommen und ihre „talmudischen Bücher abzustellen" Diese Bücher sind eine Beleidigung der Kirche, indem sie wider Christum, seine Mutter und alle Heiligen den Sinn nur auf die zeitlichen Güter lenken. Nur den Text der hl. Schrift soll man ihnen belassen. Es folgte 1508 die Schrift „Der Juden peicht", eine Verspottung der jüdischen Bußgebräuche, mit dem erneuten Rat, „solche Bücher der Flüche von ihnen zu nehmen" Ebenso gab er 1509 sein „Osternbuch" heraus, in dem er die jüdischen Osterbräuche als Zeugnisse auf Christus deutet und von hier aus die ungläubige Halsstarrigkeit der Juden beleuchtet. Unmittelbar darauf folgte „Der Judenfeind", von einem Epigramm des Kölner Humanisten Ortuin Gratius eingeführt. Hier ruft er den Kölner Erzbischof um Schutz gegen die Feindschaft der durch seine früheren Schriften gereizten Juden an und schildert diese als die geschworenen Feinde der Christen mit ihrer täglichen Beschimpfung Christi u. dgl. und fordert abermals die Vertilgung der falschen jüdischen Bücher, das Verbot des Wuchers und daß man sie anhalte, christliche Predigt zu hören. Mit Empfehlungs-

briefen mehrerer Dominikanerklöster reiste er nach München zu Kaiser Maximilians Schwester Kunigunde, verwitweten Herzogin von Baiern, und mit deren Fürsprache zum Kaiser selbst, der am 19. August 1509 ein Mandat an alle Juden im Reich ausgehen ließ, das ihnen befahl, alle gegen den christlichen Glauben gerichteten oder ihrem eignen Gesetz zuwiderlaufenden Bücher an Pfefferkorn auszuliefern, der sie aller Orten, doch in Gegenwart des Pfarrers und zweier vom Rat, ihnen abnehmen und unterdrücken solle. Auf der Heimkehr sprach Pfefferkorn bei R. in Stuttgart vor und suchte ihn zu bewegen, ihn auf seinem Zuge an den Rhein zur Vollstreckung des Mandats zu begleiten. Doch dieser lehnte ab: es sei zwar löblich, gegen Schmachbücher der Juden vorzugehen, aber das ihm vorgelegte Mandat habe doch allerlei rechtliche Mängel. Trotzdem begann Pfefferkorn mit der Vollstreckung des Mandats in Frankfurt, Mainz, Bingen und anderen Orten. Nun aber erhob Erzbischof Uriel von Mainz Einspruch und verbot seinen Geistlichen die Mitwirkung, ehe sie nicht von ihm selbst Weisung dazu erhielten. Pfefferkorn reiste zu ihm, dieser aber forderte die Zuziehung gelehrter Männer — jener schlug ihm darauf R. vor. Inzwischen hatte sich die Frankfurter Judenschaft an Maximilian gewandt und geklagt, daß Pfefferkorn „der Sache nicht verständig" sei; dieser selbst reiste abermals nach Oberitalien zum Kaiser, der darauf in einem zweiten Mandat (10. Nov. 1509) Erzbischof Uriel mit der Leitung der Bücherkonfiskation betraute, aber auch zugleich ihn anwies, Gelehrte aus Mainz, Köln, Erfurt und Heidelberg, ferner den Dominikaner, Ketzermeister Hochstraten von Köln, den Proselyten, Priester Viktor v. Karben, der schon als Schriftsteller gegen die Juden aufgetreten war, und R. zu sich zu berufen und darauf erst die Juden vorzuladen und über ihre Bücher zu entscheiden. Aber Uriel zögerte zunächst; Pfefferkorn wandte sich aufs neue an die Öffentlichkeit, um sein bisheriges Thun zu rechtfertigen, wobei zu Tage tritt, daß er unterschiedslos, was er von jüdischen Schriften nur hatte erhalten können, Bücher der Bibel, talmudische Traktate und spätere rabbinische Schriften konfisziert hatte. Da erreichten Gönner der Juden etwa im Mai 1510 die kaiserliche Gegenordre, den Juden ihre Bücher bis auf weiteren Befehl zurückzugeben. Zum drittenmal zog Pfefferkorn zum Kaiser und erlangte (6. Juli 1510) eine neue Verfügung an Erzbischof Uriel, die jetzt statt von Einberufung jener Gelehrten nur von Einholung ihrer Gutachten redete, die dann auch dem Kaiser vorgelegt werden sollten. Diesem Gebot kam Uriel nach, und so erhielt auch R. den Auftrag, ein Gutachten einzusenden. Am 6. Oktober lieferte er ein solches ab: er unterschied zwischen offenbaren Schmachbüchern (wie Nizachon und Toldoth Jeschu), die allerdings nach rechtmäßiger Untersuchung und Urteil zu vernichten seien, und den übrigen, die erhalten bleiben sollten. Letztere teilte er in sechs Klassen und charakterisierte diese teils als gegen den Christenglauben indifferent (philosophische, naturwissenschaftliche u. a.), teils als unantastbar (gottesdienstliche Schriften), teils als fürs Bibelverständnis unentbehrlich (Bibelkommentare), teils als geeignet zur Stütze des christlichen Glaubens (Kabbalistisches), teils zwar manches Seltsame und Abergläubische, daneben aber auch viel Gutes enthaltend (Talmud); solche Schriften solle man nicht ausrotten, sondern mit geistigen Waffen überwinden. Schließlich bestreitet er das Recht zu einem Einschreiten gegen die jüdische Litteratur; denn die Juden sind nicht „Ketzer", da sie ja nie von der Kirche abgefallen sind, wohl aber dürfen sie als „Glieder des heiligen Reichs und des Kaisertums Bürger" Rechtsschutz beanspruchen. Um sie zum christlichen Glauben bewegen zu können, stelle man zuvor an den Universitäten Professoren des Hebräischen an! (vgl. hierzu Bauch a. a. O. S. 85 f.) Das Gutachten erschien später gedruckt in R.s „Augenspiegel" Wesentlich anders lauteten die übrigen Gutachten. Die Mainzer wollten alle Bücher, die Bibel eingeschlossen, weggenommen wissen, da die Juden vermutlich die Texte der an sich guten Bücher aus Haß gegen den christlichen Glauben verderbt hätten; die Kölner wollten ihnen wenigstens die Bibel lassen, eiferten aber gegen die talmudischen Bücher, ebenso Hochstraten und Viktor von Karben; die Erfurter, deren Gutachten sich verspätete und nicht erhalten ist, scheinen R.s Urteil näher gekommen zu sein; Heidelberg forderte die Zusammenberufung der Gelehrtenkommission. Uriel übersendete am 29. Oktober 1510 die erhaltenen Gutachten dem Kaiser, indem er selber dem schroffen Urteil seiner Mainzer beitrat. Pfefferkorn übergab die Schriftstücke dem Kaiser in Freiburg, der eine Kommission von drei Theologen (darunter Gregor Reisch, der Verfasser der **Margarita philosophica**, vgl. Geiger, Renaissance und Humanismus S. 499 f.) einsetzte, um ihm Bericht zu erstatten. Ihr Gutachten fiel im Ganzen im Sinne des Kölner aus; der Kaiser aber beschloß, erst noch dem Reichstag die Sache vorzulegen (11. Januar 1511) — aber bei der Ankündigung dieser Absicht ist es geblieben!

Aber der litterarische Kampf entbrannte jetzt. R. hatte an einigen Stellen seines Gutachtens Pfefferkorn mit spitzen Worten angegriffen, ihn einen „Büffel oder Esel" gescholten, auch seinem Übertritt niedrige Motive untergeschoben. Darüber ergrimmt schrieb dieser seinen „Handspiegel wider und gegen die Juden" (Ostern 1511) und griff hier R. leidenschaftlich als bestochenen Beschirmer der Juden, der christlichen Kirche zum Nachteil an; er suchte ihn in Widersprüche mit seinen früheren Äußerungen im „Missive" zu verwickeln und stellte ihn gar als Ignoranten hin, der seine gelehrten und gerühmten Schriften nicht selbst verfaßt haben könne. (Die Indiskretion, mit der Pf. hier von dem ihm nur amtlich bekannt gewordenen Gutachten R.s Gebrauch macht zu seiner persönlichen Fehde, wird man ihm nicht, wie Geiger S. 242 gethan, als besondere „Frechheit" anrechnen dürfen; darin empfand jene Zeit anders als die Gegenwart.) Am Schluß erbot er sich, vor dem Kaiser, dem Erzbischof, einer Universität oder vor dem Ketzermeister zu richterlicher Entscheidung sich zu stellen. R. eilte zum Kaiser nach Reutlingen, auch Pfefferkorn erschien dort mit dem jetzt fertig gewordenen Urteil der Erfurter: der Kaiser beschloß, die Entscheidung dem Bischof von Augsburg zu übertragen — führte aber auch diesen Beschluß hinterher nicht aus. Anstatt nun abzuwarten, antwortete R. öffentlich auf Pfefferkorns Schrift in seinem „Augenspiegel" (Herbst 1511), in dem er sein Gutachten sowie andere Urkunden des Streits abdruckte, jenes näher deklarierte und dabei abschwächte, über den bisherigen Verlauf des Handels berichtete und 34 „Unwahrheiten" seines Gegners aufdeckte, den er nach der Weise der Zeit als „ehrlosen Bösewicht" nach Kräften heruntermachte. Der Frankfurter Stadtpfarrer Peter Meyer meinte in diesem Buche „irrige, unkirchliche Lehren" entdeckt zu haben, inhibierte den Verkauf und sendete ein Exemplar an den Kölner Dominikaner Jakob Hochstraten, den Inquisitor der Mainzer Kirchenprovinz; dieser legte es der Kölner theologischen Fakultät vor, die seit 1479 weitest gehendes Zensurrecht besaß. Arnold von Tungern und der Dominikaner Konrad Köllin bekamen den Auftrag, das Buch zu prüfen. R. suchte sofort durch würdelos unterwürfige Briefe an seine Zensoren einen günstigen Ausgang sich zu sichern (Briefw. S. 137 ff.); die Antwort war, daß ihm ein Verzeichnis seiner Irrtümer zugestellt wurde, die er entweder befriedigend interpretieren oder widerrufen solle. Zu schwächlich, um erhobenen Hauptes seine Sache zu führen, bat er um Zusendung bestimmt formulierter Forderungen, er werde dann die Steine des Anstoßes beseitigen, nur daß dabei seine Ehre und sein guter Ruf gewahrt blieben (Briefw. 151 ff.). Sie forderten darauf von ihm die Zurückziehung aller noch vorhandenen Exemplare des „Augenspiegels" und die öffentliche Bitte an seine Leser, ihn für einen guten katholischen Christen, einen Feind der Juden, ihrer Bücher und besonders auch des Talmud zu halten (Briefw. S. 172 f.). Das war ihm denn doch zu viel verlangt. Er war nur bereit, eine deutsche Schrift mit näheren Erklärungen ausgehen zu lassen; sein „Augenspiegel" gehöre dem Drucker und stehe nicht zu seiner Verfügung (11. März 1512, Briefw. S. 164 f.). Drohend schrieb er daneben an Köllin, er habe viel Freunde im Adel und Bürgertum; auch die poëtae et historici, quorum hoc tempore magna copia vivit, die ihn alle als ihren Lehrer verehrten, würden zu ihm halten und ewige Schande auf die Kölner Universität bringen (Briefw. S. 165 ff.). Demgemäß trug er jetzt in einer deutschen Schrift („ain clare verstentnus") seinen Handel betreffs der Judenbücher vor, verteidigte sich nachdrücklich und stellte Pfefferkorn als Lügner hin. Tungern dagegen griff ihn jetzt an in der Schrift Articuli sive propositiones de iudaico favore und Ortuin Gratius wünschte in seinen Begleitversen: pereat tantae cladis nequissimus auctor! Auch erlangten die Kölner vom Kaiser, unterm 7. Oktober 1512, den Befehl zur Konfiskation des „Augenspiegels" Pfefferkorn aber replizierte in seinem „Brandspiegel" voll Hasses gegen die Juden und voll Erbitterung gegen R. Dieser erwiderte in seiner ausführlichen Defensio contra calumniatores 1513, voller Schärfe jetzt auch gegen die „Theologisten" in Köln mit ihrer Verketzerungssucht im Bunde mit Unwissenheit, diese „vor Altersschwäche kindisch gewordene" Universität; er verfällt dabei z. T. in abstoßende Schimpfrede und verketzert seine Gegner ebenso munter wie sie ihn, aber man spürt auch den in seiner wissenschaftlichen Ehre gekränkten, an Wissen ihnen weit überlegenen Gelehrten. Zugleich suchte er durch seine Freunde nun auch auf den Kaiser Einfluß zu gewinnen und erlangte, daß dieser im Juni 1513 beiden Parteien Stillschweigen gebot. Da hier nur seine Hauptgegner mit Namen aufgeführt waren, wandte sich R. 31. August 1513 durch Spalatin an Friedrich den Weisen, um durch dessen Fürsprache Ausdehnung des Mandats auf alle seine Widersacher zu erlangen (Briefw. S. 196 ff.). Aber auch ein Dominikaner suchte R. beim Kurfürsten anzuschwärzen. Das gab Anlaß, daß jetzt auch Luther und Karlstadt sich über R. zu äußern hatten (vgl.

Enders I 11 ff. 14 ff. Barge, Karlstadt I S. 47 f.). Luther trat kräftig für den innocens et doctissimus J. R. ein, wandte sich gegen den inquisitorischen Übereifer der Kölner, die wahrlich auf allen Straßen Jerusalems weit schlimmere Ärgernisse finden könnten als diese exterae et peregrinae causae der Judenbücher; auch Karlstadt, der gleich nach ihrem Erscheinen über R.s ars cabbalistica eine Vorlesung hielt (Bauch S. 147), trat gleichfalls für den Phoebus Germaniae, den Berater der ganzen Gelehrtenrepublik kräftig ein. Friedrich d. W. aber antwortete dem Dominikaner mit diplomatischer Reserve: er höre ungern, daß R. so groß solle geirrt haben. Aber inzwischen hatten auch die Kölner am Kaiserhofe gearbeitet und schon am 9. Juli 1513 den Befehl, R.s defensio zu konfiszieren, erlangt; und Hochstraten hatte jetzt kondemnierende Urteile der Universitäten Löwen, Köln, Mainz, Erfurt (vgl. Mutians Briefwechsel I 407; handschriftlich im Germanischen Museum Cod. J fol. 70, vgl. Zentralblatt für Bibliothekswesen 15, 315; Neue Mitteilungen 19, 441) und Paris wider den „Augenspiegel" in Händen. Daraufhin eröffnete er den Inquisitionsprozeß und citierte (9. Sept. 1513) Reuchlin nach Mainz. Dieser erschien nicht im Termin, legte aber durch seinen Sachwalter Berufung an den Papst ein, reiste dann auch noch selbst nach Mainz in Hoffnung auf einen Vergleich, da ihm noch vor Verkündigung des Urteils wider ihn eine kurze Frist gesetzt war; als aber die Hoffnung auf gütliche Verständigung schwand, wiederholte er seine Appellation an den Papst. Erzbischof Uriel aber hinderte Hochstraten in letzter Stunde an der Urteilsverkündigung. Leo X. übertrug darauf die Entscheidung dem Bischof von Speyer, Pfalzgraf Georg (Nov. 1513). Dieser citierte die Parteien und übertrug die Sache dem gelehrten Domherrn Thomas Truchseß, einem Schüler R.s. Nach mehreren Terminen erfolgte am 29. März 1514 das für R. günstige Urteil: der „Augenspiegel" enthalte keine Ketzerei, sei den Juden nicht in unerlaubter Weise günstig, dürfe daher verkauft und gelesen werden. Hochstraten wurde in die Prozeßkosten (111 rhein. Gulden) verurteilt. (Vgl. auch R.s Brief an den Frankfurter Rat, Ztschr. f. vgl. Litt.-Gesch. IV 155 f.). Dagegen appellierte nun Hochstraten an den Papst, der den Kardinal Grimani zum Richter ernannte. Dieser lud die Parteien, die sich beiderseits um angesehene Fürsprecher bemühten, am 8. Juni 1514 nach Rom, wobei er R. seines Alters halben von persönlichem Erscheinen dispensierte. Die große Schar ansehnlicher Gönner R.s, bis zu Kaiser Maximilian hinauf, trat jetzt mit Fürsprache für ihn ein; auf Hochstratens Seite standen nebst den Kölnern die Dominikaner bis hinauf zu ihrem Ordensbruder Kardinal Bernhardinus; aber auch der kaiserliche Enkel, der künftige Karl V., und Franz I. unterstützten seine Sache. Grimani, dem noch Kardinal Petrus Anconitanus zugeordnet war, gebot zunächst, solange das Verfahren schwebe, den Parteien Schweigen (19. Jan. 1515) und forderte von beiden Seiten die Vorlage einer lateinischen Übersetzung des „Augenspiegels"; der Erfolg war, daß beide Teile die Übersetzung der Gegenpartei als fehlerhaft denunzierten. Dann wollten die beiden Richter nicht allein die Entscheidung fällen: eine Kommission von 22 Mitgliedern wurde daher ernannt; endlich votierte man am 2. Juli 1516: alle Stimmen günstig für R., nur Silvester Prierias gegen ihn. Statt des freisprechenden Urteils erging aber jetzt unerwartet ein päpstliches mandatum de supersedendo, die Entscheidung war aufs Unbestimmte vertagt. Hochstraten blieb noch ein Jahr in Rom; vergeblich bemühte er sich, vor der Lateransynode Thesen gegen den „Augenspiegel" zu verteidigen, vergeblich auch, einen Urteilsspruch zu erlangen. Er ließ wenigstens seine Thesen (Erroneae assertiones in oculari Speculo 1517) noch vor seiner Rückkehr nach Köln drucken. Als dann eine Schrift eines der römischen Kommissionsmitglieder zu Gunsten R.s erschien, setzte er dieser eine scharfe Apologie an den Papst (1518) entgegen, setzte den litterarischen Kampf auch weiter fort in einem Vorstoß gegen R.s ars cabbalistica, die er in seiner Destructio Cabalae 1519 vieler Irrtümer beschuldigte.

Hatte die unerwartete Wendung des Prozesses in Rom beide Parteien unbefriedigt gelassen, so hatte doch R. inzwischen die Genugthuung erhalten, daß auch das ganze Volk der „Poeten", wie er schon 1512 angekündigt hatte, offen für ihn Partei ergriff: die Epistolae obscurorum virorum (vgl. oben Bd V 431 ff.) griffen seit 1515 überaus wirksam in den Kampf ein, indem sie in z. T. mustergiltiger Satire, z. T. freilich auch mit falschen Anschuldigungen und mit starken Frivolitäten die Kölner dem Gelächter der Welt überlieferten und den Kampf eines jungen Geschlechts gegen die Barbarei der mönchischen Scholastik proklamierten (über die Verfasser s. jetzt W. Brecht in Quellen und Forschungen, Heft 93, Straßb. 1904; über die Frage nach der edit. princ. Bauch in Zentralbl. f. Bibliothekswesen XV 297 ff. und Steiff ebd. 490 ff.). Die Humanistenkreise

fast im ganzen Reiche fühlten sich jetzt als „Reuchlinisten“, Köln und die Dominikaner waren der Verachtung preisgegeben. Über andere Schriften der Partei s. Geiger S. 383 ff. Dazu erstand R. ein mächtiger und gewaltthätiger Beschützer in Franz von Sickingen. Durch Hutten dazu getrieben, erließ er 26. Juli 1519 an den Dominikanerorden und speziell an Hochstraten, das Begehren, R. fortan in Ruhe zu lassen und endlich die Speyrer Prozeßkosten zu entrichten, sonst werde er so handeln, daß R. endlich Ruhe erhalte. Auf sein erneutes Schreiben und die Drohung, die Fehde gegen sie zu beginnen, verhandelte der Provinzial der Dominikaner mit ihm, schob alle Schuld auf Hochstraten und einigte sich mit ihm auf ein Schiedsgericht. Im Januar 1520 fanden sich zwei Abgesandte bei R. ein, der vor kurzem vor der Pest von Stuttgart nach Ingolstadt geflüchtet war, und erreichten auch seine Zustimmung zu dem geplanten Schiedsgericht. Zwar verlautete jetzt, daß Hochstraten in Rom die Ungiltigkeitserklärung des Speyrer Urteils betreibe; aber Sickingen ließ sich nicht schrecken. Im Mai 1520 trat das Schiedsgericht in Frankfurt zusammen: es wurde beschlossen, unter scharfer Verurteilung des Verhaltens Hochstratens, der temerarie et frivole animoque ipsum molestandi gegen R. gehandelt habe, der Provinzial solle vom Papst die Unterdrückung des Streits und ewiges Stillschweigen für beide Teile erbitten (s. Copia concordiae in Zeitschr. f. vergleich. Litt.-Gesch. IV 223 ff.). Das Dominikanerkapitel enthob außerdem Hochstraten seiner Ämter als Prior und als Inquisitor. Das beschlossene Schreiben ging nach Rom ab. (Erfreut teilte der Dominikaner M. Butzer diesen Schritt seines Ordens Luther mit, Enders II 301 f.). Aber in Rom erschien jetzt R.s Sache als in Verwandtschaft mit der Luthers; geschickt hatte Hochstraten die Wittenberger als R.s Helfershelfer denunziert (vgl. schon Scheurls Bemerkung, Briefbuch II 45, 5. April 1518: princeps et academici omnes cum Martino sentiunt, et forte etiam cum Capnione) und so erfolgte am 23. Juni 1520 die päpstliche Entscheidung: das Speyrer Urteil sei ungiltig, der „Augenspiegel“ ein anstößig judenfreundliches Buch, R. solle alle Prozeßkosten tragen, Hochstraten in seine Ämter wieder eingesetzt werden. Hochstraten hatte gesiegt! Groß war die Freude in Köln. Pfefferkorn triumphierte laut über die Niederlage R.s in der Schrift „Ein mitleydliche clag“, 1521. Vergeblich wendete sich R. noch einmal mit einer Interpellation nach Rom, vergeblich Sickingen an den Kaiser. Aber das öffentliche Interesse an diesem Handel war erkaltet — Luthers weit größerer Kampf beschäftigte die Gemüter. Sickingens Angebot einer Zufluchtsstätte und seines Schutzes brauchte R. nicht anzunehmen, denn niemand focht ihn mehr an, seine Sache kam in Vergessenheit.

In Ingolstadt ernannte ihn Herzog Wilhelm von Baiern noch am 29. Februar 1520 mit einem Gehalt von 200 Goldgulden zum Professor des Griechischen und Hebräischen; so bestieg der 65jährige noch einmal den Lehrstuhl und las vor einer großen Zuhörerschaft — der Hebraist Joh. Forster war hier sein Schüler (oben Bd VI S. 129) — über Aristophanes und über Kimchis Grammatik, edierte auch kleinere Schriften des Xenophon. Aber schon im Frühjahr 1521 trieb ihn die Pest nun auch von Ingolstadt fort; da rief ihn Tübingen und er hielt dort noch im Winter 1521/22 seine grammatischen Vorlesungen (vgl. Hartfelder, Melanchthoniana paedag. S. 17). Im Frühjahr ging er zur Stärkung seiner Gesundheit ins Bad Liebenzell; dort starb er am Gelbfieber 30. Juni 1522.

Und R.s Stellung zu der in seinen letzten Lebensjahren beginnenden und in seinen Prozeß schließlich noch ihre Schatten werfenden Reformation, der seine glühendsten Verehrer begeistert zujauchzten? Er hat ihr den unschätzbaren Dienst geleistet, daß er, als Friedrich d. W. am 30. März 1518 von ihm die Empfehlung von Lehrern des Griechischen und Hebräischen für Wittenberg erbeten hatte, ihm für erstere Sprache seinen Großneffen Melanchthon empfahl und diesen dann am 24. Juli prophetisch, mit den Worten des Segens an Abraham, aus seinem Vaterlande und von seiner Freundschaft hinweg in das fremde Land ziehen ließ (Briefw. S. 289 ff. 294 ff. 302 ff. Hartfelder S. 74 ff.). Auf Melanchthons Rat schrieb dann Luther einen verehrungsvollen Brief an R. (14. Dez. 1518, Enders I 321) — aber dieser ließ ihn unbeantwortet. Ein einzigesmal sendete er (im September 1519) dem Wittenberger einen Gruß (Briefw. S. 357). Von Ingolstadt aus bemühte er sich, Melanchthon von Wittenberg hinweg zu sich zu ziehen — um ihn damit auch von Luther zu trennen, und als dieser ablehnte, vermerkte er es sehr übel, so daß er sein Versprechen, ihn zum Erben seiner Bibliothek zu machen, zurückzog und diese seiner Vaterstadt Pforzheim stiftete. Erregt klagt Hutten am 22. Februar 1521: Tibi displicet Lutheri negotium et illud improbas vellesque extinctum! (Briefw. S. 328.) Die Erklärung dafür finden wir in seinem Wort an Hummelberg: Ego *διὰ μέσου ἥκων*

πίστεως καὶ ἀπιστίας nihil diffinio, ipse passus mea fata (Horawitz, Zur Biogr. J. R.s S. 176). Er hatte genug an den bitteren Erfahrungen seines Handels; noch einmal wollte er nicht seinen Ruf gefährden; er war mürbe geworden. Und für Luthers Fragen fehlte ihm das religiöse Verständnis. So blieb er der Reformation kühl abgeneigt und in Verstimmung gegen Melanchthon. Dieser dagegen hat seine Verstimmung gegen R. hernach völlig überwunden und ihm und sich selbst zugleich in seiner Declamatio von 1552 ein Ehrendenkmal gesetzt. Auch manche Anekdote aus dem Leben des Alten ist uns durch ihn aufbewahrt worden (vgl. Hartfelder, Melanchthon als Praeceptor Germaniae, S. 106 ff.; ders., Melanchthoniana paedagogica, S. 201; CR XXV, 162. 694). **G. Kawerau.**

Reue. — Das Wort „riuwen" reicht bis ins Gotische des Ulfilas zurück, wo es in der Grundbedeutung: „klagen, ächzen" vorkommt, wird von Otfried für: „Kummer empfinden, Schmerz an den Tag legen", auch im aktiven Sinne des Beklagens, Bedauerns gebraucht, und geht im Neuhochdeutsch zu dem Sinne über, den es in der gegenwärtigen Sprache hat.

Reue ist das Gefühl des Schmerzes, das im Menschen sich regt, sobald er sich bewußt wird, unrecht, unzweckmäßig oder auch nur erfolglos gehandelt, gesprochen, gewollt zu haben. Sie setzt Erkenntnis des begangenen Fehlers immer voraus und ist meist mit einem Urteil über denselben verbunden. Sie ist nicht Frucht der Erziehung oder Gewöhnung, beruht nicht auf Reflexion, ist an sich keine religiöse oder moralische Pflicht, sondern ein natürliches, ein unwillkürliches Gefühl, und zwar ein schmerzliches, ein Gefühl der Unlust, das der Mensch wider sich selbst richtet. Ihre Äußerungen können sehr verschieden sein. Die Reue des ersten Menschenpaares äußert sich im Trotz, die des ersten Mörders im Verzagen, die des gefallenen Petrus in bitteren Thränen, die des Judas Ischarioth in wilder Verzweiflung; die des Saul in leichtsinnigem Hinweggehen über das Geschehene (1 Sa 15, 24 f. 30), die des David in tiefer, demütiger Beugung vor dem Herrn (2 Sa 12, 13. 16). Eine Verirrung muß es genannt werden, wenn man die Reue zu einem dauernden Zustand (pénitence) macht. So that der strenge Jansenismus des Abbé de St. Cyran (Jean Duvergier de Hauranne, gest. 1643) und seiner Schüler, welchen zwischen ihrer ernsten augustinischen Gnadenlehre und ihrer asketischen Bußzucht just das Mittelglied des fröhlichen und getrosten Glaubens an den Mittler Christus mangelte; ihre pénitents („ces Messieurs" de Port-Royal) kamen aus der Bereuung ihrer Schuld nie heraus, nie zu einer gewissen Zuversicht ihres Heils (s. das großartige Werk Port-Royal von St. Beuve, 5 Bde, Paris 1842—1859). Das entgegengesetzte Extrem vertritt der naturalistische Fatalismus, welcher die Reue für eine der größten Dummheiten des Menschen erklärt und dringend auffordert, sich von diesem Wahngespenst der Religiosität zu befreien; denn wie könne der Mensch über das, was er gethan, vernünftigerweise Schmerz empfinden, wenn das, was er gethan, doch genau dasjenige war, was er im gegebenen Moment unausweichlich thun mußte! Wenn diese Anschauung wenig Aussicht hat, jemals die herrschende zu werden (naturam furca expellas, tamen usque recurret), so ist doch ihr zerstörender Einfluß auf die Volksmoral unverkennbar.

Im dogmatischen Sprachgebrauch ist die Reue (contritio) ἡ κατὰ θεὸν λύπη 2 Ko 7, 10, das Schmerzgefühl, welches aus der Erkenntnis, Gott durch die Sünde beleidigt zu haben, Pſ 51, 6, hervorgeht. Diese contritio wird von der attritio genau unterschieden, als welche nur das Übel, die Strafe, die schlimmen Folgen der Sünde empfindet. Conf. Aug. art. XII erscheint sie als altera pars poenitentiae: „contritio seu terrores incussi conscientiae agnito peccato"; vgl. Apol. V Es ist hier nicht der Ort zu zeigen, aus welcher Zerrüttung und Verwirrung die Lehre von der Buße durch die Reformation zu ihrem wahren evangelischen Sinne hergestellt wurde. Nur daran sei erinnert, daß die Reue, wenn auch ihre tägliche Wiederholung vom Christen gefordert wird, doch stets nur einen Durchgang bildet, daß die schmerzliche Gefühlserregung durch einen Willensakt abgelöst werden muß, mit welchem der Christ die Sünde von sich stößt und gläubig der Gnade Gottes sich übergiebt. Wo es zu diesem Willensakt nicht kommt, bleibt die Buße unvollständig, die Reue unfruchtbar und vergeblich, und darum qualvoll. Unevangelisch und insbesondere der Taufgnade abträglich erscheint es auch, wenn, wie vom Methodismus geschieht, ein bestimmter Grad des Bußschmerzes als notwendig zur Erlangung der Vergebung festgesetzt, und vollends, wenn auf gewisse äußere Zeichen und Geberden der Reue gedrungen wird. Ein ängstlich-gesetzliches Wesen im besten, im schlimmen Fall Heuchelei und Selbstbetrug sind die Folgen dieser menschlich ausgeklügelten

Methode, die an die Stelle der evangelischen Heilsordnung sich drängen will. Was dabei namentlich außer acht bleibt, ist die große Verschiedenheit der individuellen Naturen und ihres Gefühlslebens, sowie des Maßes der vorausgegangenen Versündigung (vgl. Dorner, Christl. Glaubensl. II, S. 727 ff.). Um die wahre und heilsame Reue muß der Christ bitten; sie ist wie alles, was zur Bekehrung oder zum Beharren in der Gnade dient, eine Gabe und Wirkung des hl. Geistes.

Reue nennen wir auch die Unlust, die uns befällt, wenn wir unsere guten Absichten vereitelt sehen, wenn wir Arbeit und Mühe umsonst aufgewendet haben. Bei uns wird dies Gefühl selten ganz frei von dem Bewußtsein bleiben, daß wir unseren Mißerfolg doch irgendwie auch selbst verschuldet haben, und die Vorwürfe, die wir anderen deshalb machen, oder die Klagen, die wir gegen widrige Umstände und Verhältnisse erheben, sollen durch diese Erkenntnis immer gemildert werden. Wo wir aber uns wirklich rein wissen, soll uns die für etwas Gutes unternommene Anstrengung eben nicht gereuen, geschweige denn der Unmut, den wir empfinden, uns entmutigen, oder von Verfolgung richtiger Ziele abschrecken.

In diesem letzterwähnten Sinne spricht die Schrift an etlichen Stellen von Gottes Reue; denn in welchem Sinne sie schlechthin vom Wesen Gottes ausgeschlossen sei, wird 4 Mos 23, 19; 1 Sa 15, 29; Ps 110, 4 (Hbr 7, 21); Jer 4, 28; Ez 24, 14; Rö 11, 29 zum Ueberfluß bezeugt.

Die Aussagen, welche hier in Betracht kommen, teilen sich in solche, wo es heißt, daß Gott etwas, das er schon gethan, mit dem Gefühl der Reue ansehe: 1 Mos 6, 6 die Erschaffung des menschlichen Geschlechtes und 1 Sa 15, 11. 35 die Einsetzung Sauls zum König; und in solche, wo Gott von einem Strafbeschluß zurückkommt und absteht: 2 Mos 32, 14; Ps 106, 45; Jer 18, 8. 10; 26, 3. 19; 42, 10; Joe 2, 13 f.; Am 7, 3. 6; Jon 3, 9 f.; 4, 2. Die Ebioniten (s. Bestmann, Gesch. d. chr. Sitte II, 1, S. 68) erklärten diese Stellen für Interpolationen Satans; spätere Exegeten suchten das Bedenkliche solcher anthropopathisch klingenden Wendungen durch künstliche Deutung zu beseitigen. Die richtige Lösung hängt davon ab, welchen Begriff man von der Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens und Willens hat. Faßt man dieselbe als eine starre Unbeweglichkeit, so hebt man gerade Gottes ethische Sichselbstgleichheit auf. Bliebe Gott den im Menschen vorgehenden Änderungen gegenüber unbeweglich, hätte die Bekehrung des Sünders z. B., oder der Abfall des Frommen keinen Einfluß auf Gottes Verhalten zu ihnen, so wäre Gottes Verhalten eben kein ethisch mit sich übereinstimmendes. Die hl. Schrift aber widerspricht dieser deistischen Auffassung durchweg. Gottes Identität mit sich ist eine sittliche, lebendige; die freie Menschenwelt, indem sie sich so oder anders zu ihm stellt, wird auch von ihm entsprechend behandelt; Gott läßt sich in seinem geschichtlichen Thun von der Menschen Thun bestimmen (Dorner a. a. O. I, S. 443 ff.). Menschlich ist der Ausdruck für diese Wahrheit in den angeführten Stellen. Es giebt eben für die göttlichen Affekte keine anderen als vom Menschen hergenommene Bezeichnungen. Um sie zu verstehen und gotteswürdig zu deuten, brauchen wir nur den ihnen anklebenden irdischen Beigeschmack zu entfernen. Die Reue Gottes ist seine Unzufriedenheit mit der Entwickelung der Menschen überhaupt, 1 Mos 6, 6, mit der Haltung Sauls insbesondere 1 Sa 15; und an den übrigen Orten bedeutet sie ohnehin nur seine Bereitwilligkeit, sein Verhalten dem menschlichen anzupassen, ein bereits ausgesprochenes Gericht unvollzogen zu lassen, wenn die Drohung schon ihren Zweck erreichte, oder ein zugesagtes Gut zurückzunehmen, wenn die Verheißung wirkungslos blieb. Nur eine ganz äußerliche und mechanische Fassung des Gottesbegriffes kann sich daran stoßen. **Karl Burger.**

Reusch, Franz Heinrich, geb. am 4. Dezember 1825 zu Brilon i. W.; gest. als o. Professor der kathol. theolog. Fakultät zu Bonn am 3. März 1900.

Nach erledigten Gymnasialstudien besuchte Reusch 1843—45 die Universität zu Bonn, 1845—47 die zu Tübingen und München, trat April 1848 in das Priesterseminar zu Köln ein und damit aus der Diöcese Paderborn aus, wurde am 16. April 1849 zum Priester geweiht, promovierte am 13. Januar 1849 zum Lic. theol. bei der damaligen theologischen Akademie in Münster i. W. Nachdem er von Mai 1849 bis Dezember 1853 Kaplan zu St. Alban in Köln gewesen war, wurde er am 17 Dezember 1853 Repetent am Konvikt in Bonn und konnte sich März 1854 mit einer Antrittsvorlesung über Nicolaus von Lyra als Exeget und einer „Erklärung des Buchs Baruch" (Freiburg i. B. 1853, IV und 279 S.) als Habilitationsschrift in der kathol. theol. Fakultät zu Bonn habilitieren, in der er 1858 zum außerordentlichen, 1861 zum ordentlichen Pro-

fessor für alttestamentliche Exegese ernannt wurde. Rektor der Universität war er 1873/74.

Bei ihm, wie bei manchem seiner Gesinnungsgenossen in der vorvatikanischen kathol. Kirche bildet das Jahr 1870 mit dem vatikanischen Konzil einen scharfen Einschnitt in seinem Leben. In der ersten, bis 1870 reichenden Periode seiner Thätigkeit ist Reusch alttestamentlicher Exeget, er verfaßte als solcher Kommentare zum Buch Tobias (1857), Buch der Weisheit (1861), ein vielgebrauchtes Lehrbuch der Einleitung in das AT (4. A. 1870), Bibel und Natur, Vorlesungen über die mosaische Urgeschichte und ihr Verhältnis zu den Ergebnissen der Naturforschung (4. A. 1876), aus welch letzterem Werk er einen populären Auszug u. d. T.: Die biblische Schöpfungsgeschichte und ihr Verhältnis zu den Naturwissenschaften (1877) veranstaltete.

Als Theologe stand Reusch auf der Seite der liberalen Richtung, das bethätigte er vor allem als Redakteur des „Theologischen Litteraturblattes" 1866—1877, das der Sammelplatz für die wissenschaftlich gesinnte deutsche katholische Theologie war; auch sonst bekunden seine Briefe, daß er ein Gegner des Ultramontanismus und der Neuscholastik war. Sehr viel geistigen Anteil hatte Reusch an der Gründung und Leitung der „Kölnischen Blätter", seit 1869 „Kölnische Volkszeitung"; die kirchlichen Ereignisse des Jahres 1870, seine Ablehnung der vatikanischen Dogmen brachte auch auf diesem Gebiete die Einstellung der bisherigen Arbeit mit sich. Außerdem übersetzte Reusch noch in den Jahren von 1853—1866 eine Anzahl von Schriften von Wiseman und Newman ins Deutsche. Seine Mitarbeit an den katholisch-theologischen Zeitschriften während dieser ersten Periode seiner Lebensarbeit ist in meiner Reusch-Biographie eingehender geschildert.

An den Kämpfen, die sich an das Unfehlbarkeitsdogma anknüpften, nahm Reusch lebhaften Anteil und wurde wegen seiner Nichtanerkennung des Vatikanums suspendiert und exkommuniziert. Bei der Konstituierung einer selbständigen altkatholischen Kirche beteiligte er sich eifrig an der Einführung verschiedener wichtiger Reformen, erhielt bei der ersten Bischofswahl 1873 selbst fünf Stimmen und wurde dann vom Bischof Reinkens zu seinem Generalvikar ernannt. Gleichzeitig versah er auch Pfarrstelle an der altkatholischen Gemeinde zu Bonn. Die Aufhebung des Zölibatszwangs für die altkatholischen Geistlichen auf der fünften Synode 1878 veranlaßte ihn, sein Amt in der altkatholischen Kirche niederzulegen, aber er erteilte auch weiterhin Religionsunterricht, hielt Gottesdienst ab und hörte Beichte.

Die allgemeine Aufgabe der altkatholischen Gelehrten, die 1870 im Vatikanum zum Abschluß gekommene Romanisierung der katholischen Kirche wissenschaftlich im einzelnen nachzuweisen, drängte Reusch in der zweiten Arbeitsperiode seines Lebens von 1870 an auf neue Arbeitsgebiete. Aus einem alttestamentlichen Exegeten wurde er Historiker der nachreformatorischen katholischen Kirche. Als solcher hat er, zumal in Verbindung mit Döllinger, Großes geleistet und eine Anzahl von Werken geschaffen, die zum Studium der nachtridentinischen Entwickelung der katholischen Kirche bedeutendes Material darbieten. An erster Stelle ist da zu nennen sein „Index der verbotenen Bücher" (2 Bde, 1883—85) auf den jede spätere Forschung über den Index wird zurückgreifen müssen und neben dem er zwei seltene Indices librorum prohibitorum herausgab und erläuterte. Vor diesem Werk waren in den siebziger Jahren erschienen „Louis de Leon und die spanische Inquisition" (1873) und „Der Prozeß Galileis und die Jesuiten" (1879). In Gemeinschaft mit Döllinger — wobei Döllinger meist das Thema angab und die allgemeinen Materialien lieferte, während Reusch die Detailausarbeitung besorgte — veröffentlichte er „Die Selbstbiographie des Kardinals Bellarmin" (1887) und „Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche seit dem XVI. Jahrhundert" (2 Bde, 1889). Als korrespondierendes Mitglied der Münchener Akademie der Wissenschaften publizierte er 1889 in den Abhandlungen der Akademie „Die Fälschungen in dem Traktat des Thomas von Aquin gegen die Griechen" Nach Döllingers Tod gab Reusch 1890 dessen „Briefe und Erklärungen über die Vatikanischen Dekrete" 1869—1887 und „Kleinere Schriften, gedruckte und ungedruckte" heraus. Reusch war von 1870—1895 einer der eifrigsten Mitarbeiter der altkatholischen Wochenschrift „Deutscher Merkur". Aus den da erschienenen Arbeiten entstanden u. a. die Schriften: „Die deutschen Bischöfe und der Aberglaube" (1879) und „Beiträge zur Geschichte des Jesuitenordens" (1894). Viele Artikel, besonders zur neueren katholischen Kirchengeschichte schrieb er 1886—1896 für die „Theologische Litteraturzeitung". Für die „Allgemeine Deutsche Biographie" verfaßte er seit 1878 etwa 350 Artikel. Sein letztes Werk, als er schon in seiner sonst erstaunlich großen Arbeitskraft geschwächt war, sind die „Briefe an Bunsen von römischen Kardi-

nälen und Prälaten (1818—1837) mit Erläuterungen" (1897). Die kleineren altkathol. Schriften, Gebetbuch, Predigten u. s. w. lasse ich außer Betracht. Als Rektor trat er gegenüber der tridentinischen Seminarerziehung für die Universitätsbildung der katholischen Theologen ein in seiner Rektoratsrede: „Theolog. Fakultäten oder Seminare" (1873). Im allgemeinen war er kein schöpferischer Geist, seine Thätigkeit war vorwiegend die eines emsigen fleißigen Sammlers von meist zerstreutem, vielen unbekanntem Material, das er so vor dem Untergang vielfach rettete. In dieser Thätigkeit liegt sein Hauptverdienst auf dem Gebiet der Kirchen- und Litteraturgeschichte, wobei seine Arbeiten ausgezeichnet sind durch Gründlichkeit, Zuverlässigkeit und Ruhe der Darstellung. Das gleiche gilt von ihm als Lehrer; er war kein hinreißender Dozent, aber seine Vorlesungen boten eine große Fülle von wertvollem, klar angeordnetem Studienmaterial. Der Grundzug seines Wesens als Katholik, wie als Gelehrter war die vollste Gewissenhaftigkeit, die 1870 so manchem seiner früheren Glaubens- und Arbeitsgenossen verloren ging (L. K. Goetz, Fr. H. Reusch, 1825—1900, Gotha 1901). **L. K. Goetz.**

Reuß, Fürstentümer s. Thüringen, kirchlich-statistisch.

Reuß, Eduard, gest. 1891. — T. Gerold, Eduard Reuß, 1804—1891 (SA aus „Vogesengrün" 1892), Straßburg 1892 (50 S.); ders., Edouard Reuss, Notice biographique, Paris 1892 (87 pag.); H. Holtzmann, D. Ed. Reuß, Nachruf (Protestantische Kirchenzeitung für das evangelische Deutschland, 1891, Num 17, 5, p. 385—393); Aug. Grotz, Vie chrétienne, (Mai 1901); P. Lobstein, Ed. Reuss, Notes et souvenirs, in dem Blatt Evangile et liberté, 1901 (Num 20, 21, 22, 23); derselbe, Revue chrétienne, Nouvelle série, Tom. 8, 1891, pag. 481—487. Bei Reuß' Begräbnis am 17. April sprachen Pfr. Heintz im Hause, Prof. Lobstein als Vertreter der Universität im großen Saale des Thomasstifts, Prof. Holtzmann als Vertreter des Oberkonsistoriums und des Thomaskapitels, Pfr. Gerold in der Thomaskirche. Die Sammlung bei Heitz 1901, 41 S. (Separatabdruck der Gedächtnisrede Lobsteins, Schmidts Universitätsbuchhandlung 1901, 12 S.); Ed. Reuß, Briefwechsel mit seinem Schüler und Freunde K. H. Graf, zur Hundertjahrfeier seiner Geburt herausgeg. von K. Budde und H. J. Holtzmann, Gießen 1904.

I. Umriß des äußeren Lebensgangs. — Eduard Reuß wurde den 18. Juli 1804 zu Straßburg geboren. Sein Vater, Ludwig Christian Reuß, stammte aus Pirmasens und war der Sohn eines Geheimen- und Kriegsrats des durch seine militärischen Liebhabereien bekannten Landgrafen Ludwig IX. von Hessen-Darmstadt. Dem Kaufmannsstand angehörig, reiste L. C. Reuß längere Jahre für ein Handelshaus in Nancy, siedelte im Jahre 1789 nach Straßburg über, wo er einen Tuchladen eröffnete, und gelangte nach schwierigen Anfängen zu einem gewissen Wohlstande, der ihm gestattete, in der Nähe Straßburgs, auf dem Neuhof, ein Gut zu erwerben, welches im Laufe der Jahre wesentlich erweitert und verschönert, das Tibur und Tusculum des großen Gelehrten wurde. Den ersten Unterricht erhielt Reuß von seiner mit Kindern reich gesegneten Mutter, die, bei allen auf ihr lastenden Sorgen und Arbeiten, ihm sowohl die Elemente des Wissens als auch Liebe für Poesie und Sinn und Verständnis für religiöse Dinge vermittelte. Nach kürzerem Besuche der Neukirchschule trat er 1811 in das protestantische Gymnasium ein, das er als princeps juventutis am 29. September 1819 verließ. Obgleich der Unterricht des Gymnasiums damals sehr im Argen lag, hatte die intellektuelle Entwicklung des Knaben einen erfreulichen Verlauf genommen, teils infolge der Arbeiten, die der Schüler selbstständig in Angriff nahm, teils dank der Anregungen, die ihm einige tüchtige Hauslehrer zu geben verstanden. Unter der Leitung des für das klassische Altertum begeisterten Lachenmeyer legte Reuß in diesen Jahren den Grund zu der gediegenen philologischen Bildung, die ihn später so glänzend auszeichnete. Dagegen bot ihm der öde Rationalismus des von Lehrern oder Geistlichen erteilten Religionsunterrichts keinerlei Nahrung; auch die im Jahre 1820 erfolgte Konfirmation ließ bei ihm keinen tiefen Eindruck zurück. Von der trockenen Wortklauberei und Silbenstecherei des damaligen Betriebs der Philologie abgestoßen, entschied sich Reuß für das Studium der Theologie. Allerdings war letzteres in Straßburg auch sehr verwahrlost, und die trüben Erfahrungen, die der ganz auf Privatarbeit angewiesene Student machte, trugen später mit dazu bei, ihn zu bestimmen, seine „theologische Gesellschaft" zu gründen. Am 19. August 1825 bestand R. sein Kandidatenexamen und acht Tage darauf disputierte er in lateinischer Sprache über seine Dissertation De statu literarum theologicarum per saecula VII et VIII, die erste wissenschaftliche Arbeit, die er im Druck erscheinen ließ. Das folgende Wintersemester brachte er in Göttingen zu, wo ihn besonders der noch geistesfrische Eich-

horn anzog; das Beste verdankte er indessen auch wieder der selbständigen Arbeit, die er mit Eifer und Begeisterung trieb. Die an seine Freunde gerichteten Briefe atmeten ein zukunftsfrohes Vertrauen und endeten in der Regel mit den Worten: „Fuit Ilion, sumus Troes, erit Roma!" Im März 1826 begab er sich nach Halle. Die Lehrer, die er dort kennen lernte, Thilo, Tholuck, Gruber, Wegscheider und namentlich Gesenius, in dessen Familie er die herzlichste Aufnahme fand, übten auf seine wissenschaftliche Bildung einen tiefen Einfluß aus. In Jena schloß er mit Karl Hase eine Freundschaft, die ungetrübt bis zu dessen Tod fortdauerte. Nach einem in Straßburg eifrigem Privatstudium gewidmeten Winter unternahm er im Frühling 1827 eine längst geplante Reise nach Paris, wo er unter Sylvestre de Sacy orientalische Studien machte und mit einigen der bedeutendsten Vertreter des französischen Protestantismus verkehren durfte. Nach elf Monaten in seine Vaterstadt zurückgekehrt, habilitierte er sich am 15. April 1828 als Privatdozent am protestantischen Seminar und stiftete am 19. November desselben Jahres mit seinem schon 1831 gestorbenen Freund Johann Jakob Bochinger die Theologische Gesellschaft, die er seit 1836 bis 1886 mit seinem Freunde Cunitz leitete. Den akademischen Grad eines Licentiaten der Theologie erwarb er 1829 mit der Schrift De libris Veteris Testamenti apocryphis, plebi non negandis. Am Seminar trug er biblische und orientalische Wissenschaften vor, wurde 1834 zum außerordentlichen, 1836 zum ordentlichen Professor ernannt, und rückte 1838 in die theologische Fakultät ein. Am 18. Mai 1839 gründete er seinen eigenen Hausstand: bezeichnend für seinen rastlosen Fleiß ist, daß ehe er um 11 Uhr zur bürgerlichen Trauung nach dem Gemeindehaus fuhr, er von 8 bis 10 zwei Kollegien las; seine Gemahlin, Tochter des Pfarrers an der franz. Gemeinde zu St. Nikolai Louis Himly, teilte und unterstützte mit reger Geistesverwandtschaft die idealen Interessen seines Berufslebens und überlebte ihn um 10 Jahre (gest. 17. Sept. 1901). Im Jahre 1843 wurde er von Jena aus zum Dr. theol. ernannt und bald darauf lehnte er einen Ruf als Nachfolger von Baumgarten-Crusius nach Jena ab. Als Verwalter der St. Thomasstiftungen, als zeitweiliger Direktor des protestantischen Gymnasiums, als Mitglied des Oberkonsistoriums, als Kassier der elsässischen Pastoralkonferenz entwickelte er eine ebenso unermüdliche als erfolgreiche Thätigkeit. Seit 1872 eine der Zierden der neu errichteten Universität, Senior der gesamten Lehrerschaft, feierte er 1878 das 50jährige Jubiläum seiner Theologischen Gesellschaft, und hatte die Freude, alte und neue Schüler ohne Unterschied der Richtungen und Parteien um sich zu versammeln. Am 31. Juli 1879 fand unter Beteiligung beinahe aller deutschen und einer großen Zahl ausländischer Universitäten das 50jährige Licentiatenjubiläum von Reuß statt. Bereits 6 Jahre vorher (1873) war R. von Halle aus zum Dr. phil. ernannt worden. Erst nach dem 1886 erfolgten Tode seines Freundes Cunitz schloß er die mit ihm so lange geleitete theologische Gesellschaft, verließ am Ende des Sommers 1888 den Katheder und starb nach einwöchentlicher Krankheit am 15. April 1891.

II. Verzeichnis der litterarischen Leistungen. — Bereits erwähnt wurden die Kandidaten- (1825) und Licentiatendissertationen (1829) — De vocum paulinarum λόγου σοφίας et λόγου γνώσεως sensu rectius definiendo, Argent. 1834; Ideen zur Einleitung ins Evangelium Johannis: Bruchstücke aus akademischen Vorlesungen (Denkschrift der theologischen Gesellschaft zu Straßburg, 1840); Die Geschichte der heiligen Schriften neuen Testaments, Halle 1842, 6. Aufl. 1887, englisch von Houghton 1884; Die johanneische Theologie, Jena 1847; Der achtundsechzigste Psalm, ein Denkmal exegetischer Not und Kunst, Jena 1851 Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique, 2 vol., Strasbourg et Paris 1852, 3e édit. 1884, holländisch von Busken-Huet 1854, schwedisch von Ignell 1866, englisch von Harwood, 1872; Histoire du canon des Saintes-Ecritures dans l'Eglise chrétienne, Strasbourg et Paris 1863, 2e édit. 1864, englisch von Hunter 1884.

In der unter T. Colanis Leitung herausgegebenen Revue de Théologie et de Philosophie chrétienne: Jahrgang 1850: Parallèle entre les apôtres Paul et Jean considérés comme théologiens; Jahrgang 1851: La seconde captivité de St. Paul, la glossolalie, le pharisaïsme et le saducéïsme, les prétendues traductions de la Bible sous Charlemagne et Louis-le-Débonnaire, les traductions vaudoises; Jahrgang 1852: Le judaïsme depuis la destruction du second temple, une Bible française au XIIIème siècle, les versions vaudoises existantes et la traduction des Albigeois ou Cathares, Bibliographie des sciences bibliques; Jahrgang 1853: Versions cathares et vaudoises; Calvin considéré comme exégète, Bibliographie des sciences bibliques; Jahrgang 1854: Samuel Bochart; Jahrgang 1855: Etudes

comparatives sur les trois premiers évangiles au point de vue de leurs rapports d'origine et de dépendance mutuelle; Jahrgang 1856: De l'enseignement de l'hébreu; Jahrgang 1857: Etudes comparatives sur les trois premiers évangiles (Schlußartikel), les Bibles du XIVe et du XVe siècle et les premières éditions imprimies (sechs Kapitel); Bibliographie des sciences bibliques; Jahrgang 1858: le psaume XLII et les traductions françaises de la Bible, Chants de Pèlerinage (Ps. 120—134); Nouvelles études comparatives sur les trois premiers évangiles, la conférence de Jérusalem; Jahrgang 1859: La conférence de Jérusalem (Schluß), Flavius Josèphe; Jahrgang 1860: L'Epitre aux Hébreux. Essai d'une traduction accompagnée d'un commentaire (Separatabdrnck 1862); Histoire du canon des Saintes-Ecritures dans l'Eglise chrétienne (1. Teil); 1861: Ruth, les Sibylles chrétiennes; 1862: Histoire du canon des Saintes-Ecritures dans l'Eglise chrétienne (Schluß, Separatabdruck des Ganzen 1863. 1864); 1863: La critique et l'Eglise (suite à l'histoire du Canon); 1865: La Bible d'Olivétan; 1866: La Bible d'Olivétan (suite); 1867: Belisem de Belimakom.

Die deutsche Historienbibel vor der Erfindung des Bücherdrucks, Jena 1855.

Das Buch Hiob, Ein Vortrag, Straßburg 1869; Hiob, Metrische Übersetzung, nebst Einleitung, Braunschweig 1889.

Bibliotheca novi testamenti graeci cujus editiones ab initio typographiae ad nostram aetatem impressas quotquot reperiri potuerunt collegit, digessit, illustravit Ed. Reuss, Braunschweig 1872.

Reden an Theologie Studierende, Straßburg 1878, 2. Aufl. 1879.

La Bible, traduction nouvelle avec introductions et commentaires, Paris 1874—1881, 16 Bände. Das Alte Testament, übersetzt, eingeleitet und erläutert von Dr. Ed. Reuß, hsg. aus dem Nachlaß des Verfassers von Lic. Erichson und Lic. Horst, Braunschweig 1892 ff.

Die Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments, Braunschweig 1881, 2. Aufl. 1890.

Notitia codicis quatuor evangeliorum graeci membranacei viris doctis hucusque incogniti quem in musaeo suo asservat Eduardus Reuss Argentoratensis, Cambridge 1889.

Beiträge zu zahlreichen Zeitschriften, Blättern, und encyklopädischen Werken: Röhr, Kritische Predigerbibliothek (2 Artikel über Schul- und Kirchenwesen in Frankreich, 1828); Allgemeine Kirchenzeitung: Über kirchliche und theologische Zustände in Frankreich (Mai 1830), außerdem 24 zum Teil sehr ausführliche und die Fragen in selbstständiger Weise wieder aufnehmende Recensionen (1839—1849); Allgemeine Kirchenzeitung; Protestantisches Kirchen- und Schulblatt, hsg. in Straßburg; Ersch und Gruber, Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und der Künste, 32 Artikel (1841—1855) aus dem Gebiete der biblischen Wissenschaften; Neue Jenaische allgemeine Litteraturzeitung, acht Artikel, worunter (1846) Über die Unterrichtsfrage in Frankreich; Archiv der Straßburger Pastoralkonferenz (sechs Beiträge); Theologische Studien und Kritiken: Die wissenschaftliche Theologie unter den Protestanten in Frankreich 1841; Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft (2 Beiträge 1848, 1853); Herzogs Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 24 Artikel in der 1. und 19 in der 2. Auflage; Schenkels Bibellexikon: 9 Artikel.

Zahlreiche Gelegenheitsschriften, Referate, Gedächtnisreden (Haffner 1830, 1831, Bochinger 1832, Heim 1832, Paulus 1839, Redslob 1852, Graf 1869), Lutherrede 1883, Vorreden (zu den Gedichten von Daniel Hirtz „Wir reden deutsch" 1838, zu Kaysers Theologie des alten Testaments 1886; zu Baggesens Adam und Eva 1886).

In Verbindung mit Baum und Cunitz, seit 1863 die im Corpus Reformatorum veranstaltete Gesamtausgabe der Werke Calvins, Johannis Calvini opera quae supersunt omnia, Bd 1—4 (1863—1866) enthaltend die lateinischen und französischen Recensionen der Institutio; Bd 5—10, I (1866—1871) die theologischen Traktate; Bd 10, II — 21 (1872—1879), Calvins Briefwechsel; Bd 22 (franz. Katechismus C.s, Genfer Konfession, Index), Bd 23—46 (1882—1891) exegetische und homiletische Schriften. Die folgenden Bände 47—59 sind von Erichson auf Grund des vollständig von Reuß durchgearbeiteten kritischen Materials veröffentlicht worden und bringen mit der Fortsetzung der exegetischen und homiletischen Schriften C.s, einen zweiten Index zu Voll. 22—58.

III. Charakteristik. — Reuß hat ein fest umgrenztes, durch strenge Selbstzucht gegen die Versuchung, mancherlei geistigen Interessen nachzugehen, erobertes Feld der Theo-

logie angebaut. Weder der systematischen, noch der praktischen Theologie wandte er seine Sympathien und seine Studien zu. Die Kanzel bestieg er nur dreimal, und stets mit demselben Mißerfolg. Gegen philosophische Konstruktionen des Welträtsels, gegen spekulative Versuche, die Theologie zu begründen oder zu bearbeiten, hegte er ein unüberwindliches Mißtrauen. Mit unbefangener Selbstironie beklagte er, was er seine philosophische Unfähigkeit nannte, in welcher er geradezu eine Schranke seines Geistes erblickte. Er versuchte es deshalb auch nicht, den Inhalt seiner Religion, auch nicht den Besitzstand seiner Theologie auf einen festumgrenzten Ausdruck zu bringen; er bedurfte eines solchen nicht. Ihm dünkte die einfachste Formel immer die beste. Eine Lehre, die nicht Ausfluß des Lebens ist, ein Dogma, das sich nicht in That umsetzen läßt, hielt er für wertlos. — Das theologische Wissensgebiet, auf welches Reuß sich beschränkte, war das der biblischen Disziplinen. Er hat zwar auch über Symbolik und Geschichte der protestantischen Theologie Vorlesungen gehalten, und seine kritische Calvinausgabe führte ihn in das Reformationszeitalter ein; allein wirklich anregend und nachhaltig fördernd war doch nur seine Thätigkeit auf dem Gebiet der biblischen Wissenschaft. Hier bewährte er die wesentlichsten Eigenschaften des Historikers, die Gabe einer den Detailuntersuchungen vorauseilenden und nachträglich durch diese bestätigten Divination, eine durch unverdrossenen Sammeleifer genährte und durch peinliche Gewissenhaftigkeit unterstützte Gelehrsamkeit, die umsichtige Berücksichtigung aller Elemente geschichtlicher Probleme und das feine Taktgefühl in der Unterscheidung des historisch Beweisbaren und des bloß Möglichen oder Wahrscheinlichen, die methodische Führung der Untersuchung und lichtvolle Gruppierung des Stoffes, die künstlerische Gestaltungskraft, die mit dem feinsten Formgefühl Hand in Hand ging. Seine Arbeit galt sowohl der alt- wie der neutestamentlichen Schriftforschung. Die 1881 erschienene Geschichte der heiligen Schriften alten Testaments, die R. sein letztes Werk nennt, hätte der Idee und der Anlage nach auch als sein erstes Werk bezeichnet werden können. Im Sommersemester 1834 hatte er bereits mit genialem Blick einen Entwurf der biblischen Geschichte gewagt, welcher zunächst ein Erzeugnis der Intuition, von den damals giltigen Auffassungen grundverschieden war; daher zögerte er auch, „der gelehrten Welt die Herausforderung hinzuwerfen, die Propheten für älter anzuerkennen als das Gesetz, und die Psalmen für jünger als beide" (vgl. die damals aufgestellten Thesen, in dem französischen Bibelwerk, A. T. III (1879), S. 23—24). Unter seinen Zuhörern im Sommersemester 1834 befand sich aber Graf, der, von dem jungen Gelehrten angeregt, die Geschichtskonstruktion in der Richtung weiter führte, die durch Kuenen, Wellhausen u. a. teils berichtigt, teils umfassender und eingehender begründet und entwickelt wurde. Reuß selbst hatte seine Ansichten nur in einzelnen Aufsätzen, andeutend und bruchstückweise in Ersch und Grubers Encyklopädie kundgethan; eine übersichtliche Darstellung enthielt der 1851 in jenem Sammelwerk veröffentlichte Artikel „Judentum" Diese ersten Versuche blieben unbeachtet. Ebensowenig konnten verschiedene Recensionen in der Hallischen Allg. Litt.-Zeitung, in welcher Reuß gelegentlich auf seine Hypothesen einging, sie nachhaltig bekannt machen. Erst das französische Bibelwerk und das oben erwähnte Buch von 1881 teilten die inzwischen weiter ausgebildete und strenger durchgeführte Anschauung R.s in größerem Zusammenhange mit. — Viel früher hatte er öffentlich in die Gestaltung der neutestamentlichen Disziplinen eingegriffen. Schon bei ihrem ersten Auftreten (1842) imponierte die Geschichte der heiligen Schriften neuen Testaments, die ihre Anziehungskraft über ein Menschenalter hinaus bewahren konnte (6. Aufl. 1887) durch die Selbstständigkeit der Methode und die Neuheit der Form. Anknüpfend an den Gedanken des Crednerschen Entwurfs (1836) machte dieses Werk, das seit der 2. Auflage um mehr als das Doppelte gewachsen war, den Versuch, das gesamte Material der Einleitungswissenschaft in organischer Gestalt als eine Geschichte der Entstehung der neutestamentlichen Schriften, ihrer Sammlung zu kirchlichem Gebrauche (Gesch. des Kanon), ihrer Erhaltung (Textgeschichte), ihrer Verbreitung (Gesch. der Übersetzungen) und ihres Gebrauchs in der Theologie bis auf die neueste Zeit (Gesch. der Exegese) darzustellen. Im ersten Teil erscheint die Entstehung der kanonischen Schriften des NTs, und derer, die eine Zeit lang mit und neben ihnen kirchliche Geltung beanspruchten, verflochten in die Geschichte des Urchristentums, dessen Litteraturgeschichte Reuß an die Stelle der sog. speziellen Einleitung einzubürgern unternahm; daher er auch den Anspruch erheben konnte, „ein Stück trockener Philologie in ein Kapitel lebendiger Kirchengeschichte umgewandelt zu haben" — Wie die „Einleitungswissenschaft", so hat R. auch die sog. „Neutestamentliche Theologie" einer methodologischen Umwandlung unterworfen. Die Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique 1852, 3. Aufl. 1864, stellt gleichsam die innere Seite zu der Ent-

stehungsgeschichte der neutestamentlichen Bücher dar. Die Totalanschauung, die Reuß von der litterarischen und religiösen Entwickelung des Urchristentums vertritt, ist der Tübingerschule in manchen Punkten verwandt, in der Hauptsache aber viel konservativer. Die Position des Verfassers bleibt sich durch die verschiedenen Auflagen wesentlich gleich; selbst in den Fällen, wo ein mittlerweile schärfer gewordenes und negativer zugespitztes kritisches Urteil sich geltend macht, wie z. B. in der johanneischen Frage, in der Beurteilung der Pastoralbriefe, übt diese Veränderung der Gesichtspunkte auf die Ökonomie des Ganzen keinen tiefgehenden Einfluß aus. Immerhin zeigt die Aufnahme der Briefe des Barnabas und des Clemens unter die „Schriften der vermittelnden Richtung", daß auch die Histoire de la théologie chrétienne von der traditionellen Isolierung des als kanonisch Geltenden nach der religionsgeschichtlichen Auffassung des apostolischen und nachapostolischen Christentums gravitiert. — Zuletzt muß noch hervorgehoben werden, daß Reuß in seiner „Geschichte" einzelne von der gemeinen Einleitungswissenschaft fast ganz vernachlässigte Fragen eingehend und erfolgreich behandelt, so z. B. die mittelalterliche Bibelgeschichte und vor allem die Geschichte des gedruckten Textes. Die 1872 erschienene Bibliotheca novi Testamenti Graeci ist die Frucht einer zwanzigjährigen unendlich mühevollen Arbeit. Im eigenen Besitz eines halben Tausend von Ausgaben hat R. unermüdlich „meist auf Ferienreisen, in fremden Bibliotheken kollationiert, die Editionen mit Rücksicht auf ihre gegenseitige Abhängigkeit oder Verwandtschaft nach Familien geordnet, und endlich eine Leistung ans Licht gestellt, von welcher er sagte, sie habe „den Vorzug, daß sie einmal gethan, von niemanden mehr vorgenommen zu werden braucht"

Nicht minder als durch seine gelehrten Leistungen hat Reuß als Lehrer durch seinen akademischen Unterricht gewirkt. Wie er Form, Geschmack und Geist in die Kritik gebracht, so verstand er es auch, allem was er vortrug, Leben und Bewegung mitzuteilen. Er war ein Meister in der Kunst, auf das Verständnis seiner Zuhörer einzugehen und seine Belehrungen ihrem Bedürfnis und ihrer Eigenart anzupassen. Niemals artete die feine und weise Pädagogik, die er übte, in pedantisches Schulmeistern aus. Diese pädagogische Virtuosität entfaltete R. nirgends vielseitiger und erfolgreicher als in der bereits erwähnten, im Jahre 1828 gestifteten theologischen Gesellschaft, welche nach seiner eigenen Aussage den Mittelpunkt seines Wirkens bildete. Lange Zeit die einzige seminaristische Bildungsanstalt, in welcher die Studenten der Theologie durch direkten Verkehr mit dem Lehrer zu persönlicher Arbeit angeregt und angeleitet wurden, war die theologische Gesellschaft aus dem Wunsche geboren, den der angehende Dozent am ersten Stiftungsabend zu klarem zielbewußtem Ausdruck brachte: er wollte „in lebendiger Gemeinschaft des Denkens und Arbeitens mit seinen Schülern selbst jugendlich frisch bleiben und sich bewahren vor der Kälte einer sich in sich selbst verschließenden Gelehrsamkeit" In dieser Gesellschaft, die am 12. Februar 1886 ihre letzte, die 2000. Sitzung hielt, war der Gelehrte als Leiter und Helfer thätig, der mit Rat, Wort und Werk sich eines jeden seiner ihm nahenden Schüler herzlich annahm. Er wirkte nicht nur auf ihre Arbeiten ein, er verfolgte ihren Entwickelungsgang und wußte stets die warme Teilnahme und die erziehende Leitung mit der vollsten Achtung der Individualität und der Überzeugung zu verbinden. „Ein herzliches, einziges Fest, ein überschwänglicher Lohn für fünfzigjähriges, treues Ausharren", so bezeichnete er selbst das Jubiläum seiner Gesellschaft (31. Juli 1878), das in feierlicher Sitzung in Straßburg begonnen, in gemütlicher Weise auf Hohbar und in Zabern fortgesetzt, das selten gewährte Schauspiel von Männern bot, die aus den verschiedensten Lagern und Richtungen der evangelischen Kirche zusammengekommen, sich durch das Band eines geistigen Interesses zu friedlichem Zusammenwirken und zu einmütiger Feststimmung verbunden fühlten. So hatte Reuß nach allen Seiten hin die erbauende und versöhnende Kraft echt wissenschaftlicher Arbeit dargestellt und bewährt. Niemals ward er der Mann einer Partei. Radikalem wie reaktionärem Wesen gleicherweise abhold, rechnete er nicht zum mindesten auf das gewissenhafte und unabhängige, allein dem Dienst der Wahrheit gewidmete Studium der Theologie, um die Zerwürfnisse im Schoße der Kirche zu schlichten. „Wenn ein jeder aufrichtig und treu mit dem ihm anvertrauten Pfunde wuchere", dann „wagte er es der Kirche eine glückliche Zukunft zu verheißen, welche ihr um so gewisser werden soll, als nicht der Name Eines Menschen sich daran knüpfen wird, sondern sich alle verbunden wissen in dem Einen Namen, der allein unter uns Geltung haben soll"

Dieses Werk der Versöhnung und Vermittelung gestaltete sich auch zu einer immer klarer und fester ergriffenen Aufgabe auf der Grenzscheide der beiden Länder, die er für befähigt und berufen hielt, sich gegenseitig zu ergänzen und zu fördern. Zunächst war

Reuß unter französischer Herrschaft der geistvolle Vertreter und der beredte Anwalt deutscher Bildung gewesen. Jedem Unternehmen, die Eigenart des Elsasses und die Sprache der Lutherbibel in seiner engeren Heimat anzutasten, hielt er die in dem Vorwort zu den Gedichten von Daniel Hirtz vertretene Losung entgegen: „Wir reden deutsch" Wie sehr er aber auch bestrebt war, die idealen Güter des deutschen Protestantismus gerade im Elsaß festzuhalten und zu retten, so sah er allmählich seine Beziehungen zu Frankreich sich fester und vielseitiger knüpfen, und fand in dieser neuen Orientierung seiner Arbeit eine bis dahin nicht geahnte Quelle geistiger Thätigkeit. Im Sommer 1849 hielt er zum erstenmal eine Vorlesung in französischer Sprache über neutestamentliche Theologie. Einige Studenten aus dem mittäglichen Frankreich schrieben das in freier Rede Vorgetragene nach und brachten es miteinander ins Reine. Ihre Hefte, die bald in Frankreich und in Genf kursierten, machten dort gewaltiges Aufsehen. Noch war das Jahr nicht zu Ende, so kamen aus Montauban und Genf Adressen an Reuß, die ihn inständig baten, seine Vorlesungen über neutestamentliche Theologie drucken zu lassen. Am Christtage 1849 setzte er sich an die Arbeit, und am Anfang des Jahres 1852 erschien seine **Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique**, die ein hervorragender Geistlicher Frankreichs als **une révélation et une révolution** bezeichnete. — Ebenfalls in das Jahr 1849 fällt der Entschluß Colanis und Schérers, eine theologische Zeitschrift in französischer Sprache zu gründen. Welchen Anteil Reuß an jenen 32 Bänden der **Revue de théologie et de philosophie**, die von 1850 bis 1869 erschien, genommen hat, erhellt aus der langen Reihe bedeutender, im bibliographischen Abschnitt dieses Artikels angeführter Abhandlungen, die er in dieser Zeitschrift veröffentlichte. — So reifte in ihm der Gedanke, ein französisches Bibelwerk herauszugeben, den er schon 1860 und 1861 durch die Herausgabe einer Übersetzung der Pilgerlieder, des Hebräerbriefs und des Buchs Ruth in der **Revue** von Colani auszuführen begann. Obgleich Reuß an diesem einmal beabsichtigten Werke rüstig weiter arbeitete, schien der Erfolg dieses Unternehmens zuweilen bedroht. Die äußerst zeitraubende Beteiligung an der großen Calvinausgabe (der Prospekt zu derselben wurde im September 1860 geschrieben), sowie eine große Zahl anderer wissenschaftlicher Arbeiten und offizieller Berufsbeschäftigungen, hemmten den Fortgang des großen Unternehmens. Nach dem Kriege war zu befürchten, daß das Werk, auf welches er in den letzten Jahren seine beste Zeit und Kraft verwandt hatte, niemals das Tageslicht erblicken würde. Da erließen im Jahre 1874 einige Freunde in Nimes im religiösen Blatte **l'Avenir** eine Einladung zur Subskription auf das Bibelwerk. In wenigen Wochen kamen zahlreiche Subskriptionen aus Frankreich, dem Elsaß, der Schweiz, aus Holland, England und Amerika. Im Juni wurde mit dem Pariser Verleger H. Fischbacher mündlich unterhandelt und in einer Stunde der Vertrag abgeschlossen. In einem Zeitraum von sieben Jahren erschienen die sechzehn stattlichen Bände, welche den vollen Ertrag und die reife Frucht des Gelehrtenfleißes und der Darstellungsgabe von Reuß dem Nachbarlande darboten. Zu wiederholten Malen, in seiner von Geist und Witz sprühenden Rede an seinem Jubiläum (31. Juli 1879), in den bewegten Abschiedsworten, die er bei seiner Emeritierung an die Kollegen der theologischen Fakultät richtete (25. Juli 1888), sprach er es aus, er werde allerdings in der Geschichte deutscher Wissenschaft in der Zahl der Arbeiter einst mitgezählt werden, er sei sich aber bewußt, auf französischem Boden, als Meister an der Wiederherstellung der protestantischen Theologie, grundlegend und erneuernd, Hand angelegt zu haben.

Den ferner Stehenden tritt das religiöse und wissenschaftliche Bild von Reuß vielleicht am deutlichsten aus seinen „Reden an Theologie Studierende" entgegen (1. Aufl. 1878, 2. Aufl. 1879). In einer dieser Reden liefert der Gelehrte einen geist- und gemütvollen Kommentar zu dem Wort, das er einst auf einem alten Grabstein im Basler Münster gelesen und das er zum „Wahlspruch" seines Lebens gemacht hatte:

Fac tua, linque alios, temne orbem, respice caelum:
Vive, mori certus; fide, Deus faciet.

P. Lobstein.

Reuter, Hermann, gest. 1889. — Worte, gesprochen an dem Sarge des Professors Hermann Reuter, Gotha 1889 (von H. Schultz u. Steinmetz); Th. Briegers Nachwort in ZKG XI. Band. Aufzeichnungen des Sohnes Dr. Aug. Reuter. Der Briefwechsel mit dem Unterzeichneten.

Hermann Ferdinand Reuter wurde als jüngstes Kind eines Gastwirts und Weinhändlers am 30. August 1817 in Hildesheim geboren. Wer ihn später als Mann kennen lernte, vermochte sich kaum vorzustellen, daß er ein sehr lebhafter, ja wilder Knabe ge-

wesen war, so daß einer seiner Lehrer ihm und seinem Jugendfreunde, dem später als Reichstagsabgeordneten seiner Vaterstadt bekannt gewordenen Römer, das Schlimmste für die Zukunft prophezeite, und wer beobachtet hatte, welche Anziehungskraft die Darstellungen herumziehender Schauspielertruppen, die im väterlichen Hause ihre Bühne aufschlugen, auf ihn ausübten, würde ihm wohl eine andere Laufbahn als die eines Lehrers der Theologie vorausgesagt haben. Nachdem er anfangs das Gymnasium Andreanum in Hildesheim besucht hatte, verließ er im Herbst 1831 das Vaterhaus, um unter der Obhut seines ältesten Bruders Wilhelm, der soeben an dem Gymnasium in Aurich seine erste Anstellung gefunden hatte, auf dieser Anstalt seine Gymnasialstudien fortzusetzen. Dieser Mann, Theologe und Philologe zugleich, dem Hermann Reuter bis in seine letzten Tage eine unbegrenzte Dankbarkeit bezeugte, sollte von großem Einflusse auf ihn sein. Eine kräftige Persönlichkeit mit einem erschlossenen Sinn für alles Edle und Schöne (zumal in der Litteratur), dabei eine tief religiöse Natur, streng, aber am meisten gegen sich selbst, ein Pädagog, dem die Ausbildung der Persönlichkeit die Hauptsache war, hat er dem um viele Jahre jüngeren Bruder diejenige Richtung gegeben, die ihn sein ganzes Leben lang auszeichnete, peinliches Pflichtbewußtsein, den nie zu befriedigenden Wissensdrang, zielbewußtes Auskaufen der Zeit, und vor allem eine tiefinnige, biblisch gegründete Frömmigkeit und Glaubensgewißheit, zu der sich Wilh. Reuter vom Rationalismus seiner ersten Jugend auf dem Umweg über Romantik und Hegel hindurchgerungen hatte. Weniger auf dem Gymnasium als auf der Studierstube des Bruders erwarb sich Herm. R. seine umfassenden philologischen Kenntnisse, entwickelte sich sein Interesse für die Philosophie und die Geschichte des Geisteslebens überhaupt. Darüber kam wohl einiges andere zu kurz. Für frisches, jugendliches Treiben blieb keine Zeit. Auf die einseitige Ausbildung nach Seite des Erkenntnisstrebens wird man den auffallenden Mangel an eigentlichem Sinn für die Naturschönheit und die bildenden Künste zurückführen müssen, der ihm eigen war. Der Verkehr mit gleichalterigen Genossen und das damit gegebene Abschleifen scharfkantiger Naturen war auch sicher nicht so rege, als es wünschenswert gewesen wäre. Doch stammt aus der Auricher Zeit die enge Freundschaft mit dem weltkundigen, großen Juristen Rud. v. Ihering. Als er Ostern 1837, um Theologie zu studieren, nach Göttingen abreiste, rief ihm der Bruder das nie vergessene Abschiedswort zu: „Jesus bleibe der Urfreund deiner Seele". Ob seine Göttinger Lehrer, u. a. H. Ewald, Lücke, Gieseler und der Philologe Schneidewin ihn besonders angeregt haben, erfahren wir nicht. Vielleicht brachte er schon zu vieles mit, hatte er doch schon unter der Leitung des Bruders als Gymnasiast tiefgehende theologische Studien getrieben. Wichtiger als die Menschen waren ihm immer die Bücher, und, so war es wenigstens später, auch der liebenswürdigste Gelehrte existierte für ihn nicht, wenn er ein nach seiner Meinung ungenügendes Buch geschrieben hatte. Dem peinlich ordentlichen Studenten, der sich kein Vergnügen gönnte und der nur auf sein Studium bedacht war, konnte es passieren, daß ihm, als er Göttingen mit Berlin vertauschen wollte, die Exmatrikel wegen Bücherschulden beschlagnahmt wurde. In Berlin, wo er seit Ostern 1838 neben den theologischen Studien (bei Neander, Vatke, Marheineke, Hengstenberg), auch die philologischen (u. a. bei Böckh, Benary, Bopp) und die philosophischen (bei Trendelenburg und Werder) fortsetzte, scheint er engere Beziehungen nur zu seinem Landsmanne Marheineke, in dessen Hause er auch verkehrte, gehabt zu haben. Von Neander hat er immer mit großer Verehrung gesprochen — jeder Theologe müßte wenigstens einen Band seiner Kirchengeschichte gelesen haben, war eine Fordeung, die er später an seine Zuhörer stellte — aber die Verehrung galt doch mehr der frommen Persönlichkeit als dem Forscher und Lehrer, und Neanders Schüler im eigentlichen Sinne des Wortes ist er nie gewesen. Das Bewußtsein, zum geistlichen Amte nicht geeignet zu sein, hat er wohl schon früh gehabt, denn trotz aller Mahnungen des Vaters konnte er sich nicht dazu entschließen, die kirchlichen Examina zu machen. Er hat nur (am 7 Okt. 1840) das sogenannte Praevium zu Hannover, das den Kandidatenprüfungen voranging, in dem Homer und Horaz geprüft und eine Predigt verlangt wurde, abgelegt. Der Umstand, daß er 1840 mit einer Abhandlung **De erroribus, qui aetate media doctrinam christianam de S. Eucharistia turpaverunt**, die, Marheineke und seinen Bruder Wilhelm gewidmet in demselben Jahre (Berlin, Eichler) als seine erste Druckschrift erschien, einen Preis von der theologischen Fakultät in Berlin erhielt, mag entscheidend für den Entschluß gewesen sein, die akademische Laufbahn einzuschlagen. Am 17 Juli 1841 erwarb er sich unter dem Dekanate Twestens die Würde eines Lic. theol. Das Jahr darauf veröffentlichte er seine erste Arbeit aus dem Gebiete, das dann lange Zeit seine eigentliche Domäne bleiben sollte: „Johannes von Salisbury. Zur Geschichte der christlichen Wissen-

schaft“ (Berlin 1842). Das dem Superintendenten Schnabel zu Hildesheim zur Jubelfeier der Einführung der Reformation in dieser Stadt zugeeignete Schriftchen, eine Darstellung der Wissenschaftslehre des Joh. von Salisbury mit Ausschluß seiner politisch-kirchlichen Thätigkeit, hat etwas Programmatisches. Das 12. Jahrhundert ist dem Verf. die Blütezeit des geistigen Lebens im Mittelalter: „Alles, was es in Wissenschaft, Kunst und Religion, in Poesie und denkendem Tiefsinn Großes und Herrliches, Schönes und Reizendes erzeugt, alles, was Tiefes und Geistreiches von ihm gedacht und gedichtet, ist an diesem Punkte seines geschichtlichen Verlaufs entweder zur höchsten Reife oder doch so sehr zur Ausbildung gelangt, daß alles Spätere nur weitere Entwickelung des schon Vorhandenen ist“ (S. 3). Ein anderer Gedanke, den er später oft in schneidender Schärfe wiederholt hat, findet sich ebenfalls schon hier ausgesprochen, nämlich der, daß nicht Weniges, was zur Zeit „als höchst geistreich und neu gelte, bereits den Wissenschaftsforschern des Mittelalters angehöre“ Auch Stil und Gedankenausdruck zeigt bereits die Eigenart des Schriftstellers. Er arbeitete langsam. „Ihm war nicht der Geist verliehen, der leicht und mühelos das Schwerste sich aneignet, der mit blitzschnellem Ahnungsvermögen das vorauserfaßt, was die Arbeit der einzelnen bestätigt. Seine Eigenart war es, Schritt für Schritt, mit unermüdlichem Fleiße, mit nie ermattender Sorgfalt, den steilen Weg sich zu bahnen durch die Trümmerstätten der Vergangenheit“ (H. Schultz S. 5). Der Schärfe des Verstandes und der kritischen Befähigung, die Lücken der bisherigen Erkenntnis und die ihr anhaftenden Unrichtigkeiten aufzufinden, ging nicht die gleiche Begabung zur Seite, ebenso schnell das Richtige an die Stelle zu setzen und, wie er es oft beklagte, seine Gedanken in eine durchsichtige, leichte Form zu kleiden. In dem Bestreben, den richtigen oder ihm genügenden Ausdruck zu finden und möglichst viel hineinzulegen, feilte er oft so viel daran, daß dadurch die Durchsichtigkeit leiden konnte, ein Mangel, der übrigens beim mündlichen Vortrag durch die Begeisterung des Redners erheblich gemildert wurde.

Am 16. Februar 1843 habilitierte er sich an der Berliner Hochschule. Ein kühnes Unternehmen, denn dort hatten sich bereits Erbkam, Piper und Kahnis als Kirchenhistoriker niedergelassen, und zu gleicher Zeit bereiteten J. L. Jacobi und Phil. Schaff ihre Habilitation vor. Am 8. Mai d. J. begann er seine Dozententhätigkeit, die sich im Laufe der Jahre auf alle damaligen Disziplinen der historischen Theologie erstreckte. Daß er daneben sich sehr eingehend auch mit Systematik beschäftigte, zeigt sein Aufsatz: „Ueber Schleiermachers ethisches System und dessen Verhältnis zur Aufgabe der Ethik jetziger Zeit“ (ThStK 1844 S. 567 ff.). Diese mit jugendlicher Frische, ja mit Begeisterung geschriebene Arbeit war ein entschiedener Protest gegen den Hegelianismus, „gegen den Fanatismus, mit dem eine Fraktion der herrschenden Philosophie alles geistige Leben in den Gedanken aufzulösen gesucht hat“ (S. 567 ff.), gegen jene „grauenhafte Erscheinung, daß manche allein durch das spekulative Denken den ganzen Cyklus christlicher Dogmen sich aneignen zu können rühmten, sich zu ihnen bekannten, ohne von deren religiösem Gehalte auch nur die geringste Erfahrung im inneren Leben selbst zu haben“ (S. 600), — aber nicht nur ein Protest. Indem der Verf. „die Erinnerung an einen großen Toten erneuern will, der, wie er überall reformatorisch gewirkt, so auch jetzt noch uns die Wege bahnen muß“, und eine vortrefflich gelungene Darstellung seiner ethischen Grundgedanken giebt, übt er zugleich durchweg Kritik daran. Was er zu tadeln hat, ist vor allem grundlegend Schleiermachers mangelhafter Begriff der Freiheit, dann der Sünde und des Bösen, als des noch nicht gewordenen Guten, der Mangel der rein innerlichen Relation des gläubigen Gemütes zu Gott, wofür die Kirche eintreten soll, und überhaupt das Fehlen der Beziehung auf das Jenseits. Damit zeigt er zugleich die Richtlinien, auf denen sich der Ausbau der christlichen Ethik als Wissenschaft zu bewegen habe: innigster Zusammenhang des Glaubens und Lebens, der Dogmatik und Ethik, denn „die Ethik hat das christliche Leben als den erscheinenden Glauben darzustellen und es zugleich in seiner Absolutheit, d. h. als das allein sittliche zu begreifen“ &c. (S. 623).

Diese Arbeit des 27jährigen, deren Ausführungen, soweit ersichtlich, damals wenig Beachtung fanden, aber noch heute sehr lesenswert sind und den klarsten Einblick in Reuters, später nur etwas mehr lutherisch gefärbte Theologie gestatten, hatte sich nur zwischeneingeschoben. Längst beschäftigte ihn die schon in der Schrift über Johann v. Salisbury angekündigte Monographie über „den größten Kirchenfürsten des 12. Jahrhunderts“, deren erster Band, „Rudolf Ihering gewidmet“ unter dem Titel „Geschichte Alexander des Dritten und seiner Zeit“ im Jahre 1845 (Berlin F. W. Müller) erschien. Nach Seite der Quellenkritik und Quellenerforschung erhob das Werk sich sehr merklich über die kirchenhistorischen Durchschnittsleistungen jener Zeit und läßt auch in einzelnen

Partien, wie der Scene auf der Synode von Clarendon, den späteren Meister erkennen, aber in dem Bestreben, die allgemeinen Ideen der geschichtlichen Entwickelung nachzuweisen, — er beginnt mit Ausführungen über die Gesetze der geschichtlichen Entwickelung, geschichtliche Notwendigkeit, Verhältnis von sichtbarer und unsichtbarer Kirche in der Geschichte u. s. w. —, war die Darstellung teilweise mit einer Fülle von Reflexionen belastet, die den Erfolg notwendig beeinträchtigen mußte. Das erwartete Extraordinariat brachte das Buch ihm nicht, weniger wohl, wie er selbst meinte, weil Hengstenberg ihm nicht wohl wollte, als, was allerdings nur Vermutung ist, weil Marheineke durch jene Arbeit über Schleiermacher sich mitgetroffen fühlen mußte, und seine eigenartige theologische Stellung schwerlich in die Berliner Luft paßte. Er hatte noch lange Jahre die Mühen und Sorgen eines mittellosen Privatdozenten zu kosten. Eine kleine Hilfe bot die Redaktion des Allg. Repertoriums für die theol. Litteratur, das er von 1845—60 leitete, und das zahlreiche, zum Teil umfängliche Besprechungen von ihm enthält. Erst am 27 März 1852, also nach einem neunjährigen Privatdozententum wurde er mit einem Gehalt von 400 Thalern als außerordentlicher Professor nach Breslau berufen. Obwohl er noch kurz vorher ein neues Spezimen seiner umfassenden theologischen Gelehrsamkeit, allerdings auch seines Abseitsstehens von jeder Schule, geliefert hatte durch den großen Aufsatz „Ueber Natur und Aufgabe des dogmatischen Beweises" (Deutsche Ztschr. f. christl. Wissensch. u. christl. Leben 1851, Nr. 39—41; Nr. 44—46), scheint man ihn in Berlin auch jetzt noch nicht des theologischen Doktorhutes für würdig erachtet zu haben. Er bewarb sich deshalb darum bei der theologischen Fakultät in Kiel, die ihn auf Grund seiner für die Übernahme einer Professur damals noch vorgeschriebenen Inauguraionsschrift **Clementis Alexandrini theologiae moralis capitum selectorum particulae (Vratislaviae** 1853 auch Berlin bei Wiegandt und Grieben) unter dem 11. März 1853 **in absentia rite** und **gratis** promovierte. Sein Lehrauftrag lautete ausdrücklich auf historische Theologie, aber wie er immer Wert darauf legte, nicht ausschließlich Kirchenhistoriker, sondern Professor der Theologie zu sein, so beschäftigte er sich auch in jenen Jahren wieder vielfach mit systematischen Fragen. Schon in Berlin hatte er einmal „Prolegomena zur Dogmatik" und „Über Wesen und Begriff der Religion", auch „Christliche Ethik" gelesen, und in Breslau nahm er die letztere Disziplin, über die er dreimal las, in seinen regelmäßigen Vorlesungszyklus auf, hielt auch einmal ein Publikum „über christliche Religionslehre für Angehörige aller Fakultäten" Hier entstand auch ein großer Aufsatz „Zur Kontroverse über Kirche und Amt" (Allg. Repert. 1858 Januar-, Juni- und Juliheft), in dem er für echtes Luthertum gegen die romanisierenden Tendenzen der Neulutheraner wie Münchmeyer und Genossen eintrat. Unter dem Titel „Abhandlungen zur systematischen Theologie" gab er diese Arbeit gemeinsam mit der früher erwähnten „Über Natur und Aufgabe des dogmatischen Beweises" noch in demselben Jahre in Buchform (Berlin 1855) heraus. Michaelis 1855 folgte er einem Rufe als ordentlicher Professor nach Greifswald mit dem sehr bescheidenem Gehalte von 800 Thalern. Auch hier hat er, zumal er zum Mitglied der Prüfungskommission für die Kandidaten des höheren Schulamts berufen worden war, noch mehrfach Religionslehre vorgetragen, auch einmal dogmatische Übungen gehalten, zog sich aber je länger je mehr auf die eigentlich historischen Vorlesungen einschließlich der Symbolik zurück. Aus der Beschäftigung mit der letzteren, die er in Breslau nicht vorgetragen hatte, und die später eine seiner geschätztesten Vorlesungen wurde, erwuchs seine Festrede zu Königs Geburtstag „Über die Eigentümlichkeit der sittlichen Tendenz des Protestantismus im Verhältnis zum Katholicismus" (Greifswald 1859), die mit einer Fülle feinsinniger Beobachtungen, grundlegender Gedanken und scharf zugespitzter Pointen trotz des engen Rahmens den ganzen großen Stoff zu skizzieren vermochte, — ein kräftiges, begeistertes Zeugnis eines in sich klaren, selbstbewußten Protestantismus, das, wie viel auch seitdem über dieselbe Frage gehandelt worden ist, einen bleibenden Wert beanspruchen darf. Er hatte es in den kurzen Tagen seines Eheglückes geschrieben. Am 12. April 1859 hatte er sich in Hildesheim mit Auguste, Freiin von Uslar-Gleichen vermählt. Am 10. März 1860 wurde ihm ein Sohn geboren, und vier Wochen später starb die Gattin an den Folgen der Entbindung. Reuter hat diesen schweren Schlag nie ganz verwunden, und nur schwer vermochte er, sich in Gottes wunderbaren Ratschluß zu fügen. Immer mehr zog er sich zurück und lebte nur noch der Arbeit. Seit lange beschäftigte ihn wieder sein Alexander III. Ein Torso sollte er nicht bleiben, aber längst hatte er auch selbst die inhaltliche Unfertigkeit der Jugendarbeit erkannt. So entschloß er sich denn zu einer vollständigen Neubearbeitung auf Grund nochmaliger kritischer Sichtung und Wertung des Quellenmaterials, für welches

damals noch so wenig geschehen war, und wofür er zu seinem Bedauern eine Mitarbeiterschaft und eine Förderung nur bei den politischen Historikern fand. Die ganze weitschichtige Einleitung mit ihren geschichtsphilosophischen Erörterungen u. s. w. blieb jetzt fort. „Die wissenschaftliche Kirchengeschichte eines Jahrhunderts“, schrieb er jetzt, „ist wahrlich etwas anderes als eine Anthologie des vornehmlich Interessanten, das man unter die Beleuchtung der „„Idee““ zu setzen beliebt“ Im bewußten Gegensatz zu der Neanderschen Auffassung der Kirchengeschichte, unter deren Nachwirkung es dahin gekommen, daß man die „Betrachtung der großartigen welthistorischen Bewegung in der Kirche“ den politischen Historikern überläßt, denen wir doch vielmehr die Überzeugung lichten müssen, daß die dogmatische Bildung allein die rechten Kriterien an die Hand giebt, an denen die kirchenhistorischen Fakta richtig zu messen sind“, unternimmt er es, von universalhistorischen Standpunkt aus und doch wieder als Kirchenhistoriker, im Rahmen der Geschichte Alexander III. ein Geschichtsbild der ganzen zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts aufzurollen. Das wurde auch nach der Richtung epochemachend, daß damit der Thatbeweis für die Unmöglichkeit der Neanderschen Scheidung von Kirchen- und allgemeiner Geschichte und zugleich dafür erbracht war, daß ein Verständnis der kirchlichen Entwickelung ohne die eingehendste Kenntnis der allgemeinen Geschichte nicht zu erreichen ist. Es ist ein interessanter Beleg für die damalige Einschätzung kirchenhistorischer Arbeit wie des Neuen, was Reuters Buch nach Seite der Methode erkennen ließ, daß Leop. Ranke urteilte, man merke gar nicht, daß das ein Kirchenhistoriker geschrieben habe. Und eben darin, in der entschiedenen Betonung des Zusammenhangs der Kirchengeschichte mit der allgemeinen Geschichte, ferner, „daß es nur e i n e historische Methode gebe und daß in ihr kein Unterschied sein darf zwischen dem kirchlichen und politischen Historiker“ (Brieger a. a. O.) kann man, was schon hier bemerkt sein mag, die Eigenart der von Reuter ausgegangenen Schule sehen, deren Forderungen jetzt zu den Binsenwahrheiten gehören, aber vor vierzig Jahren neu waren. Im Frühjahr 1860 erschien der erste Band des großen Werkes, der zweite im Herbst, der dritte, abschließende, erst 1864 (Berlin bei W. Hertz). Die neuere Geschichtsschreibung ist naturgemäß auch auf dem von Reuter behandelten Gebiete nicht nur vielfach weiter, sondern auch in nicht wenigen Punkten zu andern Resultaten gekommen. Das hat Reuter nicht anders erwartet. Er meinte, daß seine Arbeit „einem künftigen Historiker vielleicht nur als ein Anfang erscheinen mag. Derselbe wird erkennen, was ich g e s u c h t, — die Spuren des Ringens nach einer erschöpfenden Ausmittelung des Materials, der peinlichsten Akribie in dessen kritischer Durchdringung“ (I, S. V). Und sicher nahm Reuter, wie wenigstens die Kundigen urteilten, nach diesem Buche unter den deutschen Kirchenhistorikern einen der ersten Plätze ein. Eine Freude war es ihm, als die philosophische Fakultät in Greifswald ihn unter dem Dekanate Arnold Schäfers am 22. Dezember 1864 die Würde eines **Dr. phil. honoris causa** verlieh. Man hätte erwarten dürfen, daß, als die kirchenhistorische Professur von Berlin durch den Tod Niedners frei wurde, kein anderer als er dorthin berufen werden würde. Statt dessen wählte man Semisch aus Breslau, an dessen Stelle nun Reuter im Herbst 1866 an die dortige Hochschule versetzt wurde. Die Abberufung aus den damals sehr engen und kleinen Verhältnissen Greifswalds konnte ihm wie eine Erlösung erscheinen, wie wohl es auch in Breslau nicht sonderlich stand. In der Fakultät war neben ihm doch nur J. Köstlin von Bedeutung und die meist aus Angehörigen der Provinz Schlesien sich zusammensetzende Zahl der Theologiestudierenden war eine recht kleine. Die von ihm so sehnlich erwartete große Zuhörerzahl wollte auch hier nicht kommen. Und doch war seine zweite Breslauer Zeit, wie er selbst später bezeugte, seine Glanzzeit. Denn hier hatte er eine, wenn auch kleine, doch begeisterte Schar von Zuhörern, die sehr wohl wußten, was sie an diesem Meister hatten, obwohl er ihnen nicht wenig zumutete. Für die Vorlesung zu arbeiten, hielt er für die eigentliche Aufgabe des Professors. Er konnte sich darin nicht genug thun, immer von neuem, was ihm früher feststand, zu prüfen, mit jeder neuen Erscheinung sich auseinanderzusetzen, und es erschien ihm als Pflicht, seine Zuhörer an dieser seiner Arbeit teilnehmen zu lassen, um sie in die Gründe seines Wissens und seiner Überzeugung einzuführen. Das war natürlich nicht für solche, die in der Vorlesung nur feststehende Resultate erhalten wollen, aber in der Beibringung des gelehrten Beweismaterials konnte R. in der That des Guten zu viel thun, und selbst dem wissenschaftlich mitarbeitenden Schüler konnte es zuweilen etwas wirr werden ob der Fülle der Citate und der „hochwichtigen“ Monographien, die man gelesen haben müßte. Am meisten hat er wohl durch sein kirchenhistorisches Seminar gewirkt. Die Teilnahme daran war keine leichte Arbeit. R. stellte die höchsten Anforderungen, aber er wußte auch an-

zueifern, und hatte seine Freude daran, wenn er jemand fand, der die Problemstellung verstand und an der Lösung sich abmühte. Im Gegensatz zu der damals meist noch gebräuchlichen Übung, im Seminar irgend einen alten oder mittelalterlichen Autor zu übersetzen, ging Reuter darauf aus, seine Seminaristen nicht nur in die Quellen, sondern in die Quellenkritik einzuführen, bestimmte Fragen quellenmäßig zu behandeln, damit zu selbstständiger Arbeit anzuleiten und, worauf er mit Recht nicht geringes Gewicht legte, Probleme sehen zu lehren und darüber Klarheit zu verbreiten, was man im einzelnen Falle wirklich wissen könne, oder wo wir zur Zeit über Vermutungen nicht hinaus kämen. Gerade im Seminar haben seine Schüler im engeren Sinne die nachhaltigsten Anregungen erhalten. —

Der Auftrag der Fakultät, die Festrede zu Schleiermachers hundertsten Geburtstage zu halten (Breslau, Mälzer 1868), führte ihn noch einmal zu diesem Theologen zurück, von dem er immer zu lernen suchte. Dann beschäftigten ihn neue Probleme, Nachklänge der Studien zu Alexander III., die Frage nach der Entstehung der Aufklärung im MA. Im Bewußtsein, damit vor einem Problem zu stehen, das man als solches bisher kaum erkannt hatte, machte er sich an die Aufgabe. Die Schwierigkeit war vor allem, wo suchen, wo einsetzen. Er war bisweilen daran, die schier unlöslich erscheinende Aufgabe fallen zu lassen, aber das Bewußtsein, es sei Pflicht, sich selbst darüber zu belehren, nicht so sehr andere, hielt ihn fest. „Mir ist es sittlich unmöglich, ein Thema zu suchen, um den Stoff für ein Buch zu gewinnen; ich muß es finden, ohne zu suchen, das Gefühl haben, daß dasselbe sich mir aufnötige", bekannte er. Aber sollte er darum seine Studien, die doch nur ein Versuch sein könnten, veröffentlichen? Bei den hohen Anforderungen, die er in dieser Beziehung an sich und andere stellte, und seiner prinzipiellen Abneigung gegen die litterarische Überproduktion konnte er sich nur unter dem Drängen der jüngeren Freunde dazu entschließen. Anfang 1875 (Berlin, W. Hertz) erschien, „Seinem Wilhelm, dem Bruder und dem Lehrer in dankbarer Liebe gewidmet", der 1. Band der „Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter vom Ende des achten Jahrhunderts bis zum Anfang des vierzehnten", und 1877 lag das Werk mit dem 2. Bande vollendet vor. In späteren Jahren konnte der Verf., wenn er gehobener Stimmung war, sich gelegentlich den „Geschichtsschreiber der Aufklärung" nennen, und er hat dieses Werk als sein bestes bezeichnet. Man darf zweifeln, ob das richtig ist. Nicht deshalb, weil ihm wie jedem ersten Versuche auf einem neuen Gebiete manche Unrichtigkeiten und Mängel anhaften, die doch nur der aufzufinden vermag, der Reuters mühsam aufgefundenen Spuren folgend, erst durch ihn zu tieferem Eindringen geführt wurde, und ihm bleibt der Ruhm, ein Problem nicht nur zum ersten Male wirklich erfaßt sondern auch mit allen Mitteln der historischen Forschung und Kunst seine Lösung versucht zu haben —, aber, wo die Kritik immer einsetzen muß, ist dies, daß der Verf. bei der Emsigkeit des Suchens mehr gefunden hat, als zu finden war, und daß der wesentlich der Aufklärung des 18. Jahrhunderts entlehnte Begriff der Aufklärung mit ihrer Tendenz, sei es an Stelle des Christentums „die natürliche Religion zu setzen, sei es alle Religion aufzulösen", auf die Verhältnisse des Mittelalters in den seltensten Fällen passen will. Dessen ist sich der Verf. bewußt, er spricht es auch in der Vorrede aus, daß es sich teilweise „nur um gradweise Annäherung an jenes Begriffsschema" handele, allein diese Annäherung beruht nicht selten nur auf der Meinung des Historikers, der, wie objektiv er auch verfahren will, doch von seinem scharf ausgeprägten Supranaturalismus aus in jeder Kritik der überlieferten Kirchenlehre zum wenigsten schon den Beginn einer Kritik der Offenbarung zu sehen geneigt ist, weil sie dazu führen könnte. Und überraschend ist es, daß derselbe Historiker, der wie keiner die Grenzen unseres historischen Erkennens betonte, „die Kategorien, „„exakt, evident"" von dem ganzen historischen Gebiet verbannt" wissen wollte (S. XIII), zwar auf Grund sehr eingehender, scharfer Quellenkritik bei einem Kardinalpunkte, der Frage nach dem Friedrich II. in den Mund gelegten Worte von den drei Betrügern, zwar zugeben muß II, 296: „die Echtheit des berüchtigten Ausspruchs im Munde Friedrich II. ist durch kritische Mittel nicht zu erweisen", aber dann doch auf der nächsten Seite zu behaupten wagt: „Friedrich II. hat alle positive Offenbarung geleugnet; das Wort von den drei Betrügern gesprochen. Selbst wenn es seine Lippen nicht geredet haben sollten, würden wir doch den Inhalt seiner geheimsten Gedanken darin erkennen; Wahrheit und Dichtung wären hier auf unzertrennliche Weise verknüpft, die höhere historische Wahrheit bliebe unverkümmert" Hier hat man doch den Eindruck, daß der nach einem Kulminationspunkt, zugleich dem Schlußpunkt seiner Untersuchung strebende Künstler im Geschichtsschreiber das Übergewicht über den Kritiker erlangt hat, denn eine höhere historische Wahrheit giebt es nicht. Und man

würde das große Werk befriedigter aus der Hand legen, wenn der Verf. sich begnügt hätte, zu sagen, daß, wenn auch die Authentie jenes Ausspruchs nicht bewiesen werden könne, die Thatsache, daß es überhaupt kolportiert wurde, eine Höhe der Skepsis an Friedrichs Hofe erkennen läßt, die mit anderen wohl beglaubigten Äußerungen desselben zusammengehalten das wenigstens sehr wahrscheinlich macht, daß der Kaiser nichts weniger war als ein offenbarungsgläubiger Christ im Sinne der Kirche. (Vgl. dazu die Charakteristik Friedrichs von Hauck, KG Deutschlands IV, 784 ff.). So hat es denn auch neben hoher Anerkennung an abfälligen Urteilen nicht gefehlt. Dazu reizte von vornherein auch, was nicht verschwiegen werden darf, die Selbsteinschätzung in dem sehr ergiebigen Vorwort. Sie war eine Selbstkritik, die von den eigenen, am höchsten Maßstab gemessenen Leistungen sehr bescheiden sprach, aber doch, weil sie zugleich auf die Leistungen anderer, die sich nicht dieses höchste Ziel gesteckt haben, reflektierte und sich sehr abschätzige Urteile erlaubte, bei allen, die Reuter nicht persönlich kannten, den Eindruck eines hohen Grades von Selbstbewußtsein hervorrufen konnte. — Noch ehe der zweite Band der „Aufklärung" erschien, wurde er (W.-S. 1876) als Nachfolger Dunckers nach Göttingen versetzt. Das bedeutete einen Ruf in die alte Heimat und in die heimische Landeskirche, dem er gern folgte. Kurz vorher hatte er mit seinem ältesten Schüler Th. Brieger, der die Leitung übernahm, die Zeitschrift für Kirchengeschichte gegründet und sogleich das erste Heft (1. Bd 1876, S. 36 ff.) brachte eine kurze, aber sehr fein gezeichnete Studie aus seiner Feder: „Bernhard von Clairvaux. Züge zu einer Charakteristik" In der neuen Wirksamkeit erfreute er sich wachsenden Erfolges, klagte aber bald darüber, daß er in der Fakultät isoliert stände, was freilich zum Teil an ihm selbst und seiner Weltverschlossenheit lag, teilweise aber auch tiefere Gründe hatte. Unter lebhafter Zustimmung A. Ritschls war R. „als der Renommierteste in der Kirchengeschichte" (vgl. O. Ritschl, A. Ritschls Leben II, 284) nach Göttingen berufen worden, aber es war vorauszusehen, daß das Zusammenleben und Zusammenwirken zweier so scharf ausgeprägter Charaktere von so verschiedener Art des theologischen Denkens und Schaffens nicht immer ein ungetrübtes bleiben würde. Schon Ritschls, übrigens von R. selbst gewünschte, sehr feine und in vieler Beziehung richtige, aber im Tone einer gewissen Überlegenheit geschriebene Besprechung der „Aufklärung" (ThStK 1878 S. 541 ff.) hätte R. verletzen können, doch läßt sich darüber nichts aussagen. Immerhin schätzte Ritschl ihn als den Kollegen, von dem er etwas lernen könnte (O. Ritschl a. a. O.), und deren erkannte er nicht viele an, und Reuter, wie sehr ihm Ritschls ganze Theologie, die er unter dem Begriff des Intellektualismus zusammenfaßte, unsympathisch war, und nicht minder sein Konstruktionsverfahren bei der Behandlung historischer Probleme, erkannte doch immer, wie er es mehrfach ausgesprochen hat, an, daß er der Theologie und der historischen Forschung neue Fragen stellte. Außer gelegentlich und indirekt in den seit 1881 in der ZKG (IV. V VI. VII u. VIII) erschienenen „Augustinischen Studien", der tiefgründigsten, die Augustinforschung auf neue Bahnen lenkenden Arbeit, die wir von ihm haben, ist er in den Kampf um die Ritschlsche Theologie öffentlich nicht eingetreten. Unbeirrt von dem Geräusch der Schulen ging er seine eigene Wege. Aber er ließ nichts unbeachtet und sprach sich in den Briefen an seine Schüler sehr offen darüber aus. Er gehörte zu den immer mehr aussterbenden Gelehrten, die Briefe schrieben, die wirklich diesen Namen verdienen. Sie gehören zu seiner Charakteristik. Sie sahen weder schön aus, noch waren sie gut stilisiert, aber sie waren ganz er selbst, nur daß sich die Tiefe seines Gemütes und seines Glaubenslebens hier mehr erschloß als im mündlichen Wort. Mit seinen Schülern schriftlich zu verkehren, sie an seinen Gedanken teilnehmen zu lassen, ihr Denken und Forschen mitzuerleben, war ihm Herzensbedürfnis. Da hatte er für die großen und kleinen Sorgen der jüngeren Berufsgenossen immer einen Zuspruch und ein tröstendes Wort, freilich auch manchmal recht rauh klingende Ermahnungen, namentlich wo er ein Sichverlieren ins Äußerliche des wissenschaftlichen Betriebes oder einseitiges Spezialistentum befürchtete. Da wurde er nicht müde, die Notwendigkeit der Beschäftigung mit der ganzen Theologie zu betonen. „Ich will erstens Christ, zweitens Theologe, drittens Kirchenhistoriker sein", schrieb er einmal als Siebzigjähriger. Da wurden die tiefsten wissenschaftlichen Fragen besprochen und zugleich in die höchste sittliche Beziehung gerückt, und nicht selten klingen seine Erörterungen angesichts eigenen oder fremden Leides in das Bekenntnis aus, (so in einem Briefe vom 5. April 1880: „Was sind kirchengeschichtliche Probleme im Vergleich mit diesem Problem des Lebens —, das keine Forschung löst, keine Ethik und Dogmatik, sondern nur der Glaube". Nicht minder charakteristisch für ihn ist es, wenn er einmal zu Pfingsten schreibt: „An solchem Tage legt man am besten alle theologischen Bücher bei Seite und fühlt sich einfach als Christ."

So hielt er es. Außer am Göttinger Missionsverein hat er an dem öffentlichen Leben der Kirche, kirchlichen Versammlungen u. s. w. seiner ganzen Art nach nicht teilgenommen. Aber wie sein Beichtvater an seinem Grabe rühmen konnte: „Die Gemeinschaft des Glaubens hielt er wert, und einen Sonntag ohne Erbauung im Gottesdienst der versammelten Gemeinde hielt er für einen verlorenen" — Nachdem er schon in Breslau im Jahre 1869 zum Konsistorialrat ernannt worden war, erhielt er am 14. Nov. 1881 die Würde eines Abtes zu Bursfelde, „das höchste, was ein Mitglied der theologischen Fakultät in Göttingen erreichen kann", wie er voll Freude berichtete. Ostern 1887 konnte er seine „Augustinischen Studien", um zwei weitere vermehrt „den einstigen Jüngern, den lieben Freunden, Th. Brieger, Th. Kolde und P. Tschackert gewidmet" als Buch ausgehen lassen (Gotha 1887). Am 30. August 1887 feierte er in voller Rüstigkeit mit rührender Dankbarkeit für alles, was Gott an ihm gethan, wie er es in einem Gedenkblatt für die Seinen aussprach, seinen 70. Geburtstag. Seine Schüler und Freunde ehrten ihn dabei durch einen Sammelband: „Kirchengeschichtliche Studien. Herrmann Reuter zum 70. Geburtstag gewidmet von Th. Brieger, P. Tschackert, Th. Kolde, Fr. Loofs und K. Mirbt. Mit einer Beigabe von August Reuter (dem Sohne), Leipzig 1888. Diese Gabe erfüllte ihn mit stolzer Freude, „weil sie", wie er in einem der Dankschreiben sagte, „dem deutschen Publikum zeigen konnte, daß es eine wissenschaftliche Genossenschaft gebe noch neben den Ritschlianern" Noch war er voll großer Schaffensfreudigkeit. In der ZKG wollte er eine Revision seiner in der Geschichte der Aufklärung gegebenen Darstellung Abälards, zum Teil auf Grund der Einwürfe von Deutsch liefern, nicht weil er seine Gesamtanschauung verändert hätte, aber um einige „Übertreibungen" auszumerzen, anderes besser zu fundieren. Aber es kam nicht dazu. Ein leichter Schlaganfall, der ihn am 15. September 1888 traf, lähmte seine Arbeitskraft. Zwar erholte er sich ziemlich schnell, sah sich selbst als genesen an und konnte im nächsten Sommersemester fast mit der alten Frische lesen, da auf einer Examenreise nach Hannover machte am 17 September 1889 ein Gehirnschlag auf dem Bahnhofe zu Kreiensen seinem arbeitsreichen Leben ein jähes, aber schmerzloses Ende. Neben A. Ritschl fand er zu Göttingen seine letzte Ruhestätte. In seinem Nachlaß fand sich noch ein druckfertiger Aufsatz: „Graf Zinzendorf und die Gründung der Brüdergemeinde", der in der ZKG XII (1890) erschienen ist, ein letztes Zeugnis von der Vielseitigkeit seiner Studien und dem eigentümlichen Talente, das Werden einer religiösen Persönlichkeit zu begreifen, und so darf man wohl sagen, — der erste wissenschaftliche Versuch, dem Grafen Zinzendorf, „dem religiösen Virtuosen", gerecht zu werden. — Es hat im 19. Jahrhundert glänzendere Gestirne am Himmel der kirchenhistorischen Wissenschaft gegeben, — keine Akademie der Wissenschaft hat Reuter zu ihrem Mitgliede ernannt, aber mit größerer, sich selbst nie genügender Hingabe an die Wissenschaft hat wohl keiner geforscht und gearbeitet als er. **Theodor Kolde.**

Reuter, Quirinus, Schüler und Nachfolger des Zachar. Ursinus in Heidelberg, gest. 1613. — Quellen: Simon Stenius, Oratio parentalis in obitum Dni Quir. Reuteri, 1613. Danach die folgenden: Melch. Adam, Vitae clar. vir., Francof. 1706 fol., p. 390 sqq.; Freher, Theatrum viror. clar.; Jöcher, Gelehrten-Lexikon; Iselin, Historisches Universal-Lexikon; Jo. Schwab, Quatuor seculorum syllabus Rectorum in academia, Heidelb. 1786, 4°, p. 208 sq.; J. Ney in AdB.

Geboren zu Mosbach in der Kurpfalz am 27. September 1558, erhielt R. seine Ausbildung in dem Pädagogium (Gymnasium) und darauf in dem Sapienzkollegium, einer theologischen Erziehungs- und Unterrichtsanstalt in Heidelberg. Ursinus war Ephorus dieser Anstalt; er, Boquinus, Zanchius und Tremellius waren Reuters Lehrer, der so außerordentliche Fortschritte machte, daß er schon 1577 unter dem Vorsitze Boquins Thesen aus dem Galaterbrief zu einer theologischen Disputation verteidigte. Es war indessen die letzte Disputation, welche die reformierten Theologen in Heidelberg hielten. Friedrich III. war am 26. Oktober 1576 gestorben, sein Sohn und Nachfolger Ludwig VI., dem lutherischen Bekenntnisse zugethan, ersetzte die Reformierten auf den Kanzeln, in den Schulen und Lehranstalten durch Lutheraner. Sogar die Stipendiaten des Sapienzkollegiums wurden zum Aufgeben ihrer Konfession aufgefordert, und als sie sich dessen weigerten, entlassen (September 1577). Doch erhielt Reuter ein Stipendium in dem Dionysianum, einer „Herberge vor arme Schuler" Als aber seine Lehrer von Johann Kasimir nach Neustadt an die neugegründete Hochschule berufen wurden, begab sich auch Reuter, durch einen Brief des Tossanus eingeladen, dahin im Frühjahr 1578. Er predigte über die

Auferstehung und hielt im August eine philosophische Disputation über die Seele. Ende des folgenden Jahres kam Karl Oslevius, ein früherer Schüler Ursins und zuletzt bei Andreas Dudith in Breslau Erzieher von dessen ältestem Sohne, nach Neustadt. (Vgl. Gillet, Crato von Crafftheim und seine Freunde, 1860, Bd II S. 320 ff. 344 ff.) Als er Dudith verließ, wendete sich der letztere um einen Nachfolger an Ursinus, denn nur einen Schüler desselben wolle er haben, und Oslevius habe Reuter vorgeschlagen. Ursinus war mit dem Vorschlag einverstanden, Reuter nahm den Ruf an und erhielt vom Pfalzgrafen den erbetenen Urlaub. Dudith war in Breslau der Mittelpunkt eines auserwählten Kreises von Männern, zu welchem Nikol. Rehdiger III, Jakob Monau, Siegfried Rybisch und später auch Crato gehörten. Früher Anhänger Melanchthons folgten sie jetzt der Fahne der Reformierten, beargwohnt und heftig angegriffen von den lutherischen Geistlichen. Ursinus, selbst ein Breslauer, gab seinem geliebten Schüler, als sich derselbe 1580 auf den Weg nach Breslau machte, Rat und Warnungen mit, insbesondere widerriet er ihm, dort am hl. Abendmahl teilzunehmen. Gegen Dudith selbst sprach sich Ursinus auf eine bezügliche Anfrage dahin aus, im Verhinderungsfalle sei die Teilnahme erlaubt, wenn man die falsche Lehre nicht billige und offen seinen Glauben bekenne. Hatte Dudith schon vorher die Schriften von Ursinus, Beza, Zanchius u. a. gelesen, so wurde er jetzt durch den jugendlichen Verehrer Ursins erst recht für diesen gewonnen. Ueberhaupt wurde Reuter der Vertraute seiner Gedanken, der Teilnehmer seiner Arbeiten; er war mit allen seinen Händeln bekannt und konnte alle seine Papiere benützen. Reuter gab daher auch bald nach Dudiths Tode (1589) dessen **Orationes** mit einer **Vita** heraus, Offenbach 1590, 4°, und übernahm die Rechtfertigung des vielfach angefochtenen Mannes, dessen Schwankungen — er neigte eine Zeit lang bedenklich zu den Unitariern und man machte ihm den Vorwurf arianischer Gesinnung — aber auch dessen Umkehr er darlegte. Dudith stand auch damals im Verkehr mit Laelius Sozinus, dessen Schrift **de baptismo** er las; allein er konnte mit Sozinus nicht übereinstimmen und beauftragte Reuter, in seinem (Dudiths) Namen eine Refutationsschrift zu verfassen; in derselben wird nicht bloß die reformierte Lehre von der Prädestination und der Perseveranz der Gläubigen, sondern auch die Trinitätslehre verteidigt.

Zwei Jahre war Reuter in Breslau, mannigfach angeregt und selbst anregend. Melch. Adam schreibt ihm in dieser Zeit auch die Verabfassung der Schrift **De significatione cometarum** zu, die durch den Kometen von 1577 veranlaßt wurde, der die Gemüter in Unruhe versetzte. Nach Gillet a. a. O. II, S. 308 f. ist sie von Dudith und herausgegeben von Joh. Mich. Brutus. Auf Befehl Johann Kasimirs wurde Reuter durch einen Brief Tossans schon im Frühjahr 1582 nach Neustadt zurückgerufen, Ursinus bot ihm einstweilen sein Haus an. Die Heimkunft verzögerte sich indessen fast ein Jahr. Dudith ließ seinen jungen Freund nur ungern ziehen; er versah ihn reichlich mit Mitteln und versicherte ihn seiner beständigen Freundschaft. Reuter blieb auch mit dem Breslauer Freundeskreise in steter Verbindung und mehrmals wurden von dort Jünglinge zu ihrer Ausbildung nach Heidelberg geschickt.

Als Reuter Ende März 1583 nach Neustadt zurückkam, traf er Ursinus nicht mehr am Leben; er war kurz vorher, am 6. März 1583, gestorben. Dudith machte es dem Schüler zur heiligen Pflicht gegen Ursinus, für eine dessen Namen würdige Ausgabe seiner Werke zu sorgen. Joh. Jungnitz gab zwar schon 1584 zwei Bände lateinischer Schriften heraus; aber die Breslauer Freunde waren mit dieser Ausgabe sehr wenig zufrieden (Sudhoff, C. Olevianus und Z. Ursinus, 1857, S. 456 f.), und Reuter gab daher 1613 in drei Foliobänden, in denen auch einiges von ihm selbst enthalten ist, die Werke Ursins heraus.

Reuter half anfangs in Neustadt aus durch Erteilung von Lektionen und durch Predigen. Als nach Kurfürst Ludwigs Tod (12. Oktober 1583) Tossanus nach Heidelberg berufen wurde, bot Joh. Kasimir jenem die dritte Pfarrstelle in Neustadt an; er beschäftigte sich indessen mit litterarischen Arbeiten. Aber 1584 finden wir ihn bei der zwischen den Lutheranern und Reformierten veranstalteten Disputation als Opponenten des Jak. Grynäus (G. Struvens Pfälz. Kirchen-Historie, 1721, S. 480). Bald darauf wurde Reuter Lehrer am Pädagogium, noch in demselben Jahre Pfarrer in Bensheim, 1587 in Neuhausen bei Worms, wo die Fürstenschule wieder erstanden war. 1590 bekam er die zweite Lehrerstelle am Sapienzkollegium, übernahm dann aber 1593 die Pfarrstelle an der unter pfälzischem Patronate stehenden reformierten Ägidienkirche in Speier, bis er 1598 an David Pareus Stelle Ephorus im Sapienzkollegium wurde, ut γνήσιος **Ursini discipulus.** 1601 wurde Reuter Doktor der Theologie und 1602 nach dem

Tode Tossans auf ausdrücklichen Wunsch des Kurfürsten Friedrich IV., der 1599 erklärt hatte, daß R. am Sapienzkolleg noch nicht entbehrt werden könne, Professor für die alttestamentliche Theologie an der Universität. So ging in Erfüllung, was ihm Ursin beim Weggang nach Breslau gesagt hatte: „Ich sage dir dasselbe, was mir Philipp Melanchthon beim Scheiden von Wittenberg sagte: Auf dieser Erde wirst du mich nicht wieder sehen. Daher ermahne ich dich, ernstlich und fleißig dem Studium der Theologie obzuliegen und dich zu bestreben, daß du mir einst nachfolgest". Die Bedeutung Reuters ging darin auf, Ursins Nachfolger zu sein. Seine schriftstellerische Wirksamkeit ist nicht von besonderer Bedeutung, aber er ist einer der bedeutendsten, welche die Ideen eines Ursinus und seiner Mitarbeiter in die Gemüter der studierenden Jugend einpflanzten und das reformierte Bekenntnis in der Pfalz befestigten (vgl. Häusser, Geschichte der Rhein. Pfalz, 1856, Bd 2, S. 203).

Große Arbeitslast — er blieb auch als Universitätsprofessor noch Ephorus des Sapienzkollegs — und häusliche Trübsal rieben vor der Zeit Reuters Kräfte auf. Von 12 Kindern verlor er 9, besonders schmerzlich war ihm 1611 der Tod seines Sohnes Joh. Quirinus, eines hoffnungsvollen Jünglings. Nachdem er sich in recht erbaulicher Weise auf sein Ende vorbereitet hatte, starb er am 22. März 1613, noch nicht 55 Jahre alt, mit den Worten: „Ich bin ein Kind des Lebens"

Außer den bereits genannten Schriften sind besonders zu erwähnen: Censura catecheseos Heidelbergensis; Diatriba de Ubiquitate; Tractatus de ecclesia; Aphorismi Theologici de vera Religione; Dissertatio de δικαιώματι legis in Christo et Christianis ad Rom. VIII; De cultu Dei naturali; De lege morali non abrogata; Utrum inter ecclesiam Lutheranam et Pontificiam sit speranda conjunctio?; De reformatione ecclesiae; Commentarius in Obadiam prophetam. Ferner ist zu bemerken: Oratio de vita et morte Johannis Casimiri, 1592; Jubilaeum primum collegii sapientiae, 1606. Außer einigen Schriften anderer Gelehrter gab er noch heraus: Hieron. Zanchii commentar. in epistolas Pauli ad Philippenses, Colossenses et Thessalonicenses mit eigenen Zusätzen. **Joh. Schneider.**

Reuterdahl, Henrik, gest. 1870. — Torén, „Predikan og Personalier vid Erkebiskopen Dr. Henrik Reuterdahls Jordfästning i Upsala Domkyrka d. 8. Juli 1870"; und „Minnestal öfver Erkeb. Dr. H. R. vid Prestmötet i Upsala d. 18, 19 och 20. Juni 1873", Stockholm.

H. Reuterdahl ist in Malmö den 10. September 1795 als Kind armer Eltern geboren. Elf Jahre alt sah er sich verwaist und hilflos; aber „gute Menschen", wie er selbst sagt, nahmen sich seiner an, so daß er auch ferner den auf die Universität vorbereitenden Schulunterricht genießen konnte. Jedoch blieb seine Jugend entbehrungsvoll, und nur unter den größten Anstrengungen gelangte er 1817 zu seinem nächsten Ziele, der Erwerbung der Magisterwürde auf der Universität Lund. Durch seine ungewöhnlich vielseitigen und gründlichen Kenntnisse, sowie durch seine Begeisterung für ideale Ziele erweckte er große Hoffnungen, weshalb der Professor Ahlman ihn an die Universität zu fesseln suchte. So wurde er denn schon 1817 zum Docenten an dem dortigen theologischen Seminar ernannt, 1824 zum außerordentlichen Adjunkten in der theologischen Fakultät, zwei Jahre danach zum Präfekten des Seminars, eine Stellung, mit welcher ein ländliches Pfarramt verbunden war. Im J. 1830 erhielt er das theologische Doktorat, und wenige Jahre nachher das Amt des ersten Adjunkten der Theologie, womit zugleich anstatt des bisherigen ein anderes einträglicheres Pastorat der Nachbarschaft ihm übertragen wurde. Im J. 1838 ward er Ober-Bibliothekar der Universitäts-Bibliothek, um deren zweckmäßige Ordnung er sich schon vorher verdient gemacht hatte, endlich 1844 ordentlicher Professor der Theologie.

Die Anregung zu tieferer theologischer Ausbildung und Befestigung erhielt er vom Auslande her. Namentlich war es Schleiermachers Glaubenslehre, welche den mächtigsten Einfluß auf ihn übte, und ihn ebensosehr gegen den rationalistischen Unglauben als gegen eine tote Kirchlichkeit schützte. Er eignete sich die dialektische Methode und den Gedankengang des deutschen Meisters an, so daß sich auch in späteren Jahren, bei der Auffassung der wichtigsten Lebensfragen, die Nachwirkung Schleiermacherscher Anschauungsweise bei ihm nicht verkennen ließ. Indessen machte sein geschichtlicher Sinn es ihm unmöglich, Schleiermacher in allem beizustimmen. Reuterdahl ist im wesentlichen dem Bekenntnis der Kirche treu geblieben, hörte aber nicht auf, mit der deutschen Wissenschaft, ihren Kämpfen, ihrer ganzen Entwickelung, in lebhafter und fruchtbarer Berührung zu stehen. Im J. 1835 unternahm er eine längere Reise nach Deutschland, auf welcher

er mit einer Anzahl der angesehensten Theologen und anderer Gelehrten in nähere Verbindung trat.

Mit seiner akademischen und der ihm zugleich obliegenden und ernstlich geübten seelsorgerlichen Thätigkeit verband R. frühe auch die litterarische. Gemeinschaftlich mit seinem Kollegen J. H. Thomander (nachherigem Bischof von Lund), Bergquist u. a. gründete er die „Theologische Quartalschrift“ (1827), und blieb fortwährend die Seele dieses wissenschaftlichen Unternehmens, das durch wahrhaft freisinnigen Geist und durch die Mannigfaltigkeit der behandelten Fragen, sowie durch den hier gewährten Überblick, auch über die Litteratur des Auslandes, großes Interesse erregte. Hier lieferte er auch einige Proben seiner Vorstudien zu der großen Aufgabe, die er sich gestellt hatte. Im Jahre 1838, nach vieljährigen fleißigen Forschungen und Quellenstudien, trat er mit dem grundlegenden Teile derselben hervor: „Svenska kyrkans historia. Af Dr. H. Reuterdahl. Första bandet“ Lund, Kopenhagen und Christiania, 524 S. Den Gesichtspunkt, aus welchem er die Entstehung und Entwickelung der heimatlichen Kirche darstellte, bezeichnet R. im Vorworte mit folgenden Worten: „Die Geschichte einer Volkskirche muß zu gleicher Zeit politisch und kirchlich sein. Sie kann nicht umhin, die Staatsverhältnisse zu berühren, da sie eben nachweisen soll, wie die Religion aller Religionen, das Christentum, an ein Volk und einen Staat, sei es plötzlich, sei es allmählich, herangekommen ist, wie es sich die Hingebung desselben erworben, oder über seine Untreue zu trauern gehabt hat. Und eigentümliche Verhältnisse können es mit sich bringen, daß dieses Hereinziehen des Politischen einen nicht unbedeutenden Umfang, eine gewisse Ausführlichkeit in Anspruch nimmt. Findet z. B. ein besonders inniger Zusammenhang zwischen dem Bürgerlichen und dem Kirchlichen statt, sind beide nicht durch eine bestimmte Grenze geschieden, durchdringen sie einander in der Weise, daß nicht jedes seinen eigenen Kreis, ein eigenes organisches Ganzes ausmacht, sondern beide zusammen gemeinsame Organe haben und ein gemeinsames Leben führen (was zwar in gewissem Sinne immer und überall der Fall ist, aber doch mehr oder weniger statthaben kann), alsdann ist eine größere Ausführlichkeit bei der Darstellung des Politischen notwendig. Diese Notwendigkeit erweist sich stärker im Mittelalter, als in der neueren Zeit. Hier haben sich die Elemente mehr gesondert. Sie haben zwar nicht aufgehört, aufeinander zu wirken, sie sind noch immer, wie sie es von jeher waren Elemente, also nicht unabhängige, für sich bestehende Organismen; aber in der herrschenden Ansicht, und hierdurch einigermaßen auch in der Wirklichkeit, erscheinen sie doch als solche, und können daher in der Darstellung gleichfalls als solche vorgeführt werden. — Wenn die Staatengeschichte beides, Staat und Kirche, in Betracht zieht, aber vorzugsweise doch den ersteren abspiegeln muß, so hat die Kirchengeschichte die nämliche Aufgabe, freilich mit hauptsächlichem Absehen auf die zweite“ Reuterdahl verhehlt aber auch nicht, durch ein anderes, im Grunde fremdes Interesse mit bestimmt worden zu sein. „Kann ein politisches Moment, das mit einem kirchlichen näher oder ferner zusammenhängt, durch eine neue Untersuchung ein neues Licht erhalten, alsdann steht eine solche wohl nicht an einer ganz und gar unrechten Stelle, wenn sie ihren Platz in einer Arbeit gefunden hat, die vorzugsweise mit kirchlichen Dingen sich beschäftigen will“ Hier ist zugleich mit den Vorzügen des Werkes, welches die Lebensarbeit des Mannes ward und blieb, auch die Schwäche desselben angedeutet. Der kirchliche Stoff ist allzusehr mit weltlich-politischem durchzogen, ja überladen und dadurch verdunkelt. Reuterdahl war vorwiegend Urkundenforscher. Thatsachen auch aus weniger beachteten Quellen ans Licht zu ziehen und durch die Resultate angestrengter Untersuchung die geschichtliche Wahrheit im einzelnen wie im ganzen festzustellen, darauf war sein gewissenhaftes Streben gerichtet. Diese Treue im kleinen, diese durchgehende Zuverlässigkeit des Berichterstatters entschädigt einigermaßen für den Mangel anschaulich gruppierender, warmer und erwärmender Schilderung von Zeiten, Zuständen und Persönlichkeiten. Jedenfalls liegt der Reiz seiner Geschichtserzählung nicht auf der Oberfläche, und ihr Hauptverdienst dürfte darin bestehen, zukünftigen Kirchenhistorikern ein wohlgesichtetes Material zu liefern und als sichere Führerin zu dienen. Die vielfach unterbrochene Arbeit an diesem großen Werke begleitete ihn durch die verschiedenen, wechselvollen Abschnitte seiner Lebenszeit, ohne daß es ihm doch vergönnt war, sie zum Abschluß zu bringen. Vom zweiten Bande erschien die erste Hälfte 1843 (mit einem Anhange über die ältesten schwedischen Siegel, 309 S.), die zweite Hälfte 1850, 672 S.; die erste Hälfte des dritten Bandes (Schweden unter der Calmar-Union) 1863, 521 S., die zweite Hälfte 1863, 574 S.

Die Zeit der akademischen Lehrthätigkeit wird als die goldene Zeit Reuterdahls,

des Theologen und des Mannes der Wissenschaft, bezeichnet. Hatte er doch von seinem Berufe als Professor eine sehr hohe Ansicht. Er erblickte seine Aufgabe darin, eine Geistlichkeit heranzubilden, welche durch eine wahrhaft geistliche Gesinnung, durch Begeisterung für das Reich Christi, durch gründliche theologische und allgemeine Bildung, sich unter dem Volke aller Stände als Licht und Salz bewähren könne. „Auch unsere alte Heimat" — sagte er — „bedarf so gut wie andere Länder der Verjüngung. Wir wissen aber nicht, wie diese anders zuwege zu bringen sein könnte, als durch eine Geistlichkeit, welche ein Verständnis dieser Zeit und ihrer Forderungen hat, aber ebensowenig, wie eine solche Geistlichkeit aufkommen soll, es sei denn durch eine bessere Bildung, welche vor allem auf der Universität muß gewonnen werden. Darum ist unser Wahlspruch: man mache die Universität so tüchtig, so vollständig, so wirksam wie möglich, und innerhalb derselben nehme man insbesondere der Theologie wahr, um ihrer selbst und um der Geistlichen willen, deren Tüchtigkeit eine Bedingung ist für das religiös-sittliche Gedeihen der Nation, also ihr wahres Wohlergehen"

Aber so warm auch Reuterdahls Herz für die akademische Wirksamkeit schlug, dennoch glaubte er einem höheren Rufe folgen zu müssen, als sich die staatsmännische Laufbahn ihm öffnete. Das praktische und administrative Geschick, und die Pflichttreue, die er als Mitglied des Konsistoriums bewiesen hatte, das herzliche Vertrauen, das die Geistlichen des Stiftes zu ihm hegten, bewirkten, daß er 1844 zum Abgeordneten des Stiftes für den Reichstag gewählt wurde. Auch hier bewährte er unter den mancherlei, teilweise von dem kirchlichen Gebiete weit abliegenden Verhandlungen die Klarheit seines Urteils, die Wärme seines Patriotismus, dazu seine große Pflichttreue und Arbeitskraft in solchem Grade, daß, nachdem er 1845 zum Dompropst in Lund ernannt worden, er auch zu den nachfolgenden Reichstagen durch die Stimmen der dortigen Geistlichkeit erkoren wurde. Unbedingter Freund einer Entwickelung, welche aus dem geschichtlich Gegebenen erwächst, blieb er, sowohl bei Frägen des bürgerlichen als des kirchlichen Lebens, ein entschiedener Verfechter der konservativen Prinzipien. Zwar hatte er sich früher, da er sich mehr in der idealen Gelehrtensphäre bewegte, über einzelne Punkte freisinniger erklärt; doch mußten alle, die seinen durchaus ehrlichen Charakter kannten, ihm das Zeugnis geben, daß die Vota, die jetzt der Mann des energischen Handelns abgab, Früchte einer in ernsten inneren Kämpfen gewonnenen Überzeugung waren. Hiermit soll indes keineswegs gesagt sein, daß er immer das Rechte, dem evangelisch-kirchlichen Interesse Entsprechende traf. Dies gilt insbesondere von seiner Thätigkeit als Chef des Kultusministeriums (als „Ekklesiastik-Minister"), während der Jahre 1852—1855. Es war eine Zeit, in welcher, zum Teil von außen (namentlich im Süden des Landes durch Emissäre der schottischen Freikirche) angeregt, hier und dort sich eine religiöse Erweckung kundgab, welche auch außerhalb der gesetzlich kirchlichen Anstalten und Formen Befriedigung für ihr Erbauungs- und Gemeinschaftsbedürfnis verlangte. Damals traf nun Reuterdahl kirchenregimentliche Zwangsmaßregeln, auf Grund alter, nicht mehr zeitgemäßer Verordnungen (insbesondere des Konventikel-Verbotes von 1741), welche er später selbst zurücknehmen mußte. Die ihn dabei bestimmende Anschauung ging aus einer, im tiefsten Grund kirchlichen Gesinnung hervor, welcher die schwedische Kirche als ein organisches Ganzes über alles wert und teuer war. Er betrachtete es als seine Aufgabe, die Einheit dieser Kirche gegen religiöse Verwirrung, Spaltung und Auflösung, mit allem Nachdruck zu behaupten. Daß in manchen Kreisen des Volkes, wo man sich in seinen heiligsten Bedürfnissen und Ansprüchen gekränkt fühlte, Mißtrauen, ja Erbitterung gegen eine solche Kirchenleitung erwachte, daß man ihren Träger als einen Rationalisten, Ungläubigen u. dgl. beurteilte, darf uns nicht wundernehmen. Es zeigte sich indes bald, daß im ganzen R.s Ansehen durchaus nicht gelitten hatte, vielmehr nur gestiegen war.

Als im J. 1855 der alte Bischofsstuhl Lund erledigt wurde, fiel die Neuwahl auf Reuterdahl, und als im nächsten Jahre der Erzbischof Dr. Wingaard starb, berief ihn der König an dessen Stelle. Mit der erzbischöflichen Würde wurde ihm zugleich das Amt des Prokanzlers der Universität Upsala übertragen. Hier nahm er nunmehr seinen Wohnsitz. Und in kurzer Zeit gelang es ihm überall volles Vertrauen zu erwerben. Die Interessen der ersten Hochschule des Landes verstand er wie kaum ein anderer zu würdigen. Aber auch als Erzbischof des großen Upsaler Stiftes bewährte er sich. Während der vierzehn Jahre, die er diesem Amte widmen durfte, hat er mit heiligem Ernste und jugendlicher Unverdrossenheit die mannigfachen Obliegenheiten seines Amtes im großen treulich wahrgenommen, und auch den einzelnen Gemeinden, Geistlichen, Lehrern die eingehendste Teilnahme und Fürsorge gewidmet. Als Ephorus des gesamten, sowohl höheren

als Volks-Schulwesens übte er allerdings manchmal strenge Zucht, jedoch so, daß sein väterliches Wohlmeinen sich dabei nicht verleugnete.

In die Zeit seiner erzbischöflichen Verwaltung fiel die eingreifende Verfassungsreform, welche schon unter dem Könige Oskar I. (1844—1859) geplant, aber vom Adel und der Geistlichkeit wiederholt abgelehnt worden war, wie denn auch Reuterdahl nichts weniger als sympathisch für sie gestimmt war. Unter Karl XV (1859—1872) wurde die von der Regierung wieder vorgelegte neue Reichstagsordnung am 7. und 8. Dezember 1865 angenommen; nach ihr sollte fortan die Geistlichkeit („der Priesterstand") aufhören einen Bestandteil des Reichstages zu bilden. Die Reform erhielt im Juni 1866 die königliche Bestätigung. Als Wortführer der schwedischen Geistlichkeit mußte Reuterdahl schweren Herzens die alte Ordnung, welche ihm bisher als Hort des bürgerlichen und kirchlichen Wohles gegolten hatte, mit zu Grabe tragen. Er ordnete seine persönliche Ansicht und Vorliebe dem Allgemeinen unter. „Der Mann im Silberhaar" — so spricht eine Stimme aus jenen Tagen — „erschien wie ein Bild der alten Zeit, welche ernst und gelassen der neu aufgehenden Zeit ihre Hand reicht" Im September 1868 hielt er, gemäß der neuen Ordnung der Dinge, die erste allgemeine Synode, welche bei den Teilnehmern tiefe Eindrücke zurückließ.

Neben seiner amtlichen Wirksamkeit wußte Reuterdahl immer einige Freistunden für die Pflege seiner Jugendliebe, der kirchengeschichtlichen Studien, zu gewinnen. Drei Teile seiner Geschichte der schwedischen Kirche, hat er als Erzbischof herausgegeben. Mit lebhafter Teilnahme verfolgte er zugleich die kirchlichen und sozialen Kämpfe seiner Zeit. In traulichen Gesprächen äußerte er oft ernstliche Sorge um die nächste Zukunft, weissagte große Erschütterungen der äußeren und inneren Welt, erblickte in allen christlichen Ländern die Zeichen des nahenden Abfalls. Jedoch suchte er sich, wenn auch mit einer gewissen Anstrengung, über solche düstere Aussichten zu erheben, in der Hoffnung des endlichen Sieges Christi und seines Reiches. Je näher dem Ende, desto stiller und friedevoller ward sein Sinn: desto mehr gewann er die Herrschaft über sein Temperament, welches ihn früher oft zu heftigen Zornesausbrüchen hingerissen hatte; desso wohlthuender trat in seinem ganzen Wesen die Liebe als das ihn Beseelende hervor. In dem Winter von 1869 auf 70 hatte er ein langes und schweres Krankenlager zu bestehen, welches ihm sichtlich zu größerer Vertiefung seines inneren Lebens diente. Als der Arzt ihm am 28. Juni 1870 die unzweifelhafte Nähe des Todes ankündigte, da faßte er sich schnell, neigte das Haupt und sprach: „Es geschehe dein Wille!" In aller Einfalt bekannte er sich als einen Sünder, welcher seine Hoffnung einzig und allein auf Christum gründe. Am Abend des nächsten Tages ging er ohne schwere Anfechtungen zu dem Herrn, welchem er hier gedient hatte. **A. Michelsen †.**

Réveil in Genf s. d. A. Haldane Bd VII S. 354 und Merle d'Aubigné Bd XII S. 637.

Révész, Emerich (1826—1881). — Quellen: Karl Kuzmani, „Urkundenbuch zum österreichischen evangelischen Kirchenrecht", Wien 1856; F. Balogh, „A magyar protestáns egyháztörténet irodalma" (Litteratur der ung.-protestantischen Kirchengeschichte), Debrezin 1879 — und „Emeric Révész, champion of church liberty in Hungary", The Catholic Presbyterian, London 1881, Dezembernummer, S. 418—427; Johann Szabó, Emlékbeszéd Révész Imre felett a superindentiális gyülés elött (Erinnerungsrede auf Emerich Révész, gehalten vor der Superindentialversammlung), Debrezin 1881; Moritz Ballagi, Emlékbeszéd Révész Imre felett a magy. tud. skadémiában (Erinnerungsrede auf Emerich Révész, gehalten in der ungarischen Akademie der Wissenschaften), Budapest 1882; Karl Szász: Révész Imre élete, arczképpel (Lebenslauf Emerich Révész', mit Bildnis), Vasárnapi ujság (Sonntagszeitung), Budapest 1881, 8. Nummer; Allgemeine Schweizer Zeitung, Basel, Nummer vom 24. Febr. 1881.

Emerich Révész (Debreziner reformierter Prediger, kirchenrechtlicher und kirchengeschichtlicher Schriftsteller) wurde am 14. Januar 1826 geboren und starb am 13. Februar 1881 zu Debrezin. Seine Hochschulstudien machte er 1841—1851 am Debreziner Kollegium. Schon in seiner Studienzeit gewann er bei einer durch die Budapester Universität ausgeschriebenen Frage den Preis. Als R. 1851 zum Prediger gewählt wurde, besuchte er vorher das Ausland: Wien, Berlin, die Schweiz. Von Szentes, wo R. Seelsorger war, wurde er (1856) nach Debrezin berufen und diente hier als einer der fünf Prediger, die dort wirkten, bis zu seinem Tode. 1859 wählte ihn die ungarische Akademie der Wissenschaften zu ihrem korrespondierenden Mitgliede; 1861 wurde er zum Reichstags-

abgeordneten gewählt und nahm dort in der Opposition gegen Franz Deák Stellung. Doch schon nach einigen Monaten leistete er auf die politische Laufbahn Verzicht, da sie ihn von seinen seelsorgerischen und wissenschaftlichen Arbeiten abhielt; aber gerne nahm er das Amt eines Archivars des reformierten Kirchendistriktes jenseits der Theiß an, das für seine geschichtlichen Forschungen von großem Werte war. Die Wiener prot. theologische Fakultät ehrte ihn durch die Verleihung des Titels eines Doktors der Theologie **honoris causa.** Zu der im Entstehen begriffenen Allgemeinen „**Presbyterian Alliance**" schrieb er die Begrüßungsrede (1875). Als Leo Thun, der Minister der Wiener Regierung — mit Außerachtlassung der durch Friedensschlüsse garantierten hundertjährigen Autonomie der ungar.-prot. Kirche — 1856 den durch ihn ausgearbeiteten neuen Kirchenverfassungsentwurf in Vorschlag brachte, wurde Emerich Révész der gewissenhafteste und mutigste Verteidiger der Freiheit seiner Kirche; denn er verfügte in seltenem Maße über die scharfen Waffen der Wissenschaft. Am 1. September 1859 wurde das k. und k. Patent (**LXIII** §) erlassen, Normen, die die beiden prot. Kirchen einseitig, d. h. von obenher organisierten. Dagegen erhob die Kirchendistriktsversammlung der evang. Kirche A. B. und die zu Debrezin tagende ähnliche reformierte Versammlung Einspruch. Ohne gesetzliche Synode kann die Verfassung der Kirche nicht geändert werden; dies war der Kern (Hauptinhalt) des Einspruches. Die Denkschrift, die auch das Ausland hierüber aufklären sollte, verfaßte R.; sie gelangte in englischer Übersetzung auch zum Botschafter Englands und erschien (1860) im „**Edinburgh Review**". Die glänzende Deputation der Evangelischen beider Glaubensbekenntnisse — deren Mitglied auch R. war — führte (am 23. Januar 1860) Oberkirchenkurator Baron Nikolaus Vay nach Wien, doch seine Majestät Franz Joseph I. empfing sie nicht. Von Wien aus wollte man die Organisation der Patentkirche mit Gewalt durchführen. Die berühmt gewordene Schrift „**Tájékozás**" (Orientierung), welche die einzelnen Parochien und Presbyterien zur Rettung der Rechte der Kirche anweisen wollte, hat gleichfalls R. zum Verfasser; ihr Inhalt ist kurz der: Ohne Einwilligung der kirchlichen Oberbehörde kann das Patent in den Versammlungen nicht veröffentlicht werden. Damit war der Widerstand organisiert. Der Großwardeiner Landesgerichtshof konfiszierte die Schrift (nämlich „**Tájékozás**"), da sie zum Aufruhr reize, der Verfasser und die an der Spitze der Kirche stehenden Superintendenten und Kuratoren wurden vor Gericht gefordert und verhört. Ja die Wiener Kreise gewannen zum Schutze des Patentes in der deutschen Presse Männer von großem Ansehen, die das Verhalten der ungarischen Protestanten verurteilten, da sie ja deren hundertjährige Vergangenheit sowie den rechtlichen Stand (der Dinge) nicht genau kannten. Als Erwiderung auf die Angriffe der ausländischen Gelehrten (**Dr.** G. V. Lechler, **Dr.** Daniel Schenkel, **Dr.** Hoffmann, **Dr.** H. Fr. Jakobson, mit einer Ausnahme lauter Universitätsprofessoren) schrieb R. die „Apologie der ung.-prot. Kirche", welche — doch nur in ihrem wesentlicheren Teile — unter großen Schwierigkeiten in der von Krause redigierten Berliner „Prot. Kirchenzeitung (Nr. 41, 42, 45 und 52 vom J. 1861) erschien. Aus diesem kirchenrechtlichen Streite mit der absoluten Regierung ging die ung.-prot. Kirche siegreich hervor, denn die Wiener Regierung gab, um den inneren Frieden herzustellen, nach und seine Majestät zog das prot. Patent vom 15. Mai 1860 zurück, stellte die Kriminalprozesse ein und entließ die gefangenen Protestanten (unter ihnen den lutherischen Kirchendistriktsinspektor Eduard Zsedényi) aus dem Gefängnisse. — In ruhigeren Zeiten regte R. (1870) mit großem Erfolge die Gründung der Monatsrevue „**Figyelmezö**" an und leitete diese mit eifriger Ausdauer neun Jahre lang. Sie war hauptsächlich eine fortdauernde Sammlung von kirchengeschichtlichen Quellen und Ausarbeitungen. Hier erschienen auch seine wertvollen geschichtlichen Abhandlungen z. B. über die Debreziner Hochschule ꝛc. In diesem Blatte wurde auch der Kampf gegen den deutschen prot. Verein geführt; R. war der entschiedene Gegner dieses farblosen Verbandes; ein ganzes Lager schloß sich ihm an. Nun folgte ein erbitterter innerer Kampf; doch schließlich löste sich der Verein unbemerkt auf, und diese ganze Bewegung fand nach und nach ihr Ende. R. bereitete zum Teile die grundlegende Arbeit für die konstituierende Synode vor; doch er sollte diese große Synode, die in Debrezin am 31. Oktober 1881 eröffnet wurde — an der die Kirche selber ihre neueste Organisation in Gesetzesform kleidete und die auch der König genehmigte —, nicht mehr erleben. Seines starken und heldenhaften Charakters wegen nannte ihn das Volk auch den ungarischen Calvin. Der Kirchendistrikt ließ auf ihn eine Erinnerungsrede halten und stellte sein Ölgemälde in der großen Bibliothek des Debreziner Kollegiums auf.

Seine Hauptwerke sind: 1. **A prot. egyház alkotmány alapelvei** (Die Grund-

prinzipien der prot. Kirchenverfassung); Szarvas 1856. — 2. Übersetzte er Hagenbachs theologische Encyklopädie ins Magyarische; Pest 1857. — 3. **Erdösi János, magyar reformátor** (Johannes Erdösi, ungar. Reformator); Pest 1859. — 4. **A magyar prot. egyház szabadságának védelme** (Zur Verteidigung der ung.-prot. Kirche); Sárospatak 1862, konnte vor Zurücknahme des Patentes magyarisch nicht erscheinen. — 5. **Dévai Biró Mátyás elsö magyar reformátor életrajza és irodalmi müvei** (Lebensbild und litterarische Werke des ersten ungarischen Reformators Mathias Biró von Déva); Pest 1863. — 6. **Kálvin élete és a Kálvinizmus** (Calvins Leben und der Calvinismus); Pest 1864, 2. Ausg. 1864; schrieb er zum Gedächtnis an den 300jährigen Todestag des Reformators. — 7. **A magyar ref. egyház énekes Könyvéröl** (Über das Gesangbuch der ung. ref. Kirche); Debrezin 1866. — 8. **Idalékok a magyar-prot. iskolák autonómiájának történetéhez** (Beiträge zur Geschichte der Autonomie der ungar.-prot. Schulen); Sárospatak 1869. — 9. **Méliusz Péter emlékezete** (Zum Andenken an Peter Meliusz; Debrezin 1873. — 10. **A magyarországi prot. Egyletvöl.** (Über den ungarländischen protestantischen Verein); Debrezin 1875. — 11. **Egyházi beszédek Robertson nyomán** (Predigten nach Robertson); Pest 1864 und 1869, I.—III. Band.

Daneben zahlreiche Abhandlungen in den verschiedenen heimischen (d. i. ungarischen) wissenschaftlichen Blättern.

Seine aus mehreren tausend Bänden bestehende große Bibliothek erbte sein Sohn Koloman Révész, der zuerst Professor der Theologie in Pápa war und jetzt als Pfarrer in Kaschau lebt. **Franz Balogh.**

Revius, Jacobus, gest. am 15. November 1658. — J. Revius, Daventria Illustrata, Lugd. Bat. 1651, p. 725—728 (bringt eine kurze Selbstbiographie); J. Hoornbeek, Miscellanea Sacra, Ultraj. 1676, p. 575—591 (die Leichenrede des Hoornbeek auf Revius); G. Dumbar jr., Het leven van Jacobus Revius (Manuskript in Deventer, Bibliothek des ehemaligen Athenaeum); J. van Vloten, Het leven en de uitgelezen zangen en dichten van Jacobus Revius, Schiedam 1863; C. J. W. Posthumus Meyjes, Jacobus Revius, zijn Leven en Werken, Amsterdam 1895 (Akad. diss. 302, LXIV).

Unter den niederländischen Theologen, die in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts von sich reden machten, nimmt Jakobus Reeffen oder Revius, wie er sich nannte, eine hervorragende Stelle ein. Im November 1586 wurde er zu Deventer geboren als Sohn des Bürgermeisters Ryck (Ricardus) Reeffen und der Cornelia Heynck, deren Vater Johan Heynck ebenfalls Bürgermeister von Deventer gewesen war. Als im Januar 1587 diese Stadt durch Verrat in die Hände der Spanier fiel, zogen seine Eltern nach Amsterdam. Dort erzogen sie ihn im ausgesprochen reformiertem Geiste, auch genoß er hier seine erste wissenschaftliche Ausbildung, bis er im Juni 1604 in Leiden immatrikuliert wurde; hier wollte er nach seinem eigenen und seiner Eltern Wunsch (sein Vater war inzwischen gestorben) Theologie studieren. Er hörte hier die Vorlesungen des Arminius, Lukas Trelcatius jr. und Gomarus. Vor allem der Einfluß dieses letzteren ist von Bedeutung für sein späteres Leben gewesen. Einerseits die Zwistigkeiten über die Prädestination zwischen Arminius und seinen Kollegen, andererseits sein Wunsch, sich spezieller mit dem Studium des Hebräischen zu befassen, veranlaßten ihn im Jahre 1607 zur Übersiedelung nach Franeker, wo er direkte Anregung erhielt durch den gelehrten Orientalisten Joh. Drusius (s. d. A. Bd V S. 46). Drei Jahre lang studierte er hier eifrigst, und erwarb sich Kenntnisse, die dem späteren Revisor der Staatenübersetzung des Alten Testaments trefflich zu statten kamen. 1610—1612 besuchte er verschiedene auswärtige Universitäten. „**Il parcourut presque toute la France**“, nahm längeren Aufenthalt u. a. in Saumur, Montauban und Orléans und nahm hier unter den deutschen Studenten eine einflußreiche Stellung ein.

Nach seiner Rückkehr in sein Vaterland wurde er 1613 Pfarrer in Zeddam in der Grafschaft Zütphen, nach einigen Monaten in Winterswijk und Aalten in der gleichen Grafschaft. Doch auch hier blieb er nur ganz kurz, denn bereits im Oktober 1614 finden wir ihn als Pfarrer in seiner Geburtsstadt Deventer, die ihre Ansprüche auf ihren Pflegling machte, der auf ihre Kosten studiert hatte.

In Deventer war er 27 Jahre lang als Pfarrer wirksam und gehörte hier gar bald zu den einflußreichen Persönlichkeiten. Er, der selbst von nicht geringer Herkunft war, heiratete im Oktober die Bürgermeistertochter Christina Augustinus; durch diese Heirat trat er in freundschaftlichen Verkehr zu den Regierungskreisen. Seine Kenntnisse wie sein

Eifer und sein Charakter ließen ihn von Anfang an hervortreten, und mehrmals war er Präses oder Scriba der Synode der Provinz Overijssel. Als die remonstrantischen Streitigkeiten auch in Deventer fühlbar hervortraten, und sein Kollege Assuerus Matthisius sich auf die Seite der Remonstranten stellte, trat Revius im Kirchenvorstand wie der Obrigkeit gegenüber auf als Wortführer der Kontraremonstranten, und kämpfte gleichzeitig auf litterarischem Gebiete gegen Matthisius. Im Gegensatz zu Nikolaus Vedelius, Professor am Athenäum zu Deventer, der die Befugtheit der Obrigkeit auch in kirchlichen Angelegenheiten verteidigte, bestand er mit Nachdruck auf der Selbstständigkeit der Kirche. Seine Gelehrsamkeit wurde anerkannt durch seine 1618 erfolgte Ernennung zum Verwalter der Bibliothek des „Fraterhuis", während die nationale Synode von Dordrecht ihn im gleichen Jahre (Acta, sess. 13) mit anderen zum Revisor der auf Beschluß der Synode vorgenommenen neuen Bibelübersetzung ernannte, und zwar ihn für die Übersetzung des Alten Testamentes. Die Kommission der Übersetzer und Revisoren des Alten Testamentes, die in den Jahren 1633—1634 in Leiden zusammenkam unter dem Vorsitz des Joh. Bogerman, übertrug dem Revius als dem gründlichen Kenner der niederländischen Sprache, das Amt des Schriftführers, das er vorzüglich versah. Auch bei der Stiftung und Einrichtung des Athenäum zu Deventer, das am 16. Februar 1630 eingeweiht wurde, war Revius in hervorragendem Maße beteiligt, auch war seine Stimme von großem Einfluß auf die Berufung der ersten Professoren.

War er 1620 nach Leiden und 1632 nach Rotterdam berufen, ohne daß er solchem Rufe Folge leistete, so nahm er doch die Ernennung zum Inspektor des staatlichen Konvikts (Regent van het Staten-College) zu Leiden im Jahre 1641 gerne an; damit trat er an die Stelle des Festus Hommius, des früheren Skriba der Dortrechter Synode. Diesen Posten trat er an am 7. Januar 1742. Im folgenden Monat promovierte ihn der akademische Senat zum Doktor der Theologie honoris causa. Sein Amt war hier die Beaufsichtigung der Studenten, der Mitglieder dieses Konvikts, auch hatte er zu ihrer wissenschaftlichen Ausbildung beizutragen. Bei weitem die meisten dieser Studenten waren Theologen. „Seine ganze Thätigkeit als Inspektor in Leiden, — sagt Posthumus Meyjes (t. a. p. blz. 96) — seine Übungen, mit denen er die seiner Obhut anvertrauten Studenten der Theologie auf ihr künftiges Amt vorzubereiten trachtete, beweisen zur Genüge, daß die Kirche mit Recht in ihm einen ihrer treusten Diener sah."

Seine letzten Lebensjahre standen unter dem Zeichen erbitterten Kampfes gegen die siegreich vordringende Lehre des Cartesius, die auch u. a. in seinem zweiten Inspektor an dem staatlichen Konvikt, Professor Adr. Heereboort, einen Verfechter fand. Revius „etoit ennemi mortel de la Philosophie de Descartes" (Paquot, Memoires III, 510) und scheute sich nicht, ihn als den „Abzugskanal allen Schmutzes" (cloaca van alle onreinheid) zu bezeichnen. Jeder andere Name war ihm lieber für ihn als die Bezeichnung als Bruder. So war es erklärlich, daß er sich den Haß des Cartesius und seiner Schule zuzog; doch stand dafür auch eine beträchtliche Zahl von Anhängern auf seiner Seite. Einer von diesen, Professor Joh. Hoornbeek (s. d. A. Bd VIII S. 350) hielt eine ehrenvolle Rede auf „den großen Jakob Revius", als dieser am 15. November 1658 sanft und still im Herrn entschlafen war.

Revius war ein hochgebildeter Mann. Hoornbeek (l. l. p. 578) sagt von ihm: „praeterquam quod Latine, Graece, Gallice, Germanice, Anglice, Hispanice, Italice, etiam Hebraice scivit, Syriace, Chaldaice, atque Arabice: et hoc adeo quidem, ut non modo singulas intellegerit linguas, sed plerisque etiam loqui posset, ac scribere" Vor allem des Hebräischen war er in einem Maße kundig, daß es nach dem Ausspruch des Const. l'Empereur seinesgleichen nicht gab weder in den Niederlanden, noch im Ausland, mit alleiniger Ausnahme des Buxtorf. Daß er 1647 nicht zum Professor der hebräischen Sprache in Leiden ernannt wurde, wie l'Empereur gewünscht hatte, lag sicher nicht an seiner Unfähigkeit, und man muß den Grund hiervon wohl in der Furcht vor seinem Charakter erblicken. Jedenfalls war er in seiner Polemik vielen allzu heftig, auch kann man ihn nicht ganz rein waschen von dem Vorwurf der Herrschsucht. So ließ auch Cartesius sich (Epistolae I. Amstel. 1682 p. 43) durch persönliche Antipathie zu einer unrichtigen Darstellung verleiten, wenn er von ihm schrieb: homo iste imperitus habetur, adeo ut auditorum pars magna calumnias eius rideret. Im Gegenteil, Revius war auf den verschiedenen Gebieten der Theologie wie der Philosophie trefflich bewandert, das zeigen seine Schriften zur Genüge.

Die Liste seiner Schriften ist ziemlich umfangreich, da in der Zeit seines Inspektorates in Leiden nicht weniger als 576 Disputationen stattfanden, die sämtlich im Drucke

erschienen sind. Eine vollständige Aufzählung ist bei Posthumus Meyjes zu finden (t. a. p. Beilagen blz. III—XXVII). Sein kontraremonstrantischer Standpunkt zeigt sich deutlich in seiner ersten, gegen den bekannten Herm. Herberts, Pfarrer in Gouda, gerichteten Schrift (**Schriftuurlijk Tegen Bericht van de Leere der Gereformeerde Kerken aengaende de Goddelijke Predestinatie ende andere aen-clevende poincten. Deventer 1617**).

Obwohl ein ausgesprochener Kontraremonstrant und als solcher ein guter Schüler des Gomarus, war er doch im Unterschied von diesem Infralapsarist. Mit leidenschaftlicher Heftigkeit bekämpfte er den Cartesianismus. Die bekanntesten Streitschriften sind: **Statera Philosophiae Cartesianae Lugd. Bat. (1650)** und **Thekel, hoc est Levitas Defensionis Cartesianae, quam Johannes Claubergius Considerationi et Staterae Jacobi Revii opposuit, Brielae 1653.** Von dem Werkchen **Methodi Cartesianae Consideratio Theologica, Lugd. Bat. 1648** ist noch ein Exemplar in der **Bibliotheca Bodleiana** in Oxford. Von noch anderen anticartesianischen Schriften (u. a. seine *Καρτησιομανια* **Lugd. Bat. 1654** und seine *Ψυχοθεομαχεια* **Lugd. Bat. 1654**, beide gegen den Groninger Professor Tob. Andreä gerichtet) scheinen nur die Titel erhalten geblieben zu sein. Durch solche polemisirende Schriftstellerei lief er nun allerdings Gefahr, seine Amtsgeschäfte zu vernachlässigen. — Für das Recht der Kirche trat er auf in seinem **Examen Dissertationis D. Nicolai Vedelii De Episcopatu Constantini Magni, seu de Potestate Magistratuum Reformatorum circa res Ecclesiasticas, Amstel. 1642** und in seinen **Uittreksels uit zeker geschrift, uitgegeven door Carel Everwijn over de macht der over heid in het afzetten van predikanten**, Leiden 1650. — Den Streit, der in der Mitte des 17. Jahrhunderts die Kirche in Erregung brachte, ob die Männer langes oder kurzes Haar tragen müßten, suchte er zu vermeiden. Er erblickte in diesem „**bellum capillare**“, in dem die Leidener Fakultät der Utrechter gegenüber stand, und in den selbst ein Voetius eingriff, indem er das lange Haar verwarf, — ein *θεήλατόν τι κακόν*. Trotzdem wurde er gezwungen, sich zu beteiligen, und verteidigte seinen gemäßigten Standpunkt in einem Buch von nicht weniger als 256 Druckseiten unter dem Titel: **Libertas Christiana circa usum Capillitii defensa, Lugd. Bat. 1647.**

1623 gab Revius bei Elzevier in Leiden eine von ihm selbst verfaßte griechische und lateinische Übersetzung der **Confessio Belgica** heraus (*Ἐκκλησιων της Βελγικης ἐξομολογησις καὶ κατηχησις*) worin auch der Heidelberger Katechismus in der griechischen Übersetzung des Fred. Sylburgius (gest. 1596) aufgenommen wurde. Dies für den Schulgebrauch bestimmte Werk war nicht frei von Fehlern. Doch erschien 1627 in Deventer eine zweite sehr erweiterte Auflage (**Belgicarum Ecclesiarum Doctrina et Ordo**), der auch die *Ἐκκλησιῶν τῆς Βελγικῆς Λειτουργία* beigefügt war. Ein Exemplar der ersten Ausgabe war dem bekannten Patriarchen von Konstantinopel, Kyrillus Lukaris (s. d. A. Bd XI S. 682) zu Händen gekommen, dem sie sehr gefiel. Durch Vermittelung des Gesandten Corn. Haga übersandte ihm Revius ein Exemplar der zweiten Auflage mit folgender eigenhändiger Widmung: *Ἁγιωτάτῳ ἐν Χριστῷ πατρὶ κυρίλλῳ τῷ πάνυ, ἐλέῳ Θεοῦ Ἀρχιεπισκόπῳ καὶ πατριάρχῃ Κωνσταντινουπόλεως, τοῦτο τὸ βιβλιαρίδιον δεδόσθω ὑπ' ἐλαχίστου τῶν Χριστοῦ ὑπηρετῶν Ἰακόβου τοῦ Ῥηβίου.* Gleichzeitig sandten die Generalstaaten 200 Exemplare dieser 2. Auflage zur Verteilung nach Konstantinopel, damit auf solche Weise die Kenntnis der reformierten Religion unter den „**miseri homines**“, wie Revius die Griechisch-Orthodoxen nannte, verbreitet werden könnte. Eins wie das andere, vor allem die Vorliebe des Kyrillos für diese Ausgabe, begründet meiner Ansicht nach die Auffassung von Ph. Meyer (RE³ XI, 688, 50), wo es sich um die 1629 erschienene **Confessio** des Kyrillos handelt: „Pichler weist auf die Abhängigkeit von der **Confessio Gallicana** hin, ich möchte lieber die **Belgica** vergleichen“

Einen nicht unwesentlichen Dienst erwies Revius der Wissenschaft durch die Herausgabe von 300 Briefen des großen Leidener Philologen Scaliger (**Epistres Françoises des Personnages Illustres et Doctes A Monsr Joseph Juste De la Scala, Harderwijk 1624**). Von diesem Werk, das gar bald zu den **libri rariores et rarissimi** gehörte, sagt D. G. Morhof mit vollem Recht: (**Polyhistor. Litterarius Philosophicus et Practicus. Ed. sec. Lubecae 1714 T. I S. 286**): **Multa continet singularia de Libris et Viris eruditis habentur hic Explicationes multorum locorum in Auctoribus Classicis, consultatur cum Scaligero de rebus plurimis: si hae Epistolae conferantur cum ceteris facient ad intelligentiam plurimarum rerum, quae obscure alias videbuntur.** Durch die Herausgabe der **Historia Vitae, doc-**

trinae ac rerum gestarum Davidis Georgii Heresiarchae (Daventriae 1642) hat er der Nachkommenschaft ein wichtiges historisches Dokument bewahrt. Es ist ein Teil eines größeren Werkes, das gesammelt war von Nikolaus Blesdyk, dem Schwiegersohn des David Jorisz (s. d. A. Bd IX S. 349), seinem einstigen Schüler und späterem Pfarrer in der Kurpfalz. Ubbo Emmius hatte diesen Teil besessen und wollte ihn herausgeben, doch wurde er daran durch den Tod gehindert. Revius hatte ihn schon lange unter seinen Papieren und gab ihn nun heraus im Interesse derer, die „Geschichte und Wahrheit lieben" — Durch sein Hauptwerk (Daventriae Illustratae, sive Historiae Urbis Daventriensis Libri Sex, Lugd. Bat. 1651), das auch eine Reihe wichtiger Data aus der Kirchengeschichte bringt, zeigte Revius, daß er Anspruch hatte auf einen Ehrenplatz unter den zeitgenössischen Geschichtsschreibern.

Überdies war Revius dichterisch veranlagt und gehört zu den besten Dichtern seiner Zeit, wenn er auch jetzt fast vergessen ist. Seine Verse sind melodisch .. und geistvoll; vor allem seine vaterländischen Lieder sprühen von Leidenschaft. (Over-Ysselsche Sangen en Dichten. Deventer 1630, 2. vermehrte Ausgabe Leyden 1634.) Auch als Dichter ist er ausgesprochener Kontraremonstrant und nimmt dadurch eine einzigartige Stellung ein. Ferner war er bestrebt, sich auf dem Gebiet des Kirchenliedes verdienstlich zu machen, indem er an Stelle der unpoetischen Psalmenbereimung des Dathenus eine bessere schuf. (De CL Psalmen Davids .. in sin ende rijmen gebetert, Deventer 1640, 2. Aufl. Amsterdam 1647, 3. Aufl. Amsterdam 1651.) Obgleich seine Bereimung eine wirkliche Verbesserung war, wurde sie doch nicht eingeführt und zwar aus Gründen kirchenrechtlichen Charakters.

Revius war ein Mann von großer Bedeutung unter den gelehrten Theologen seiner Zeit; „tugendhaft und hochgebildet wie er war, fanden bei ihm Kunst und Wissenschaft bessere Pflege als man im allgemeinen bei Gelehrten findet, in hohem Maße beschlagen auf dem Gebiete der Sprachkenntnis, Musik, Philosophie, Geschichte und Theologie" (Hoornbeek).

Namhafte Zeitgenossen schätzten ihn hoch und standen in sehr nahen freundschaftlichen Beziehungen zu ihm. Da ist zu nennen Dan. Heynsius, Thysius, Trigland, Hoornbeek u. a. Doch wurde er dabei wegen seiner Heftigkeit, die manchmal an Unverträglichkeit streifte, von vielen gehaßt und arg geschmäht. Sein Familienleben war nicht besonders glücklich. Von seinen neun Kindern aus erster Ehe überlebte ihn nur eine Tochter. Der einzige Sohn, den er hatte heranwachsen sehen (Ricardus Revius, gest. 1650), führte einen ärgerlichen Lebenswandel und schändete den ehrenhaften Namen seines Vaters. Auch an anderen Kindern erlebte er nicht lauter Freude. Seine zweite Ehe mit einer vornehmen Witwe, Anna Bartens, „quam sibi in gravi aetate et vitae negotiis, solatio et auxilio, singulari datam Dei beneficio agnovit", blieb kinderlos.

S. D. van Veen.

Revolution, französische, in kirchlicher Beziehung. — Ältere Litteratur: Barruel, Histoire du clergé en France pendant la révolution, 2 Vols., London 1794–1804, deutsch Münster 1794; [Abbé Jaufret] Mémoires pour servir à l'histoire de la religion à la fin du XVIIIe siècle, 2 Vols., Paris 1803; Abbé Jäger, Histoire de l'église de France pendant la révolution, Vol. I—III, Paris 1852. Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de la France 1790—1800 publiés par Aug. Theiner, 2 Vols., Paris 1857; Grégoire, Memoires précédés d'un notice historique sur l'auteur par M. H. Carnot, 2 Vols., Paris 1837; Die protestantische Kirche Frankreichs von 1787—1846, herausgeg. von J. C. L. Gieseler, 2 Bde, Leipzig 1848. — Von deutschen Revolutionsgeschichten s. bes. W. Wachsmuth, Geschichte Frankreichs im Revolutionszeitalter, 4 Bde, Hamburg, u. Heinrich v. Sybel, Geschichte der Revolutionszeit, 5 Bde, 4. Aufl., 1878. — Dazu kommt aus neuester Zeit: Vicomte de Richemont, Correspondance secrète de l'abbé de Salamon, chargé des affaires du Saint-Siège pendant la Rév., avec le card. de Zélada (1791—92), Paris 1898; G. Joly, Le schisme de l'église de France pendant la Rév. (Rev. de l'Hist. et de Litérature Religieuses, 3, 144 ff., Paris 1898); Abbé Delarc, L'église de Paris pendant la Rév. franç. (1789—1801), 3 T., Lille et Paris 1898; Robinet, Le mouvement rel. à Paris pendant la Rév. (1789—1801), T. 1 Préliminaires de la déchristianisation, sept. 1791 jusqu'à sept. 1793, Paris 1898; Bertrand Robidou, Histoire du clergé pendant la Rév. franç., 2 voll., Paris 1898; An. de Charmasse, Jean-Louis Gouttes, évêque constitutionnel du département de Saône-et-Loire et le culte cath. à Autun pendant la Rév., Autun 1898; A. Roussel, Un évêque assamenté (1790—1802); Le Coz, Évêque d'Ille-et-Vilaine, métropolitain du nord-ouest, Paris 1898; Ch. Bost, Les routes de l'exil. Itinéraires suivis par les fugitifs du Languedoc à la Révoc. (Bull. hist et litt. 17 [Par. 1898], 561 ff.); Abbé Manseau, Les

prêtres et Religieux déportés sur les côtes et dans les îles de la Charente Inférieure, 2 voll. tom. I (Sous la Terrens); tom. II (Sous le Directoire-), Lille1898; Justin Gary, Notice sur le clergé de Cahors pendant la Révol., Cahors 1898; J. P. G. Blanchet, Le clergé charentais pendant la révol., Angoulême 1898; L. Bourgain, L'église d'Angers pendant la révolution et jusqu' en 1870, Paris 1898; M. Gally, Notices sur les prêtres et religieux de l'ancien archidiaconé d'Avallon insermentés et persécutés pendant la Révol., Tours 1898; F. Chenot, Esquisse d'une histoire relig. du Pays de Montbéliard de la rév. Franç. au Concordat (Thèse), Paris 1898; J. Loridan, Les martyres de Valenciennes en 1794, Paris 1898; Victor Pierre, Le clergé français en Savoie et en Piemont d'après les Souvenirs inédits du chanoine Berlioz 1791—94 (Rev. des questions historiques 64 [Paris 1898], 119sqq.); ders., Le clergé français en Allemagne pendant la Rév. (ebendas. 63, 147sqq.); Ferd. Duffau, Epreuves d'un évêque français pendant la Révol. Lettres et mémoires de Mgr. de Gain-Montagnac, évêque de Tarbes, Paris 1898; Augustin Thys, La persécution religieuse en Belgique sous le directoire exécutif (1798—99), Bruxelles 1898; T. Cochard, Un pape dans l'Orléanais (1804—14), Orléans 1898; P. le Apollinaire, Études franciscaines sur la Révolution dans le département de la Côte-d'Or, Dijon 1899; Baston, Mémoires du chanoine de Rouen d'après le manuscrit original. Publ. par Loth et Verger. 3 Tt. (—1818), Paris 1899; B. Canet, L'église et l'état en France de 1789 à 1870 (Revue d. sciences eccl. 1899, 149sqq.); P Haristoy, Les Paroisses du pays basque pendant la période révolutionnaire, 2 Tt., Paris 1899; L'Jérome, Les Élections et les Cahiers du clergé Lorrain aux états généraux de 1889, Nancy 1799; E. Quernau-Lamerie, Le Clergé du département de Maine et Loire pendant la Révolution, Angers 1899; V. Pierre, Le Clergé Français en Angleterre 1791—1802, Revüe des quest. hist. 66 (1899), 426sqq.; Abbé Ange de Lève des Ormaux, Massacres de septembre dans les prisons de Paris; arrestation des prêtres et des séminaristes de S.-Sulpice à Issy, leur emprisonnement dans l'église des Carmes (Publication de la société d'histoire contemporaine 1900); M. Bonneau, Notes pour servir à l'histoire du clergé de l'Yonne pendant la révolution (1790—1800), Sens 1900; Cauret, Le diocèse de S. Brieue pendant la période révolutionnaire S. Brieue 1900; B. Erdmannsdörfer, Mirabeau, Bielefeld 1900; F. Grenier, Deux confesseurs de la foi à la fin du XVIII[e] siècle, Patenaille et Jacquinot, Vesoul 1900; A. Hannesse, Notice sur J. Regnast, exilé de 1792 à 1800, Reims 1900; M. Lalande, La statue de l'abbé Filiol, Aurillac 1900; A. Lecler, Martyrs et confesseurs de foi du diocèse de Limoges pendant la révolution française (vol. II, Limoges 1900); Thomas Lindet, Correspondance de Th. L. pendant la Constituante et la Législative 1789—1792, publiée par A. Montier, Paris 1900; Mallot, Le divorce et la révolution, Paris 1900; Mathiez, Briefe von Durand de Maillane an Grégoire (La révolution francaise, Sept. Okt.), Paris 1900; Victor Pierre, Un curé de Normandie réfugié en Angleterre (1792—1801). D'après sa correspondance inédite (RQH, N. S. 24, 472—510); B. Rameau, La révolution dans l'ancien diocèse de Mâcon, Mâcon 1900; J. Riekarby, A constitutional bishop (Lecoz, évêque d'Ille-et Vilaine), (Month 1900, 37, 34—47); C. Robert, Urbain de Hercé, dernier évêque et comte de Dol fusillé à Vannes en 1795; d'après des documents inédits, Paris 1900; Robert und Le Chaplain Robinet, Dictionn. hist. et biograph. de la révolution et de l'empire (II, Paris 1900); Roussel, Correspondance de Le Coz, évêque constitutionnel d'Ille et Vilaine, Paris 1900; A. Sicard, Un mouvement religieux irrésistible. La restauration du culte en France avant le Concordat, d'après des documents inédits (Le Correspondant 2[e] serie 163, 38sqq., Paris 1900); Suchet, La Cathédrale de S. Jean pendant la révolution (1790 à 1800), Besançon 1900; H. Belloc, Robespierre, London, Nisbet 1901; Th. Carlyle, The French Revolution 1. by J. H. Rose, 3 Bde, London 1902; 2. by C. R. L. Fletcher, 3 Bde, London 1902; E. Dirault u. G. Monod, Histoire contemporaine de 1789 à 1902, P. I: La Révolution et l'Empire, Paris 1902; F. Kircheisen, Bibliographie Napoléons I.; Systematische Zusammenstellung in kritischer Sichtung, Berlin 1902; E. Biré, Le clergé de France pendant la Révolution (1789—1799), Paris 1902; A. Durand, Un prélat constitutionel, Jean-François Périer 1740—1824, Paris 1902; B. de Lacombe, Talleyrand, l'évêque d'Autun, d'après des lettres et doc. inéd., Paris 1903; A. Roussel, Un évêque d'Ille et Vilaine, métropolitain du Nord-ouest, Paris o. J. [1902?]; J. Kiefer, Die deputierten Bischöfe d. franz. Nationalversammlung und die constitution civile du clergé in den Jahren 1790—1792, Diss. Freiburg 1903; A. Mathiez, La Théophilanthropie ou le culte décadaire (1796—1801). Essai sur l'hist. religieuse de la Révol. Thèse 764 p., Paris 1903; Ad. Wahl, Vorgeschichte d. franz. Revolution I, Tüb. 1905.

Die gewaltige Bewegung, welche gegen Ende des vorigen Jahrhunderts das französische Staatswesen zertrümmerte, war zunächst gegen den mittelalterlichen Feudalstaat gerichtet. Da dieser aber mit dem römisch-katholischen Kirchentum eng zusammenhing, mußte die zerstörende Wirkung natürlich auch die Kirche treffen. Dazu kam, daß die Schriftsteller, welche die Grundlagen der bestehenden Staatsordnung unterwühlten, ihre Angriffe zugleich auf die Kirche, ja auf die positive Religion überhaupt richteten. Der Unglaube an die positiven Lehren der Kirche, die sittliche Leichtfertigkeit, welcher die Sitten-

lehre des Christentums eine lästige Fessel war, trafen zusammen mit der Voraussetzung, daß die Geistlichen nicht aus Ueberzeugung von der Wahrheit ihres höheren Berufes, sondern nur aus Egoismus und Herrschsucht an ihren politischen Vorrechten, an ihren genossenschaftlichen Einrichtungen, an ihren Besitztümern festhielten. Wie die Finanzverlegenheit des Staates den ersten Anstoß zur revolutionären Bewegung überhaupt gegeben hatte, so war es wieder der *Finanzpunkt*, der die erste Veranlassung zum Angriff auf die bestehende Kirchenverfassung gab. Um den bankerotten Staat zu retten, griff man nach den *Gütern der Kirche*, und man glaubte es um so eher sich erlauben zu dürfen, da man aufgehört hatte, die Kirche und ihre Institutionen als einen Ausfluß höherer und göttlicher Autorität anzusehen.

Beim Beginn der Revolution handelte es sich zunächst um die politische Stellung des Klerus. Man war in den höheren Kreisen der Gesellschaft von der Voraussetzung ausgegangen, der Klerus sei durch seine Stellung und Interessen solidarisch mit dem Feudaladel verbunden; er müsse deshalb bei einem Konflikt zwischen Adel und Volk auf Seite des ersteren stehen. Diese Annahme erlitt gleich beim Beginn des Kampfes einen starken Stoß. Während der Adel der Generalstaaten bei seiner Standesabschließung verharrte und die Vereinigung mit dem dritten Stande ablehnte, trat am 22. Juni 1789 beinahe die Hälfte der Abgeordneten des Klerus, 148 von 308, zu den Bürgerlichen über, und am 24. Juni thaten 151 weitere Kleriker unter Anführung Talleyrands, des Bischofs von Autun, denselben Schritt. Am Verzicht auf die feudalen Vorrechte in der Nacht vom 4.—5. August nahmen auch die Bischöfe teil und brachten mit begeisterten Reden dem allgemeinen Enthusiasmus ihren Tribut dar. Wenige Tage darauf, nachdem am 7. August Necker seinen trostlosen Finanzbericht vorgetragen hatte, trat der Marquis Lacoste mit dem Vorschlag hervor, die Güter des Klerus und der geistlichen Orden in Beschlag zu nehmen, was aber damals noch keinen Anklang fand. Der Klerus wollte sich übrigens freigebig zeigen und bot durch den Mund des Erzbischofs von Aix seine Güter zum Pfand für die Nationalschuld an. Die Geistlichkeit schien eine Weile populär werden zu wollen. Bei der Frage über die Ablösung des Zehnten tauchte die Forderung auf, daß die geistlichen Zehnten unentgeltlich abgelöst werden müßten, was durch die Behauptung unterstützt wurde, daß der Klerus nicht Eigentümer, sondern nur Nutznießer derselben sei. Obgleich viele Mitglieder der Linken, worunter Grégoire und Lanjuinais und Abbé Sieyes das Recht des Zehnte als ein geheiligtes verteidigten und Sieyes den Gegnern zurief: „Ihr wollt frei sein und wisset nicht gerecht zu sein", so wurde doch am 10. August der kirchliche Zehnten ohne Entschädigung aufgehoben, wogegen man sich bereit erklärte, die Geistlichen aus der Staatskasse zu besolden. Einige Tage später kam das Interesse der Kirche wieder in Frage bei der Debatte über die *Menschenrechte*, wobei Grégoire mit Mühe das Zugeständnis erlangte, daß die Erklärung eingeleitet wurde mit den Worten: „En présence et sous les auspices de l'être suprême". In dem Entwurf der Erklärung stand ein Artikel, der die öffentliche Ausübung des religiösen Kultus als ein Menschenrecht anerkannte, er wurde aber angefochten und gestrichen und dafür gesetzt: „Niemand darf wegen seiner religiösen Meinungen angefochten werden, vorausgesetzt, daß ihre Darlegung die öffentliche, durch das Gesetz bestimmte Ordnung nicht stört." — Ein neuer Angriff auf die *Kirchengüter* wurde am 26. September gemacht durch den Vorschlag des Deputierten von Bezières, eines Herrn von Jesse, der darauf antrug, das Silbergerät der Kirche zur Erleichterung des Volkes zu verwenden. Er schlug diesen unnütz vergrabenen Schatz auf 140 Millionen Franken an. Der Erzbischof von Paris stimmte zu und beantragte ohne Widerspruch, man solle die Bischöfe und kirchlichen Behörden ermächtigen, das, was zur anständigen Besorgung des Kultus unentbehrlich sei, auszusondern und das Übrige in die Münzstätten abzuliefern. Das großmütige Anerbieten wurde angenommen und am 29. September 1789 ein entsprechender Beschluß gefaßt. — Die Mönche des Ordens von Clugny, welche das Kloster Saint Martin des Champs zu Paris bewohnten, erließen an die Nationalversammlung eine Zuschrift, worin sie derselben alle Güter ihres Ordens anboten, wenn man jedem eine Pension von 1500 Livres aussetze. Die Nationalversammlung nahm dieses Anerbieten gerne an und erhielt dadurch eine jährliche Rente von mehr als einer Million, wogegen sie nur an 224 Mönche eine lebenslängliche Pension von 1500 Livres auszubezahlen hatte, und die Mönche priesen sich glücklich, ihre Freiheit mit allen Franzosen zu teilen. Die in immer verstärktem Maße hervortretenden Finanzverlegenheiten des Staates führten im Herbst 1789 zu einem großartigen Angriff auf die Güter der Kirche. Die fortgeschrittene revolutionäre Stimmung begnügte sich nicht mehr

mit einer freundschaftlichen Bürgschaft der Kirche, sondern wollte ihrem Haß gegen Kirche und Geistlichkeit durch Beraubung derselben Genüge thun. Unter den Gebildeten war Voltaires antikirchliche Denkweise sehr verbreitet; man freute sich, an dem Klerus für alle Geistesbedrückungen Rache nehmen zu können. Dem demokratischen Sinne derer, welche die Menschenrechte festgesetzt hatten, war eine so mächtige und reiche Körperschaft, wie die Kirche, ohnehin ein Dorn im Auge, und man freute sich, daß man jetzt eine Veranlassung habe, den Standesvorrechten der Kirche durch Konfiskation ihrer Güter ein Ende zu machen. Das Merkwürdigste aber war, daß ein Mitglied dieses Standes, ein Würdenträger der Kirche, im Gefühl, daß es mit den Vorrechten des Standes doch am Ende sei, der allgemeinen Stimmung den Ausdruck verlieh. Es war der Bischof von Autun, Talleyrand, der am 10. Oktober 1789 den Antrag stellte, den dritten Teil der kirchlichen Einkünfte für Staatszwecke in Anspruch zu nehmen. Er begründete seinen Antrag damit, der Klerus sei nicht Eigentümer, sondern nur Nutznießer. Der Staat habe von jeher ein Hoheitsrecht über die Körperschaften in seiner Mitte gehabt, und es stehe ihm zu, die besonderen Aggregationen derselben (die religiösen Orden), wenn sie ihm schädlich oder unnütz dünken, aufzulösen, und dieses Recht über ihre Existenz schließe notwendig ein ausgedehntes Recht über ihre Güter in sich. Die Einkünfte der Kirche berechnete Talleyrand auf 150 Millionen, zwei Drittteile wollte er der Kirche lassen, das übrige Drittteil gehöre dem Staat und werde hinreichen, das Defizit zu decken. Mirabeau, der nicht gerade den leidenschaftlichen Haß gegen die Kirche hegte, wie so viele Mitglieder der Nationalversammlung, aber sie von der Bildung überflügelt und der inneren Auflösung nahe glaubte, verfocht ebenfalls den Anspruch des Staates auf die Güter der Kirche, die ihm besonders willkommen waren, um für die Schöpfung des Papiergeldes, die er im Plane hatte, einen tüchtigen Rückhalt, eine Kreditgrundlage zu gewinnen; er stellte daher am 12. Oktober den Antrag, die Nation möge erklären, daß die Güter der Kirche Eigentum der Nation seien. Es entspann sich eine lange, ernste und zuletzt stürmische Debatte über die Kirchengüter, bei der der ganze Haß der gebildeten Klasse gegen die Kirche und Geistlichkeit zum Worte kam. Sieyes, die Abbés Maury, Montesquieu und mehrere Prälaten verteidigten das Recht der Kirche mit Ernst und Nachdruck, auf der anderen Seite standen außer Talleyrand und Mirabeau, der Abbé Grégoire, Treilhard, Dupont, und sie gewannen bald die große Mehrheit von 586 Stimmen gegen 346. Erst am 2. November konnten die Verhandlungen geschlossen werden. Das Ergebnis war ein Beschluß der Nationalversammlung des Inhaltes: „Alle kirchlichen Güter stehen zur Verfügung der Nation mit der Verbindlichkeit, auf eine angemessene Weise für die Kosten des Kultus, den Unterhalt der Kirchendiener, die Unterstützung der Armen zu sorgen“ Für den Gehalt der Kirchendiener wurde, abgesehen von der Wohnung und den dazu gehörigen Gärten, 1200 Livres als Minimum festgesetzt. Zwei Tage nachher gab der in seinem Palast gefangen gehaltene König seine Zustimmung. Der Klerus fand bei dieser Niederlage im Volke wenig Teilnahme; er hatte, wie das so zu gehen pflegt, auch noch den Spott zum Schaden — Karrikaturen, Flugschriften, Schauspiele tauchten in Menge auf, welche nur auf Verspottung der Geistlichkeit hinausliefen.

Das Komité für kirchliche Angelegenheiten hatte indessen seine Entwürfe gemacht, wie man allmählich in den Besitz der Kirchengüter gelangen könnte. Treilhard, ein Mitglied desselben, legte am 17. Dezember 1789 einen Plan über Aufhebung der mönchischen Gelübde und Verminderung der Klöster vor. Der Bischof von Clermont, Vorstand des kirchlichen Komités, sprach sich entrüstet darüber aus und erreichte durch seine Protestation, daß das Projekt wenigstens vor der Hand beiseite gelegt wurde. Dagegen wurde am 19. Dezember der Beschluß gefaßt, 400 Millionen Kirchengüter zu verkaufen und Assignaten in diesem Betrag auszugeben, was aber vorläufig auch noch nicht geschah. Ein gewisser Bouche machte den Vorschlag, die Einkünfte derjenigen geistlichen Stellen, deren Inhaber das Königreich verlassen hätten, einzuziehen, und dem Staatsschatz zuzuweisen. Er wollte damit zunächst den Erzbischof von Paris treffen, der sich nach Chambery in Savoyen begeben hatte. Der Vorschlag fand bei einem Teil der Versammlung Widerspruch, wurde aber lebhaft unterstützt durch einen Geistlichen, den Abbé Grégoire, der die Entziehung des Gehaltes als eine gerechte Strafe für die feige, unpatriotische Flucht erklärte.

Indessen traf man Vorbereitungen, um aus der Masse des Kirchengutes diejenigen Bestandteile im Betrage von 400 Millionen auszusondern, die sich zum sofortigen Verkauf eigneten. Der kirchliche Ausschuß wurde zu diesem Behufe mit 15 neuen Mitgliedern, darunter mehrere offene Feinde der Kirche, vermehrt. Am 11. Februar 1790 brachte Treilhard seinen Vorschlag für Aufhebung der Ordensgelübde und Klöster wieder vor.

Er entwickelte denselben mit einigem Scheine der Mäßigung: man wolle keine gänzliche Vernichtung der geistlichen Orden, sondern nur denjenigen, welche die Klöster zu verlassen wünschten, ihre Freiheit geben, die aber, welche bleiben wollten, im Frieden lassen. Aber anderen schien dieser Antrag zu gemäßigt; sie wollten gänzliche Aufhebung der Klöster, um ihre Güter ungehindert verkaufen zu können. Nach vielen Debatten ging den 13. Februar 1790 der Antrag durch, daß alle Orden und Kongregationen beider Geschlechter mit Ausnahme derer, die dem Jugendunterricht und der Krankenpflege gewidmet wären, für immer aufgehoben würden und keine neuen mehr errichtet werden sollten. Ein zweiter Artikel gab jedem Klostergenossen die Befugnis, nach vorangegangener Anzeige bei der Ortsobrigkeit das Kloster zu verlassen. Diejenigen Mönche, welche das Kloster nicht verlassen wollten, wurden angewiesen, in solche Häuser sich zu begeben, die ihnen besonders bezeichnet werden würden. Die Nonnen aber durften überall bleiben, wo sie bereits waren. Eine große Anzahl von Mönchen beeilte sich ihre Bande zu brechen und von der geschenkten Freiheit Gebrauch zu machen, viele derselben wurden die exaltiertesten Revolutionäre und Republikaner. Von den Nonnen dagegen blieben die meisten in ihren Klöstern. Die Pensionen, die den Austretenden gegeben wurden, waren nach Beschaffenheit des Klosters, der Ordensregel und des Alters der Betreffenden verschieden und stiegen von 700 Livres bis zu 1200.

Die Geistlichkeit hatte immer noch im Stillen gehofft, der Beschluß, einen Teil der Kirchengüter zu verkaufen, werde unausgeführt bleiben; aber da der Mangel an barem Geld immer empfindlicher, das Sinken der Assignaten immer bedenklicher wurde, und Necker die Emission neuen Papiergeldes in Anregung brachte, ließ sich die Forderung, daß man endlich zum Verkauf der Kirchengüter schreite, nicht mehr länger zurückweisen. Die Geistlichkeit wandte sich mit den eindringlichsten Mahnungen an den Rechtssinn, an die ökonomischen Interessen, an die politische Klugheit und das religiöse Gefühl der Versammlung. Der Erzbischof von Aix, Herr von Boisgelin, machte das feierliche Anerbieten eines Anlehens von 400 Millionen, das von der Nationalversammlung autorisiert, garantiert, beschlossen und erhoben, auf die Güter des Klerus hypothekiert werden sollte, der die Zinsen bezahlen und durch allmähliche Verkäufe das Kapital abtragen sollte. Das Anerbieten machte auf einen Teil der Versammlung Eindruck; aber die geschlossene Majorität stemmte sich unerschütterlich dagegen. Man wollte keinen besonderen Stand des Klerus mehr anerkennen, der 400 Millionen bieten könnte. Während die Versammlung im besten Zuge war, die Ansprüche der Kirche zu bekämpfen, erfolgte unversehens eine Diversion zu ihren Gunsten. Als der Abt Montesquieu seine Rede zur Verteidigung des kirchlichen Eigentums mit der Äußerung schloß, er sage nichts mehr, es sei ja doch schon alles in den besonderen Komités fest beschlossen, da trat ein ehrlicher demokratischer Karthäusermönch, Dom Gerles, auch ein Mitglied des kirchlichen Ausschusses, mit dem Vorschlag auf, man solle zur Beruhigung derer, welche für den Bestand der Religion fürchten, beschließen, daß die katholische apostolische und römische Religion für immer die Religion der Nation bleibe und ihr Kultus allein der vom Staat autorisierte sei. Dies war das Signal zu einer stürmischen Bewegung, die Mehrzahl wünschte keine politische Garantie des Kirchenglaubens, und doch wollte man den Glauben auch nicht offen als aufgegeben erklären. Man sagte, die Thatsache sei unzweifelhaft, man brauche sie nicht erst zu dekretieren, wenn man nicht den Fanatismus aufregen wolle. Der Klerus erwiderte, wenn man die Thatsache anerkenne, warum man sie nicht aussprechen wolle, ob diese Weigerung nicht auf bitteren Haß gegen die Religion schließen lasse? Man stritt sich einige Tage hin und her, intriguierte für und wieder die Motion Dom Gerles', und beschloß endlich in der Sitzung vom 13. April 1790, daß in Betracht, daß die Nationalversammlung in Sachen der Religion und des Gewissens doch keine Gewalt ausüben wolle und könne, man über die vorgebrachte Motion nicht beraten könne und zur Tagesordnung übergehen wolle. Das Kapitel von Paris und die Mitglieder der rechten Seite der Nationalversammlung vereinigten sich zu Erklärungen, in welchen der Beschluß der Mehrheit beklagt und mißbilligt, Verwahrung dagegen eingelegt und das Volk zum Schutz der bedrohten Religion aufgerufen wurde. Auch die Stadt Nismes erließ eine von 6000 Unterschriften bedeckte Erklärung an den König und die Versammlung, worin sich die Unterzeichner für die katholische Staatsreligion verwahren; in Nantes und Rennes kam es zu ähnlichen Demonstrationen. Die Nationalversammlung aber kehrte nach jener Ablehnung der Motion Dom Gerles' zur Tagesordnung zurück und entschied sich in den Sitzungen vom 14. und 19. April mit großer Majorität dafür, daß die Verwaltung der kirchlichen Güter vom Staat übernommen werde, den Direktoren der Departements und

Distrikte übergeben, für 400 Millionen Livres Güter verkauft und die Geistlichkeit in Geld besoldet werden sollte.

Neben dem finanziellen Gewinn, den man bei dieser Gelegenheit zu machen gedachte, war ein Hauptzweck die Zerstörung einer verhaßten, mächtigen, aristokratischen Korporation. Den Klerus sah man nicht nur als den Träger alten Aberglaubens an, sondern als den Eckstein des Feudalstaates, dessen Vernichtung das Ziel der ganzen politischen Bewegung war. Um die beabsichtigte Auflösung der Kirche zu vollenden, mußte man auch ihre bisherige Verfassung aufheben und das übrig gebliebene Material in die Ordnungen des neuen Staates einfügen. Diese Umgestaltung sollte die sogenannte Civilkonstitution des Klerus bewirken. Der kirchliche Ausschuß hatte einen Plan dazu entworfen, dessen Beratung am 29. Mai 1790 begann. Die Zahl der Bistümer sollte von 134 auf 83 herabgesetzt werden, auf jedes Departement ein Bischof. Eine neue Einteilung der Parochien ward unter Leitung des Bischofs und der Departements- und Distrikts-verwaltung entworfen. Der Bischof sollte der unmittelbare Pfarrer der Gemeinde sein, die er bewohnte, und anstatt des bisherigen Kapitels eine bestimmte Zahl Vikare bekommen, die seinen Rat bilden sollten und deren Gutachten er bei jedem Akt der Jurisdiktion einzuholen haben würde. Die Bischöfe sollten von demselben Wahlkörper gewählt werden, welcher die Mitglieder der Departementsversammlung ernennt. Sie sollten die kanonische Einsetzung von den Metropoliten oder dem ältesten Bischof der Provinz erhalten. Es sollte ihnen ausdrücklich verboten sein, die Bestätigung vom Papste nachzusuchen. Die Wahl der Pfarrer wird den Aktivbürgern jedes Distriktes zugewiesen, die ohne Rücksicht auf verschiedene Religion und Konfession wahlberechtigt sind. Der Pfarrer soll vom Bischof bestätigt werden; Bischöfe und Pfarrer sollen der Nation, dem Gesetz, dem König und der beschlossenen Konstitution den Eid der Treue leisten.

Die Debatte über diesen Entwurf wurde nur unter sparsamer Beteiligung des bereits resignierenden Klerus hauptsächlich von der Linken und dem Centrum geführt. Die Hauptsprecher der Geistlichkeit waren der Erzbischof von Aix und der jansenistische Theologe Camus, der mit religiös-politischem Fanatismus die Übereinstimmung des Entwurfes mit dem Neuen Testament und den Konzilienbeschlüssen des 4. Jahrhunderts nachzuweisen suchte. Die allgemeine Verhandlung wurde am 31. Mai geschlossen, und man kam am 1. Juni zu den besonderen Artikeln, die in 16 Sitzungen unter mehrmals heftiger Debatte festgesetzt wurden. Bei den Erörterungen über das Einkommen der Geistlichen zeigten sich diese eifrig bemüht, einen möglichst hohen Ansatz herauszuschlagen, was Robespierre Veranlassung gab, gegen die Geldinteressen der hohen Geistlichkeit zu eifern. Der Erzbischof von Paris erhielt 50 000, die übrigen Bischöfe 20 000, die Vikare 2000—6000 Livres, die Pfarrer 1200—4000 Livres nebst Wohnung und Garten. Am 12. Juli waren die Verhandlungen beendigt und die Civilkonstitution des Klerus fertig.

Der König war schon früher durch alle die Angriffe gegen die Kirche höchst schmerzlich berührt, und er fühlte sich durch das Ansinnen, dieser Civilkonstitution des Klerus seine Zustimmung zu geben, besonders in seinem Gewissen beunruhigt. Er wandte sich in dieser Not an den Papst, in der Hoffnung, daß dieser die nötigen Konzessionen machen, aber zugleich die Annahme der Civilkonstitution verbieten werde, und er hoffte dies um so mehr, da der Papst in einem Schreiben vom 10. Juli 1790 ihn ermahnt hatte, die Beschlüsse der Nationalversammlung über kirchliche Dinge nicht zu bestätigen (**Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de la France, 1790—1800, publ. par Aug. Theiner, I, Paris 1857, p. 6**). Der König schrieb den 28. Juli 1790 an den Papst (Theiner a. a. O. I, S. 264): seine öffentlich erklärte Absicht sei, die erforderlichen Maßregeln zur Vollziehung der Civilkonstitution anzuordnen, und er habe den Kardinal Bernis beauftragt, Sr. Heiligkeit die Maßregeln vorzulegen, welche die Umstände zu erfordern scheinen. Es sei nun an dem Papst, seine Bemerkungen darüber zu machen; er möge es thun mit der Freimütigkeit und Würde, welche seiner Stellung zieme und das Interesse der Religion ihm vorschreibe, aber Se. Heiligkeit werde auch so gut wie irgend jemand fühlen, wie viel daran liege, die Bande zu erhalten, welche Frankreich an den heiligen Stuhl knüpfen. Der König legte dem Papst damit nahe, gegen die Civilkonstitution des französischen Klerus zu thun, so viel in seiner Macht stehe, ohne es zum gänzlichen Bruche zu treiben. Diese Aufgabe wußte der Papst so wenig zu lösen, als der König selbst. Der Papst antwortete am 17. August 1790 ausweichend, zur Geduld ermahnend, die Beschlüsse der Nationalversammlung beklagend, aber ohne energische einschneidende Maßregeln anzuordnen oder die Vollziehung direkt zu verbieten. Schließlich fügte er hinzu, er habe eine Kongregation von Kardinälen ernannt, um die Vorschläge

zu prüfen, die der Kardinal Bernis im Namen des Königs vorgelegt habe; er müsse das Resultat dieser Beratung abwarten und könne für jetzt noch keine Entscheidung geben. Während der Papst die Sache hinzuhalten suchte, wurde der König von der mißtrauisch gewordenen Nationalversammlung immer mehr um eine Entscheidung gedrängt; man forderte gebieterisch und mit Drohungen, er solle die Civilkonstitution unterzeichnen. Er that es nach peinlicher Unentschlossenheit am 24. August 1790; aber von Gewissensbissen geplagt, schrieb er unmittelbar nachher an den Papst und bat ihn inständig, er möge doch wenigstens provisorisch einige Artikel der Konstitution bestätigen und so ihn aus seiner grausamen Verlegenheit ziehen. Der Papst hielt zwei Sitzungen des Konsistoriums über die französische Kirchenfrage, und es war nahe daran, daß das Urteil des Schismas oder der Ketzerei ausgesprochen worden wäre. Aber der Papst wollte vorher die Bischöfe der Nationalversammlung um ihren Rat fragen, die übrigens schon unter dem 2. August 1790 eine Erklärung (Theiner a. a. O. I, S. 285) über ihr Verhalten gegenüber den Dekreten der Nationalversammlung an den Papst abgesandt hatten, worin sie den Vorsatz passiven Widerstandes ausgesprochen und angefragt hatten, wie sie sich zu verhalten hätten. Zugleich schrieb der Papst den 22. September 1790 an den König, um ihm sein Bedauern auszudrücken, daß er doch die Beschlüsse der Nationalversammlung bestätigt habe. Die französischen Bischöfe waren indessen eifrig, einen passiven Widerstand gegen die Civilkonstitution zu organisieren, mehrere Kapitel erließen Protestationen gegen die Dekrete der Nationalversammlung, wie die von Rennes, Vannes, Saint Brieux, Saint Pol de Léon, Treguier; die Diöcese von Nantes sandte eine Protestation mit 300 Unterschriften. Der Erzbischof von Aix, Boisgelin, verfaßte im Namen der Bischöfe der Nationalversammlung eine Gesamtprotestation, in welcher die Grundsätze der Kirche und ihr Widerspruch gegen die neue Konstitution dargelegt waren; 110 Bischöfe traten dieser Erklärung, die unter dem Titel „Exposition des principes“ bekannt geworden ist, bei, und der Erzbischof übersandte dieselbe am 9. November dem Kardinal Bernis als Ausdruck des gesamten französischen Klerus mit der Bitte um eine Antwort des römischen Stuhles, nach der die Geistlichkeit ihr künftiges Verhalten einrichten wollte. Die Nationalversammlung sah das Benehmen der Geistlichkeit als eine revolutionäre Widersetzlichkeit an, die man nicht länger dulden dürfe. Der Abgeordnete Voidel brachte, um diesem Treiben einen Riegel vorzuschieben, einen Gesetzesvorschlag ein, welcher allen Bischöfen und Priestern einen Eid des Gehorsams gegen die Civilkonstitution des Klerus auferlegte und alle Eidweigernden mit Entlassung von ihren Stellen bedrohte. Einige Mitglieder der Rechten verlangten dringend den Aufschub eines Beschlusses, aber Mirabeau und Barnave drängten zur Entscheidung. Ersterer hielt bei dieser Gelegenheit eine seiner gewaltigsten Reden, mit leidenschaftlichen Vorwürfen gegen den Klerus beginnend, aber doch mit einem milderen Vorschlag schließend. Sein Vorschlag hatte denselben Zweck wie Voidels, war aber darin milder, daß er den widersetzlichen Geistlichen Frist zum Widerrufe ließ. Die rechte Seite der Versammlung, die durch seine Rede sehr aufgereizt war, merkte die mildere Fassung seiner Gesetzesvorschläge nicht, während auf der anderen Seite der jansenistische Deputierte Camus mit seinem Fanatismus gegen das Papsttum, die Versuche des Abbé Maury, die Versammlung milder gegen die Kirche zu stimmen, zu nichte machte. Der Antrag Voidels, der die widersetzlichen Geistlichen als Rebellen mit Absetzung und Verlust der bürgerlichen Rechte und besonderen Strafen für Störung der öffentlichen Ordnung bedroht und die Beschwörung der Civilkonstitution unbedingt gefordert hatte, ging am 27. November 1790 durch. Der König, der nun auch dieses so schwer auf den Klerus drückende Gesetz bestätigen sollte, geriet in neue Unruhe und bat den Erzbischof von Aix, eine Denkschrift zu entwerfen, um auf Grund derselben den Papst zu möglichst weitgehenden Konzessionen zu bewegen, damit ein Schisma vermieden würde. Boisgelin nahm den Auftrag an und erbot sich, selbst nach Rom zu gehen und mit dem Papst zu verhandeln. Die Vorschläge des Erzbischofs waren folgende: 1. der Papst bestätigt die von der Nationalversammlung beschlossene Einteilung der Metropolitansprengel und Bistümer; 2. er ermahnt die Bischöfe, die durch die neue Einteilung der Sprengel ihrer Stellen beraubt sind, oder deren Gebiet geschmälert ist, ihre Zustimmung zu der neuen Einteilung zu geben; 3. er giebt seine Autorisation zur Errichtung der neuen Bistümer und ermächtigt 4. die Metropoliten zur kanonischen Einsetzung der neuen Bischöfe, und giebt 5. seine Zustimmung zu der Einrichtung, welche die Bischöfe durch Wahl einer Anzahl Vikare zur Besorgung der Parochialgeschäfte und der Jurisdiktion ihres Sprengels machen; 6. der Papst ermahnt die Bischöfe zur Übertragung der vakanten Pfarreien an diejenigen, welche infolge der Volkswahl präsentiert werden, wenn der Bischof nicht Gründe hat, sie

wegen sittlicher Mängel oder falscher Lehre zurückzuweisen. Der Erzbischof hoffte eigentlich nicht, daß der Papst auf diese Artikel eingehen werde, doch legte er sie dem Papste vor. Dieser aber gab keine Antwort und suchte Zeit zu gewinnen. Die Nationalversammlung aber und besonders die Jansenisten in derselben, die eine vom Papst unabhängige gallikanische Kirche wollten, suchten die königliche Entscheidung zu beschleunigen und schickten den Präsidenten zum König, sich zu erkundigen, warum das Dekret in Betreff des Klerus noch nicht bestätigt sei, und um unverzügliche Genehmigung zu bitten. Der König gab eine ausweichende Antwort und bat um Vertrauen; die Nationalversammlung aber war mit dieser Antwort nicht zufrieden, und der König, durch Zusammenrottungen geängstigt, gab endlich nach und erteilte am 26. Dezember 1791 die verlangte Bestätigung. Schon am folgenden Tage leistete der Abbé Grégoire den verlangten Bürgereid auf die Konstitution und die Civilkonstitution des Klerus. Er hatte vorher in einer längeren Rede die Gründe auseinandergesetzt, die ihn bewögen, den Wünschen der Nationalversammlung zu entsprechen, und suchte besonders die Meinung zu widerlegen, daß die neue Verfassung das eigentlich kirchliche Gebiet berühre; er wies die Befugnis der Staatsgewalt nach, Änderungen in den äußeren Verhältnissen der Kirchendiener anzuordnen und sie durch einen Eid fester an sich zu knüpfen. Nach dieser Einleitung schwur er den Eid in folgenden Ausdrücken: „Ich schwöre, mit Sorgfalt über die Seelen zu wachen, deren Leitung mir anvertraut ist; ich schwöre der Nation, dem Gesetze und dem König treu zu sein; ich schwöre, mit aller Macht die französische Verfassung, wie sie von der Nationalversammlung beschlossen und vom Könige angenommen ist, und namentlich die Verordnungen über die bürgerliche Verfassung der Geistlichen aufrecht zu erhalten" Der Rede und Eidesleistung Grégoires, der ein Mann von anerkannter Einsicht und Gewissenhaftigkeit war, folgte lauter Beifall der Versammlung, acht andere Geistliche schwuren ebenfalls, und am folgenden Tage leistete eine weitere Anzahl, worunter Talleyrand und drei andere Bischöfe, den Eid, im ganzen 71 Geistliche von etwa 300, die der Versammlung angehörten. Der Bischof von Clermont, de Bonald, schlug eine etwas veränderte Formel vor, in welcher die Autorität der Kirche vorbehalten und die eigentlichen geistlichen Angelegenheiten ausgenommen waren; die Versammlung ging aber nicht darauf ein. Ein von dem Abgeordneten Cazalès verlangter Aufschub der Eidesleistung um acht Tage, innerhalb welcher man eine Antwort vom Papste erwartete, wurde ebenfalls von der Versammlung zurückgewiesen, da man die neue Kirche lieber ohne die Autorität des Papstes konstituieren wollte.

Auf den 4. Januar 1792 wurde der Tag der allgemeinen Eidesleistung festgesetzt. Eine dicht gedrängte Menge umgab an diesem Tage den Sitzungssaal und besetzte die Tribünen; es ließen sich drohende Stimmen hören: „An die Laterne mit den Eidweigerern!" Ein Abgeordneter der Rechten erklärte, unter diesen Umständen sei die Versammlung unfrei und protestierte gegen die Abnahme der Eide. Aber er fand kein Gehör und man schritt zum Namensaufruf. Der Bischof von Agen, de Bonnac, der zuerst aufgerufen wurde, erklärte: „Es kostet mich keine Überwindung, auf meine Einkünfte zu verzichten; aber ich würde bedauern, Eure Achtung zu verlieren, die ich verdienen will. Ich bitte Euch, das Zeugnis des Schmerzes anzunehmen, den ich darüber fühle, den Eid nicht schwören zu können." Ein Geistlicher seiner Diöcese, der Abbé Fournès, nach ihm aufgerufen, sagte: „Ihr berufet Euch auf die ersten Jahrhunderte der Kirche; ja, meine Herren, mit der Einfalt der ersten Christen erkläre ich, daß ich mirs zum Ruhm rechne, dem Beispiel meines Bischofs zu folgen und in seinen Fußtapfen zu gehen, wie Laurentius in denen des Sixtus bis zum Märtyrertum" Es folgte eine Reihe von Eidverweigerungen. Der Klerus der Stadt Paris zerfiel in zwei Parteien, wovon wohl die der Eidleistenden die zahlreichere war; aber in den Provinzen war die Verweigerung des Eides die Regel und die Zahl derer, die sich gewinnen ließen, die Ausnahme; wohl drei Viertel der französischen Geistlichkeit mögen der alten Ordnung treu geblieben sein. Die Maßregeln gegen die Kirchengüter und die Geistlichkeit machten einen Riß durch das französische Volk. An der eidverweigernden Geistlichkeit fand der Adel und alle die, welche durch Geburt, bürgerliche Stellung und politische Gesinnung Feinde der neuen Ordnung waren, einen kräftigen Anhalt. Für den König insbesondere war die Zerstörung der Kirche ein Wendepunkt für sein Verhalten zur Revolution. Bis dahin hatte er alle Beschlüsse der Nationalversammlung willig unterzeichnet in der ehrlichen Meinung, sie zu vollziehen. Aber seitdem er gezwungen worden war, der Civilgesetzgebung des Klerus und den Strafgesetzen gegen denselben seine Zustimmung zu geben, flüchtete er sich in den unredlichen Vorbehalt, das gegen sein Gewissen ihm Abgedrungene in günstigeren Zeiten

wieder zurückzunehmen; er gab dem Gedanken an Flucht, an Reaktion mit Hilfe auswärtiger Gewalt Gehör. Auch die Nationalversammlung sah sich durch das mißlungene Unternehmen gegen die Kirche in ihrem Werke gar sehr gehemmt. Im südlichen Frankreich zeigten sich jetzt die Spuren einer aufständischen Bewegung; es entstand großer Mangel an Geistlichen, die große Masse der von ihren Stellen vertriebenen gab Grund zu ernstlichen Besorgnissen, und es war nicht nur mildthätige Menschlichkeit, daß man ihnen eine Pension aussetzte und von weiteren Verfolgungen abstand. Auch mußte man nach dem Grundsatz der religiösen Freiheit dulden, daß die abgesetzten Geistlichen in Privatwohnungen Gottesdienst hielten. Während der katholische Klerus die Auflösung der Kirche durch die ihm aufgedrungene Civilkonstitution beklagte, hatten sich die Protestanten einer bisher nicht vergönnten Freiheit zu freuen, die ihnen durch die neue Ordnung der Dinge zu teil wurde. Schon die Erklärung der Menschenrechte hatte den religiösen Kultus freigegeben, und die Civilkonstitution des Klerus stellte eine vom Staate garantierte Freiheit ihrer Kirche in Aussicht. Die meisten Protestanten wurden daher Freunde der Revolution, und ihre Geistlichen leisteten den geforderten Bürgereid unbedenklich. Doch kamen auch für sie später die Zeiten der Bedrückung und Verfolgung.

Endlich brach auch der Papst sein Stillschweigen und sprach eine entschiedene Verwerfung der Civilkonstitution des Klerus aus. Die erste bestimmte Erklärung des Papstes geschah in einem Schreiben vom 23. Februar 1791 (Theiner, Documents I, S. 28) an den Erzbischof von Sens, den Kardinal Lomenie de Brienne, den einstigen Finanzminister Ludwigs XVI. Dieser Erzbischof hatte am 23. Januar den Eid geleistet, und auch den größten Teil seines Klerus dazu bewogen, sowie den der Diöcese Auxerre, die er infolge der neuen Einteilung seinem Sprengel einverleibt hatte. Er hatte am 30. Januar entschuldigend an den Papst geschrieben, daß er durch die Umstände gedrängt den Eid geleistet habe, jedoch ohne ihm seine innere Beistimmung zu geben. Der Papst schrieb ihm darauf, er sei tief betrübt über diese eines Erzbischofs und Kardinals so unwürdige Gesinnung; er habe den römischen Purpur durch nichts mehr beschimpfen können, als durch diese unredliche Leistung des Eides, die unberechtigte Auflösung seines Kapitels und die Annahme einer fremden Diöcese, und bedrohte ihn, er werde die kanonischen Strafen über ihn verhängen und ihn der Kardinalswürde berauben, wenn er nicht durch einen förmlichen Widerruf das von ihm angerichtete Ärgernis sühne. Zugleich sandte der Staatssekretär des Papstes eine Abschrift dieses Briefes an den Abbé Maury, welcher sie nach dem Wunsche der römischen Kurie veröffentlichte. Der Erzbischof schickte hierauf am 26. März 1791 den Kardinalshut an den Papst zurück, erklärte aber als Bischof an der Spitze seiner Kirche bleiben zu wollen.

Der Papst sprach auch noch durch zwei andere Aktenstücke seine Verdammung der Civilkonstitution aus, durch ein Schreiben vom 10. März an die 30 Bischöfe, welche ihm einst die vom Erzbischof von Aix verfaßte „Exposition des principes“ zugeschickt hatten, und ein Breve vom 13. April, worin er alle die infolge der Civilkonstitution getroffenen kirchlichen Anordnungen für nichtig erklärte. In dem ersten Breve (Theiner, Documents I, S. 32—71) setzt der Papst ausführlich die Gründe auseinander, warum er auf die Vorschläge von Konzessionen nicht habe eingehen können, beklagt, wie großen Kummer ihm das Benehmen der abtrünnigen Geistlichen, besonders des Bischofs von Autun, gemacht habe, und ermahnt die Bischöfe, durch keine Drohungen sich von der betretenen Bahn abbringen zu lassen. In dem Breve an die Bischöfe, Kapitel, die Geistlichkeit und das Volk Frankreichs droht er, gegen die meineidigen Bischöfe alle Strenge der kanonischen Gesetze anwenden zu wollen, wenn sie nicht revocierten. Der Papst beklagt lebhaft den Abfall von fünf Bischöfen und besonders von demjenigen, der zur Weihe der konstitutionellen Geistlichen die Hand geboten, nämlich des Bischofs von Autun, der unter Assistenz der Bischöfe von Babylon und von Lydda am 24. Februar in der Kirche des Oratoriums zwei neugewählten Bischöfen die Hände aufgelegt und sie den Kirchen von Quimper und Soissons aufgedrängt habe. Er erklärt die Wahlen für illegitim, kirchenräuberisch und den kanonischen Gesetzen widersprechend, die Weihen für verbrecherisch, kirchenschänderisch und ungiltig. Den Neugeweihten spricht er alles Recht der Jurisdiktion ab und suspendiert sie von allen bischöflichen Funktionen. Allen Geistlichen, die den Eid geleistet haben, befiehlt er denselben, innerhalb 40 Tagen zu widerrufen, unter Androhung der Strafe bleibender Suspendierung. Schließlich wird das gläubige Volk ermahnt, es solle alle Eingedrungenen, sie mögen Erzbischöfe, Bischöfe oder Pfarrer heißen, fliehen und keine Gemeinschaft in göttlichen Dingen mit ihnen haben. Dieses päpstliche Breve, dessen Echtheit die Anhänger der Nationalversammlung anfangs in Zweifel zu ziehen versuchten,

gab dem Widerstand der Bischöfe einen neuen Aufschwung; sie waren sehr rührig, abmahnende Hirtenbriefe nach allen Richtungen zu erlassen. Viele leisteten den verlangten Widerruf. Der Klerus von Lyon, der in großer Mehrzahl den Eid geleistet hatte, gab öffentliche Erklärungen über seine Sinnesänderung, die von der Kanzel verlesen wurden, und so wurden die Reihen der konstitutionellen Priester noch sehr gelichtet. Der Reaktionseifer des Klerus steigerte aber auch wieder den Haß gegen Geistliche, Kirche und Religion. Zunächst richteten sich die Waffen des Spottes gegen den Papst. Am 4. Mai, dem Tag nach Bekanntmachung des Breves, veranstaltete die patriotische Gesellschaft die Aufstellung eines Gliedermannes, der den Papst vorstellen sollte, ließ ihn vor das Palais Royal bringen und hier las einer der Gesellschaft ein Ausschreiben, in welchem die verbrecherischen Absichten des Papstes verzeichnet waren und die schließliche Verurteilung desselben zum Feuertod ausgesprochen wurde. Wirklich wurde nun das Bild des Papstes mit dem Breve in der Hand unter dem Beifallsruf der zuschauenden Menge verbrannt. Nach solchen Vorgängen war auch die Stellung der Bischöfe nicht mehr haltbar, sie wurden aus ihren Diöcesen vertrieben, teils durch förmliche Befehle der Obrigkeit, teils durch Verhöhnungen und Gewaltthaten, denen sie täglich ausgesetzt waren. Selbst beeidigte Geistliche verließen ihre Stellen. Talleyrand nahm die Entlassung von seinem Bistum, um ins bürgerliche Leben überzugehen. Auch darin hatten die Geistlichen die auf ihnen lastende Ungunst zu fühlen, daß die ihnen dekretierten Pensionen nicht mehr regelmäßig ausbezahlt wurden. Der leiseste Vorwand des Incivismus (der Unbürgerlichkeit) reichte hin, eine Abweisung zu begründen, gegen welche alle Klagen und Bitten nichts halfen. Häufig waren die Priester auf die Mildthätigkeit derer angewiesen, welche noch an der alten kirchlichen Autorität festhielten und gern dankbar sich erzeigten, wenn die Geistlichen ihnen zu Hause insgeheim Privatgottesdienst hielten. Aber eben diese der Öffentlichkeit entzogene geistliche Wirksamkeit war ein den Feinden der neuen Ordnung willkommenes Mittel der Wühlerei gegen die Nationalversammlung. Um der fortgesetzten Wirksamkeit der nichtverfassungsmäßigen Geistlichkeit Einhalt zu thun, erließ die Nationalversammlung die Anordnung eines von beeidigten Geistlichen zu besorgenden Kultus, der aber auf bestimmte Kirchen beschränkt wurde, da die verhältnismäßig kleine Zahl konstitutioneller Geistlicher nicht ausreichte. Die übrigen Kirchen wurden geschlossen und zu anderem nichtkirchlichen Gebrauche verwendet. Der offizielle Klerus benutzte die Verhältnisse, um die lästige Fessel des Cölibats zu brechen. Der Abbé Cournand, Professor der Litteratur, scheint damit den offiziellen Anfang gemacht zu haben. Die Nationalversammlung ermunterte die Geistlichkeit, diesem schönen Beispiele zu folgen. Am 19. Oktober wurde, veranlaßt durch eine vorgekommene Bitte, die Frage aufgeworfen, ob man den Geistlichen, die sich verheirateten, ihre Pensionen fortbezahlen solle, was bejaht wurde, indem die Versammlung erklärte, es bestehe kein Gesetz, welches den Geistlichen das Heiraten verbiete. Das Cölibat wurde zwar nicht gesetzlich aufgehoben, aber das gegebene Beispiel der Verheiratung wurde häufig befolgt, und später, als die Verfolgungen über die Priester hereinbrachen, diente der eheliche Stand als Schutzmittel gegen die Angriffe, die Verheiratung galt als Beweis, daß einer den priesterlichen Charakter ausgezogen habe. Gegenüber von den Gläubigen aber, welche sich zu den unbeeidigten Priestern hielten, galt das Verheiratetsein als Merkmal der Untreue und Abtrünnigkeit. Bei den Anhängern des Königtums wurde es als eine Art Ehrenpflicht angesehen, nur von den treu gebliebenen, nicht beeidigten Priestern die kirchlichen Dienste anzunehmen, nur von ihnen sich die Sakramente reichen zu lassen. Der vergebliche Fluchtversuch des Königs im Juni 1791 war eine neue Veranlassung zur Verfolgung der Geistlichen, die man beschuldigte, um den Plan gewußt und dessen Ausführung begünstigt zu haben. Auf die Nachricht von der Flucht machte man in Nantes und der Umgegend förmlich Jagd auf die Geistlichen, hielt Haussuchungen nach ihnen und ihren Korrespondenzen, nahm sie gefangen, sperrte sie im geistlichen Seminar zu Nantes ein, und brachte dorthin auch die von der Umgegend, was unter vielen Mißhandlungen und dem Geschrei „an die Laterne mit den Verrätern und Aristokraten" geschah. Ähnliches ging auch in anderen Departements vor. Der Verdacht, daß der Klerus bei dem Fluchtversuch des Königs beteiligt sei, erhielt noch eine weitere Nahrung durch ein Beglückwünschungsschreiben vom 7. Juli, das der Papst unter der Voraussetzung, daß die Flucht gelungen sei, an Ludwig XVI. richtete, und worin der Papst die Hoffnung ausspricht, daß der König bald friedlich und siegreich in sein Reich zurückkehren werde, um in seine frühere Macht und vollständigen Rechte wieder eingesetzt zu werden, umgeben von dem Geleite der rechtmäßigen Bischöfe, die alsdann frei auf ihre Sitze zurückkehren könnten. Dieser Brief gelangte, man weiß nicht wie, in

die Hände der Machthaber, und wurde im Moniteur vom 7. August veröffentlicht. Die nächste Folge war die, daß einige Abgeordnete in der Nationalversammlung strengere Maßregeln gegen die unbeeidigten Priester forderten, und daß in Avignon, das immer noch päpstliches Gebiet war, die revolutionäre Partei durch Kommissäre der Nationalversammlung unterstützt sich erhob und Avignon samt der Grafschaft Venaissin am 14. September mit Frankreich vereinigt wurden. In der Nationalversammlung wiederholten sich die Anklagen gegen die unbeeidigten Priester, welche als die Anstifter aller Unruhen und hartnäckige Wühler gegen die bestehende Ordnung nicht mit Unrecht angesehen wurden. Besonders die Berichte über die Zustände in der Vendée, über die Umtriebe der Geistlichen in Montpellier schürten den Haß gegen sie. Am 29. November faßte die Nationalversammlung den Beschluß, eidweigernden Priestern ihre Pension zu entziehen, und gab in dem betreffenden Gesetz zugleich einen Anhalt für ihre Verfolgung. Das Gesetz, das aus 18 Artikeln besteht, enthält folgende Hauptpunkte: Jeder nicht beeidigte Geistliche ist gehalten, sich innerhalb acht Tagen vor der Municipalität zu stellen und daselbst den Bürgereid zu leisten. Die, welche sich weigern, können in Zukunft keine Pension aus der Staatskasse mehr erhalten. Sie werden überdies infolge der Eidweigerung als verdächtig des Aufruhrs und schlimmer Gesinnung gegen das Vaterland angesehen, und als solche unter besondere Aufsicht der Behörden gestellt. Wenn sie sich in einer Gemeinde befinden, wo Unruhen entstehen, deren Ursache oder Vorwand religiöse Meinungen sind, so können sie kraft eines Befehles des Departementdirektoriums provisorisch von ihrem Wohnort entfernt werden. Im Falle des Ungehorsams gegen die Verfügung des Departementalbefehles werden sie vor die Gerichte gestellt und mit Gefängnis bestraft, das jedoch nicht länger als ein Jahr dauern darf. Jeder Geistliche, der überwiesen ist, Ungehorsam gegen das Gesetz und die Behörden hervorgerufen zu haben, wird mit zwei Jahren Gefängnis bestraft. Die Kirchen und Gebäude, welche für den vom Staate besoldeten Kultus bestimmt sind, dürfen zu keinem anderen Kultus verwendet werden. Bürger können andere Kirchen oder Kapellen kaufen oder mieten, um ihren Kultus unter Aufsicht der Polizei und der Verwaltung auszuüben; aber diese Befugnis hat keine Geltung für Geistliche, welche den Bürgereid nicht geleistet oder zurückgenommen haben. Das Direktorium jedes Departements hat eine Liste anzulegen von denjenigen, welche den Eid verweigert haben, mit Bemerkungen über die Aufführung jedes einzelnen, mit den Klagen und Untersuchungen, welche gegen sie geführt worden sind. Alles dies ist an die Nationalversammlung einzusenden, um den gesetzgebenden Körper in den Stand zu setzen, weitere Maßregeln zur Unterdrückung der Rebellion zu ergreifen, welche sich unter dem Vorwande einer angeblichen Meinungsverschiedenheit über die Ausübung des katholischen Kultus versteckt.

Die nicht beeidigten Geistlichen in Paris, sowie das Direktorium des Departements von Paris, richteten im Einverständnis mit den Ministern eine Petition an den König, er möge doch diesem Beschlusse seine Bestätigung versagen. Der König, der ohnehin bitter bereute, das Gesetz über die Civilkonstitution des Klerus und den Bürgereid angenommen zu haben, erwiderte den Bischöfen, sie könnten ruhig sein, er werde dieses Dekret nie sanktionieren. Am 19. Dezember 1791 teilte der Siegelbewahrer der Nationalversammlung die Nachricht mit, daß der König nach Untersuchung der Gründe für das harte Gesetz gegen die Geistlichen sich entschlossen habe, sein Veto dagegen zu setzen. Nun brach ein Sturm des Unwillens gegen den König und die monarchischen Institutionen los. Aller Haß, der sich gegen die Geistlichkeit angesammelt hatte, wendete sich nun gegen den König; man nannte ihn einen Verräter, der mit allen äußeren und inneren Feinden im Einverständnis stehe. Ein Deputierter Delger erklärte, daß man der Sanktion des Königs gar nicht bedürfe. In der Nationalversammlung, in der Presse und auf den Straßen ließen sich die drohendsten Stimmen hören. Der Beschluß vom 29. November hatte nun zwar keine Gesetzeskraft, aber in vielen Departements kam er doch zum Vollzug; in Toulouse, Nantes, Rennes, Angers verfolgte man auf Antrieb der konstitutionellen Priester die unbeeidigten und warf sie ins Gefängnis. Durch immer neue Berichte über Umtriebe der Priester wurde der Haß gegen dieselben genährt, und dieser Haß traf nicht nur den Stand und die Personen, sondern auch den katholischen Kultus und die Religion selbst. Im Jakobinerklub besonders trat offene Opposition gegen den Glauben der Kirchenlehre nicht nur, sondern gegen jeden religiösen Glauben auf. Als Robespierre in einer Klubrede am 26. März 1792 den Tod des Kaisers Leopold eine Schickung der Vorsehung nannte, welche die Revolution habe retten wollen vor den Drohungen der Fremden, den Anstrengungen der Priester und der Verräterei des Hofes, beklagte sich ein Jakobiner Guadet

über diese Äußerung und erklärte: „Ich gestehe, daß ich keinen Sinn in dieser Auffassung finde. Ich hätte niemals daran gedacht, daß ein Mann, welcher seit drei Jahren mit so viel Mut daran gearbeitet hat, das Volk der Sklaverei des Despotismus zu entreißen, jetzt dazu beitragen könnte, es wieder in die Sklaverei des Aberglaubens zu versetzen", worauf Robespierre erwiderte: „Der Aberglaube ist freilich auch eine Stütze des Despotismus, aber das heißt nicht die Bürger zum Aberglauben verleiten, wenn man den Namen der Gottheit ausspricht. Ich verabscheue so gut wie irgend jemand die gottlosen Sekten, welche sich über das Weltall verbreitet haben, um Ehrgeiz, Fanatismus und alle Leidenschaften dadurch zu begünstigen, daß sie sich mit der geheiligten Macht des Ewigen, welche Natur und Menschheit geschaffen hat, identifizieren; aber ich bin weit entfernt, die Menschheit mit jenen Schwächlingen zu verwechseln, welche der Despotismus als Waffe gebraucht hat. Ich für meinen Teil halte jene ewigen Prinzipien aufrecht, auf welche sich die menschliche Schwäche stützt, um sich zur Tugend aufzuschwingen. Das ist keine eitle Rede in meinem Munde, nicht mehr, als in dem aller berühmten Männer, welche Moralität genug besaßen, um an das Dasein Gottes zu glauben. Ja die Vorsehung anzurufen und die Idee des ewigen Wesens, welches so wesentlich auf die Geschicke der Nationen einwirkt, welches mir ganz besonders über der französischen Revolution zu wachen scheint, nicht vergessen zu wollen, das ist kein zu kühner Gedanke, sondern das Gefühl meines Herzens, ein Gefühl, welches mir Bedürfnis ist. Wie hätte ich mit meinem Geist allein in all den Kämpfen aushalten können, welche menschliche Kräfte übersteigen, wenn ich meine Seele nicht zu Gott erhoben hätte!" Diese Rede Robespierres fand keineswegs die allgemeine Zustimmung seines Klubs, sie wurde vielmehr mit übermütigem Geschrei aufgenommen, und die Lehre vom Dasein Gottes hatte Mühe, im neuen Kultus Platz zu gewinnen.

Die bisher noch verschonten Kongregationen für Unterricht, Erziehung und Mildthätigkeit wurden Opfer des Hasses gegen die Geistlichkeit. In der Sitzung der Nationalversammlung vom 6. April 1792 wurden alle diese Kongregationen aufgehoben. Der konstitutionelle Bischof von Bourges, Namens Torné, hatte zu diesem Beschluß eifrig mitgewirkt; er hatte alle diese Korporationen wegen des Korpsgeistes, der sich darin entwickele, als dem öffentlichen Wohl schädlich bezeichnet. Aus demselben Grunde, um diesem Korpsgeist eine äußerliche Stütze zu entziehen, trug er einige Tage nachher auf Abschaffung jeder geistlichen Kleidung an. Sie wurde einstimmig beschlossen, die anwesenden Geistlichen beeilten sich, Priesterkäppchen, Brustkreuze, Überschläge abzulegen; am 28. April wurde das betreffende Gesetz redigiert und definitiv angenommen. Man ging noch weiter; der Abgeordnete Delessert schlug vor, alle nicht beeidigten Priester auf Schiffe zu packen und nach Amerika zu schicken. François von Nantes trat am 5. Mai mit einer ausführlichen Anklageakte gegen die Geistlichkeit auf, über welche in einer Reihe von Sitzungen debattiert wurde. Als am 24. Mai der Deputierte von Finistère Bouestard berichtete, daß ein unglücklicher Vater auf Antrieb der Priester seine Frau, seine Kinder und seinen Schwiegervater umgebracht habe, weil sie sich zu den konstitutionellen Priestern gehalten hätten, gab dies der Geistlichkeit vollends den Stoß, und es wurde beschlossen, die Direktoren jedes Departements sollten auf die Bitte von 20 Aktivbürgern eines Kantons gehalten sein, die Deportation der nichtbeeidigten Geistlichen als Anstifter von Unruhen anzuordnen. Dieser Antrag wurde am 25. Mai gestellt und am 27 definitiv angenommen. Eine Rechtfertigung schien dies strenge Gesetz zu erhalten durch die gleichzeitige Nachricht, daß im Departement Tarn eine Verschwörung entdeckt sei, die zum Zweck gehabt habe, die dortigen Calvinisten umzubringen. Der König zögerte mit der Bestätigung dieses Gesetzes; ein Schreiben des Ministers Roland, das, von dessen Gemahlin verfaßt, den König in gebieterischer Sprache drängte, das Priestergesetz und ein anderes ihm ebenso widerwärtiges Gesetz anzunehmen, hatte nur den Erfolg, daß das Ministerium der Girondisten entlassen wurde. Der General Dumouriez, der jetzt zur Bildung eines Ministeriums berufen wurde, vermochte ebensowenig den König zur Sanktion des ihm so verhaßten Gesetzes zu bewegen, und am 19. Juni ließ er der Nationalversammlung sein Veto dagegen verkündigen. Dies gab den Anstoß zu einer Bewegung des Volks, wobei das Leben des Königs in Gefahr kam, aber vorläufig noch gerettet wurde. Sein Thron aber war aufs gefährlichste unterwühlt und die Lage der Geistlichkeit durch sein Veto nicht gebessert. Sie bekam den Zorn der Revolutionspartei, der zunächst vom König abgelenkt war, zu fühlen. Zur projektierten Deportierung fehlten vorerst noch die Mittel, aber in mehreren Städten, in Lyon, Chalons, Angers, Nantes, Dijon, fanden nun zahlreiche Verhaftungen der dortigen Geistlichen statt. Nachdem infolge der Ereignisse vom

10. August der König in Gefangenschaft geraten und die extremsten Parteien zur Herrschaft gelangt waren, wurde ein erneuertes Deportationsgesetz gegen die Geistlichen beantragt und am 23. August ein Dekret erlassen, wonach jeder nicht beeidigte Geistliche innerhalb 14 Tagen Frankreich verlassen und vorher vor dem Distriktsdirektorium anzeigen sollte, in welches Land er sich begeben wolle. Die, welche nach Ablauf von 14 Tagen dieser Anordnung nicht Folge geleistet haben würden, sollten nach Guyana deportiert werden. Zurückkehrenden wurde zehnjährige Haft in Aussicht gestellt. Bei den nun bald darauf folgenden Mordscenen der Septembertage fiel eine große Zahl Geistlicher der Revolutionswut zum Opfer. Viele waren nach Paris gebracht worden, um von hier aus deportiert zu werden; dort wurden sie beim Stadthaus auf Wagen gepackt und der Barriere zugeführt, aber unterwegs zur Umkehr kommandiert, um in das Gefängnis der Abtei geführt zu werden. Unterwegs wurden 18 vom Pöbel erschlagen und im Hofe der Abtei noch weitere 60. Ein gewisser Rossignol rühmte sich später, mehr als 68 Priester umgebracht zu haben. Im Karmeliterkloster wurden 200 Priester ermordet.

Nach solchen Ereignissen zögerten die Geistlichen nicht mehr länger, dem Gesetze der Deportation Folge zu leisten. Aber selbst die Abreise wurde ihnen durch Quälereien und Beraubungen erschwert, ja es kam vor, daß sie noch umgebracht wurden, wenn sie sich bei der Behörde stellten, um ihren Paß zu holen, oder daß sie unter irgend einem Vorwand eingesperrt und im Gefängnis hingehalten wurden. Die, welche glücklich über die Grenzen kamen, fanden im Kirchenstaate in der Schweiz, in den Niederlanden, in Spanien freundliche Aufnahme; besonders Papst Pius VI. ließ es sich sehr angelegen sein, für sie zu sorgen, so gut er konnte. Etwa 40000 Geistliche mögen infolge des Deportationsgesetzes ausgewandert sein. Selbst in dem protestantischen England fanden mehr als 8000 französische Priester eine freundliche Zufluchtsstätte und freigebige Unterstützung.

Eine Folge des Hasses gegen Geistlichkeit und Kirche war die Aufhebung der bürgerlichen Einrichtungen, welche mit der Kirche im Zusammenhange standen. So wurde durch ein Dekret vom 20. September 1792 die Führung der Geburts-, Ehe- und Sterberegister der Geistlichkeit abgenommen und den weltlichen Ortsobrigkeiten übertragen, da dies, wie man behauptete, eine notwendige Konsequenz der Religionsfreiheit sei. Da Taufe, kirchliche Einsegnung der Ehe und christliches Begräbnis wegfielen, war dies allerdings eine natürliche Folge. Schon einige Tage früher, am 30. August, war die Zulässigkeit der Ehescheidung durch Akklamation angenommen, und das unter dem 20. September erlassene Ehegesetz erklärte die Ehe für auflöslich infolge gemeinschaftlicher Übereinkunft. Ebenso wurde die Schließung der Ehe als eines bloß bürgerlichen Vertrages den weltlichen Behörden zugewiesen. Übrigens war schon durch ein Edikt vom November 1787 den Protestanten gestattet, durch Erklärung vor dem Richter eine rechtlich giltige Ehe abzuschließen. Auch waren die Protestanten in Betreff der Ausstellung der Geburts-, Ehe- und Totenscheine an die weltliche Obrigkeit gewiesen. Die Priesterehe wurde am 12. August 1792 gesetzlich erlaubt und den Bischöfen, die dagegen waren, mit Deportation gedroht. Die christliche Zeitrechnung wurde um dieselbe Zeit aufgegeben;. seit dem 22. September 1792 fing man an, nach dem ersten Jahre der Republik zu rechnen, am 5. Oktober 1793 wurde auf Rommes Antrag eine ganz neue Zeitrechnung beschlossen, nach welcher das Jahr auf den Grund der herbstlichen Tag- und Nachtgleiche, mit welcher die Erklärung der Republik zusammengetroffen war, berechnet werden sollte. Jeder Monat, deren es auch 12 waren, wurde in 3 Dekaden eingeteilt, deren erster Tag an die Stelle des christlichen Sonntags trat. Die 5 Ergänzungstage, die durch die Einteilung des Monats in je 30 Tage nötig wurden, sollten zu Festtagen des Genies, der Arbeit, der Dankbarkeit u. s. w. verwendet werden. An die Stelle der Heiligennamen für die einzelnen Tage wurden Benennungen von der Naturproduktion, von ländlichem Gewerbe u. dgl. entlehnt. Man gefiel sich auch in Erteilung heidnischer Vornamen. Der Nationalkonvent, der nach Auflösung der Nationalversammlung am 21. September zusammentrat, nahm gegen das Christentum eine feindseligere Haltung an, als seine Vorgängerin; Angriffe auf kirchliche Gebräuche, Würden und Feste, offene Geständnisse des Atheismus kamen nicht selten vor. Noch ärger ging es in dieser Beziehung im Gemeinderat von Paris her; Chaumette, ein roher Religionsspötter, führte hier das große Wort. Auf seinen Antrag wurde die Weihnachtsmesse in Paris abgestellt und der Vorschlag an den Konvent gebracht, das Fest der heiligen drei Könige „Fest der Sansculotten" zu nennen. Der Nationalkonvent suchte anfangs dem antikirchlichen Fanatismus noch Einhalt zu thun. Als am 11. Januar 1793 40 Gemeinden Fortdauer des katholischen

Kultus verlangten, beschloß der Konvent, der Gottesdienst dürfe nicht gestört werden, und ein Abgeordneter Durand-Maille richtete eine eindringliche Vorstellung an den Justizminister zu Gunsten der Kultusfreiheit, am 19. März wurden Unanständigkeiten an geheiligten Orten für strafbar erklärt. Als aus Veranlassung von Berichten aus der Vendée der Haß gegen die widerspenstigen Priester sich laut machte und man wieder von Deportation derselben sprach, wurde beschlossen, wer Deportationen aller Priester vorschlagen würde, sollte auf 8 Tage in die Abtei geschickt werden. Ein Zeichen der Stimmung war eine Deputation vom 25. August 1793, bestehend aus Lehrern und Zöglingen, die im Konvente erschienen, um zu bitten, der Unterricht möge in Zukunft eine Sache des Zwanges, aber kostenfrei sein. Eines der Kinder, natürlich dazu abgerichtet, brachte die Bitte vor, man möge sie doch nicht mehr im Namen eines sogenannten Gottes beten lassen und statt dessen um so gründlicher in den Grundsätzen der Gleichheit, der Menschenrechte und der Konstitution unterrichten. Die Stimmung des Konvents war damals doch noch so, daß dieses Ansinnen mit Unwillen abgewiesen wurde. Aber mit Ende des Jahres griff der atheistische Fanatismus, den einige Deputierte, wie Dumont, Collot d'Herbois, Fouché, auch in den Provinzen eifrig nährten, immer mehr um sich. Am 1. November 1793 erschien eine Deputation aus Nantes, wo Fouché waltete, und bat um Abschaffung des katholischen Kultus; als Anfang dazu brachten sie goldene Kreuze, Mitren, heilige Gefäße und allerlei Kultusgerätschaften, die sie aus den Kirchen geraubt hatten. Eine Hauptscene wurde aber am 7. November 1793 von dem Pariser Erzbischof Namens Gobel aufgeführt. Als eben vorher der Brief eines Pfarrers vorgelesen war, worin es hieß: „Ich bin Priester, d. h. Charlatan“, traten einige Mitglieder des Pariser Magistrats und der Geistlichkeit ein, und der Führer derselben, Momoro, kündigte an, der Klerus wolle sich des Charakters entäußern, den ihm der Aberglaube aufgedrückt habe; die französische Republik werde keinen anderen Kultus haben, als den der Freiheit, Gleichheit und ewigen Wahrheit. Hierauf trat der Erzbischof von Paris, ein Greis von schwachem Charakter, auf und sprach mit zitternder Stimme: „Geboren als Plebejer, habe ich schon frühzeitig die Grundsätze, die Liebe zur Freiheit und Gleichheit in meiner Seele genährt. Ich habe immer die Souveränetät des Volkes anerkannt und dieser Grundsatz hat mein Verhalten bestimmt. Der Wille des Volkes war mein erstes Gesetz, die Unterwerfung unter seinen Willen meine erste Pflicht. Ich habe demselben gehorcht, als ich das Bistum dieser großen Stadt annahm, und mein Gewissen sagt mir, daß ich die Wünsche des Volkes dabei nicht getäuscht habe. Heute darf kein anderer nationaler Kultus als der der Freiheit und Gleichheit stattfinden; ich verzichte daher auf meine Funktionen als Diener der katholischen Kirche. Wir legen unsere priesterlichen Bestallungsbriefe auf das Bureau der Versammlung nieder.“ Diese Erklärung wurde mit wiederholten Beifallsrufen aufgenommen, und der Präsident des Konvents beglückwünschte Gobel, daß er den Irrtum abgeschworen und auf den Altar des Vaterlandes das gotische Spielzeug des Aberglaubens geopfert habe, und sagte ihm: „Sie predigen in Zukunft nur die Übung der sozialen und moralischen Tugenden. Dies ist der einzige Kultus, der dem höchsten Wesen angenehm sein kann“. Hierauf legte Gobel, mit der roten Mütze geschmückt, sein Kreuz und seinen Ring ab; seine Vikare folgten ihm mit Niederlegung der Zeichen ihrer geistlichen Würde und Lossagung vom Christentum. Übrigens brachte diese unwürdige Unterwerfung unter den Volkswillen dem Bischof kein Heil. Fünf Monate später mußte er, angeklagt, daß er zur Verderbnis der Moral beigetragen hätte, das Schaffot besteigen und schrieb damals einem befreundeten Geistlichen: „Durch die Gnade Gottes werde ich meine Übelthaten und mein Ärgernis gegen die heilige Religion sühnen.“ Auch ein protestantischer Geistlicher, Julien von Toulouse, nahm an dieser ärgerlichen Scene teil. Er wollte hinter dem großen Beispiele Gobels nicht zurückbleiben und sprach folgendes: „Man weiß, daß die Diener des protestantischen Kultus nur Beamte der Moral sind; aber man muß darüber einverstanden sein, daß bei jedem Kultus mehr oder weniger Charlatanismus mitunterläuft. Ich gebe diese Erklärung im Namen der Vernunft, der Philosophie und unserer erhabenen Verfassung und verzichte auf meine Funktionen. Ich werde künftig keinen anderen Tempel haben als das Heiligtum der Gesetze, keine andere Gottheit als die Freiheit, kein anderes Evangelium als die republikanische Verfassung“ Auch er mußte später Gobels Schicksal teilen und starb im April 1794 unter der Guillotine.

Der Bischof Grégoire war der einzige Geistliche des Konvents, der gegen dieses unwürdige Treiben offenen Widerspruch erhob. Er war während der Szene, die Gobel aufführte, in dem Ausschuß für den öffentlichen Unterricht beschäftigt, abwesend gewesen

und trat eben ein, als mehrere Geistliche auf die Tribüne eilten, um ihren Stand und ihren Glauben abzuschwören. Ein Haufen von der Bergpartei umringte und drängte ihn, er solle ebenfalls auf die Trübine eilen, um abzuschwören und auf den religiösen Hanswurstkram Verzicht zu leisten. Er erwiderte: „Ich bin nie ein Charlatan gewesen, von Herzen meiner Religion ergeben, habe ich ihre Wahrheit gepredigt und werde ihr treu bleiben.“ Dessenungeachtet wurde er auf die Rednerbühne geführt und ihm das Wort gegeben; er erklärte hier: „Ich bin Katholik aus Überzeugung und innerstem Gefühle und Priester aus freier Wahl; ich bin vom Volke für das bischöfliche Amt bestimmt worden, aber weder von ihm noch von Euch habe ich meinen Beruf dazu empfangen. Ich habe eingewilligt, die Bürde desselben zu tragen zu einer Zeit, wo er rings von Beschwerden umgeben war; man hat mich gequält, ihn anzunehmen; heute quält man mich, um mir eine Abschwörung zu erpressen, zu der ich mich nie verstehen werde; ich bleibe Bischof, um in meinem Sprengel noch mehr Gutes zu stiften, und rufe für mich die Freiheit des Kultus an“ Diese Rede brachte ihm manche Schmähung und Drohung ein; man mied ihn wie einen Verpesteten; man suchte ihn noch später durch Zureden und Drohen für eine Abschwörung zu gewinnen, aber vergeblich; er blieb fest, er erschien hinfort auch in kirchlichem Kostüm, er imponierte durch seine Haltung, und man wagte nicht, sich an ihm zu vergreifen.

Der Pariser Stadtrat veranstaltete zur Feier der Abschaffung der katholischen Religion ein Fest der Vernunft, das den 20. Brumaire oder 10. November 1793 in der Kirche Notre-Dame gefeiert wurde. Im Innern des Domes war ein sogenannter Tempel der Philosophie errichtet; in demselben saß als Repräsentantin der Vernunft eine Sängerin der großen Oper, Mademoiselle Maillard, „schön und jung wie die Vernunft“, wie die gleichzeitigen Berichte sagen, in einem weißen Kleide, einer himmelblauen Mütze, unter welcher die aufgelösten Haare herabfielen. Sie war umgeben von weißgekleideten Mädchen, mit Eichenlaub bekränzt, die Fackeln schwangen und Hymnen sangen. Da die Veranstalter des Festes durchaus den Konvent, der vergeblich eingeladen worden, bei dem Feste zu erscheinen, als Teilnehmer beiziehen wollten, so begab sich unter Chaumettes Führung ein Festzug zum Konventshaus. Die Göttin der Vernunft wurde auf einem Tragsessel von vier Männern vorausgetragen, eine Schar blau gekleideter, mit dreifarbigen Bändern und Blumen geschmückter junger Bürger folgte ihr zunächst. Im Sitzungssaale angekommen, hielt der Führer des Zugs eine Anrede an den Präsidenten und sprach: „Gesetzgeber, der Fanatismus hat der Vernunft den Platz geräumt! Die Franzosen feiern heute ihren wahren Gottesdienst, den der Freiheit und der Vernunft. Wir haben die leblosen Götzenbilder verlassen und uns zur Vernunft gewendet, zu diesem belebten Bilde, zu diesem Meisterstück der Natur“, — und hierbei zeigt er das Bild der Vernunft, die Opernsängerin, und bat, daß die neue Göttin neben dem Präsidenten Platz nehmen dürfe. Chaumette führte sie zu ihm; er umarmte die Maillard, diese gab auch den Sekretären den Bruderkuß und setzte sich auf das Bureau der Nationalversammlung. Der Zug kehrte nun nach Notre-Dame zurück und die Mitglieder des Nationalkonvents folgten auch dahin und sangen die Hymnen auf die Vernunft. Damit war durch den Konvent der neue Kultus der Vernunft sanktioniert, und es folgten an den nächsten Dekadentagen auch in anderen Kirchen ähnliche Aufführungen. Die Göttinnen der Vernunft wurden häufig aus der Klasse der Freudenmädchen gewählt, und in den mit einem Vorhang verhüllten Kapellen wurde dann der Kultus der neuen Göttinnen geübt. Auch in den Provinzen wurde der in Paris begonnene Unfug nachgeahmt. Am 13. November wurden alle Behörden vom Konvent autorisiert, die Resignationserklärungen der Geistlichen anzunehmen, und die Geistlichen aufgefordert, dem Christentum zu entsagen. Die Kirchen wurden oft bei den Festzügen geplündert und die vorgefundenen Kostbarkeiten als Staatseigentum einer Behörde übergeben, auch wohl von einzelnen angeeignet. Das 1½ Millionen werte Reliquiengehäuse der heiligen Genovefa wurde in die Münze abgeliefert. Im Gemeinderate stellte Hebert den Antrag, alle Glockentürme, als dem Prinzipe der Gleichheit widersprechend, abzutragen; ein anderer wollte die Skulpturen von Notre-Dame zerstört wissen. Von vielen Seiten liefen triumphierende Berichte über Verleugnung des Christentums und Abschaffung des Gottesdienstes an den Konvent ein; eine Sektion der Pariser Gemeinde meldete am 17. November dem Stadtrat, sie habe die boutique du mensonge, de l'hypocrisie et le l'oisiveté geschlossen. In Straßburg wurden am 21. November die Lehrer aller Religionsbekenntnisse vor den Maire gerufen und aufgefordert, ihren Glauben abzuschwören und vor dem versammelten Volke zu bekennen, daß sie es bisher betrogen hätten. Einige Tage vorher hatten Mitglieder der

revolutionären Propaganda die Bürger im Münster versammelt und ihnen vorgestellt, das Zeitalter der Wahrheit ist nun gekommen und die Natur lade die Völker ein, das Glück zu genießen, dessen der Despotismus und der Aberglaube sie bisher beraubt habe. Alle Glaubenslehren seien Blendwerke, Ausgeburten des Ehrgeizes und des Eigennutzes der Priester. Diese seien ohne Ausnahme gefährliche Marktschreier, und nur den dürfe man für redlich halten, der blöde am Verstand wäre. Die Geistlichen könnten nur dadurch beweisen, daß sie Freiheit und Gleichheit liebten, daß sie alle durch den Aberglauben erfundenen Titel und Zeichen ihrer Würde niederlegten und ihre Lehren für Betrug erklärten. Diese Ermahnungen fanden Anklang, und es wurde verabredet, daß an dem letzten Tage der Dekade der Triumph der Philosophie über alle Vorurteile und heilige Irrtümer feierlich solle begangen werden. Die Kirchen wurden allen Schmuckes beraubt; manche wurden in Kriegsmagazine, die Nikolaikirche in einen Kuhstall, die Neue Kirche in einen Schweinestall und das Münster in einen Tempel der Vernunft verwandelt. Gesang- und Gebetbücher wurden zusammengetragen, um öffentlich verbrannt zu werden. Angelegentlich wurde die Beobachtung des neuen Kalenders eingeschärft, und niemand durfte es wagen, den Sonntag zu feiern. In ähnlicher Weise wurde auch in anderen Provinzen verfahren. Am 22. November wurde allen Bischöfen und Pfarrern, welche ihre Funktionen aufgeben wollten, eine Pension zugesichert.

Während dieses Wütens gegen Geistlichkeit und Kirchen gab es noch manche Leute, welche zu christlichem Gebet und Gottesdienst in den Kirchen sich einfanden; besonders Frauen ließen es sich nicht nehmen, nach alter Weise die Kirchen zu besuchen, was natürlich die Revolutionsmänner nur zu Zorn und bitterer Verhöhnung reizte. Übrigens ließen sich im Konvent auch Stimmen der Entrüstung über die rohen antireligiösen Demonstrationen vernehmen, besonders Robespierre, der sich auch am 10. November bei der Aufführung des neuen Vernunftkultus grollend entfernt hatte. Am 21. November, dem Tage des berüchtigten Umzugs der Kirchenräuber, brach er im Jakobinerklub mit aller Heftigkeit gegen Hebert los, der eben von der Gefährlichkeit des Fanatismus und des Priestertums gesprochen hatte. „Es giebt Menschen", sagte er, „die unter dem Vorwand, den Aberglauben zu zerstören, eine Art Religion des Atheismus machen. Aber der Atheismus ist Sache der Aristokratie, die Idee eines höchsten Wesens, welches über der unterdrückten Unschuld wacht und das triumphierende Verbrechen bestraft, etwas fürs Volk. Wenn Gott nicht existierte, müßte man ihn erfinden" Bei diesen Worten wurde er von lebhaften Beifallsrufen unterbrochen, worauf er fortfuhr: „Das Volk, das unglückliche, giebt mir Beifall; wenn ich Tadler fände, so wären es die Reichen. Ich bin immer ein schlechter Katholik gewesen, aber nie ein untreuer Verteidiger der Menschlichkeit, ich bin immer den moralischen und politischen Ideen, die ich hier ausgesprochen habe, ergeben gewesen, vor allem der Idee eines höchsten Wesens" Robespierres Rede hatte eine bedeutende Wirkung. Zwar schienen die Vertreter des Atheismus nicht weichen zu wollen; sie setzten einige Tage nachher noch bei dem Pariser Stadtrat den Beschluß durch, daß alle Kirchen geschlossen werden sollten und daß jeder, der die Öffnung derselben verlangen würde, als verdächtig zu verhaften sei, daß alle Priester für religiöse Unruhen persönlich verantwortlich gemacht, von allen öffentlichen Ämtern ausgeschlossen und zur Beschäftigung in den Fabriken nicht zugelassen werden sollten. Schon am 25. November aber verlangte Chaumette die teilweise Zurücknahme dieses Beschlusses, und im Konvent trug am 26. November Danton darauf an, daß antireligiöse Maskeraden im Schoße des Konvents nicht mehr geduldet werden sollten und der Verfolgungssucht gegen die Priester endlich ein Ziel gesetzt werden müsse, womit die Versammlung sich einverstanden erklärte. Robespierre kündigte einen weitergehenden Antrag in dieser Richtung im Jakobinerklub an, und der Stadtrat suchte demselben zuvorzukommen durch den Beschluß, keine Petition mehr anzuhören über irgend einen Gegenstand des Kultus oder eine religiöse Idee und keinem Kultus ein Hindernis in den Weg zu legen. Am 6. Dezember wurde die Kultusfreiheit von dem Konvent bestätigt, aber einzelne atheistische Deputierte erlaubten sich in den Departements immer noch kirchen- und priesterfeindliche Gewaltthätigkeiten, wie Schließung der Kirchen, Wegnahme von Glocken und Kirchengeräte. Robespierre fuhr dagegen fort, den Patron der Religiosität zu spielen. Am 7. Mai 1794 beantragte er ein jährlich wiederkehrendes Fest des höchsten Wesens, bei welcher Gelegenheit er seine religiösen Ideen entwickelte. „Selbst wenn das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele nur Träume wären", sagte er, „würden sie doch noch die schönste Schöpfung des menschlichen Geistes sein. Die Idee des höchsten Wesens und die Unsterblichkeit der Seele ist eine beständige Berufung auf die Gerechtigkeit, mithin ist sie sozial und republikanisch. Wer in dem

System des sozialen Lebens die Gottheit ersetzen könnte, der ist in meinen Augen ein Wunder von Genie; wer dagegen, ohne sie ersetzt zu haben, nur daran denkt, sie aus dem Geiste des Menschen zu verbannen, der scheint mir ein Wunder von Dummheit und Verkehrtheit zu sein". Mit diesem Bekenntnis deistischer Ideen verband er die Erklärung des entschiedensten Abscheues gegen die Priester und ihre Herrschaft. Er sei weit entfernt, ihre Herrschaft wiederherzustellen zu wollen. Priester seien in der Moral das, was Charlatans in der Medizin seien. Der wahre Priester des höchsten Wesens sei die Natur, sein Tempel das Universum, sein Kultus die Tugend. Schließlich empfahl er dem französischen Volk folgende Gesetzesvorschläge zur Annahme:

1. Das französische Volk erkennt das Dasein des höchsten Wesens und die Unsterblichkeit der Seele an. 2. Es bekennt, daß der des höchsten Wesens würdige Kultus die Ausübung der Pflichten des Menschen ist. Unter diesen Pflichten werden in erster Reihe gesetzt: Verabscheuung der Treulosigkeit und der Tyrannei, Bestrafung der Tyrannen und Verräter, Unterstützung der Unglücklichen. 3. Es sollen Feste eingeführt werden, welche den Zweck haben, den Menschen zum Gedanken der Gottheit zurückzuführen.

Der Konvent nahm diese Vorschläge an. Das erste Fest des höchsten Wesens wurde auf den 8. Juni 1794 oder 20. Prairial festgesetzt und fand an diesem Tage auch wirklich statt. Robespierre, der kurz vorher zum Präsidenten des Konvents gewählt worden war, erschien dabei als eine Art Oberpriester mit dreifarbiger Schärpe und Federhut und hielt eine politisch-moralische Festrede, die von kindischen Mummereien unterbrochen war. Der Zweck Robespierres, sich mit einem religiösen Nimbus zu umgeben und dadurch seine Macht zu befestigen, wurde nicht ganz erreicht, indem seine Feinde Verdacht schöpften, er wolle sich eine Art Priestertum anmaßen, und der Haß seiner Feinde führte bald auch ihn auf das Schaffot; aber in dem antireligiösen Fanatismus war doch infolge dieses Gaukelspiels und der Reden Robespierres für den religiösen Glauben ein Wendepunkt eingetreten. Der christliche Kultus wurde wieder geduldet. Am 3. Ventose III. (21. Februar 1795) wurde ein Gesetz über freie Ausübung des Gottesdienstes erlassen, welches mit Bezug auf die Konstitution von 1793 erklärte, daß die Republik keinen Kultus unterhalte, für keine Kirchen und Pfarrhäuser sorge, jedes öffentliche Zusammenrufen der Gemeinde, insbesondere das Glockengeläute verbiete, jede öffentliche Religionshandlung, jeden Kollektivankauf von Bethäusern, jede lebenslängliche Dotation zum Unterhalte des Kultus verbiete, aber jede Störung des Privatgottesdienstes bestrafe. Am 30. Mai desselben Jahres wurde die Benutzung der Kirchen ihren ehemaligen Eigentümern wieder gestattet, wenn sie dieselben aus eigenen Mitteln erhalten und zum gemeinschaftlichen Gebrauche mit andern Religionsgenossen hergeben wollten. Überdies wurde nur unter der Bedingung die Annahme eines geistlichen Amtes gestattet, daß der Geistliche sich den Gesetzen der Republik unterwerfe. Die Konstitution vom 22. August 1795 gewährte Religionsfreiheit und erklärte im Art. 354, daß niemand, der sich dem Gesetze unterwerfe, in Ausübung seiner Religion gehindert werden dürfe, daß aber auch niemand gezwungen werden dürfe, zum Unterhalt irgend eines Kultus Beiträge zu geben. Am 29. September 1795 wurde ein Polizeigesetz verkündet, welches die verschiedenen Kultusformen unter die Aufsicht der Obrigkeit und unter ihren Schutz stellt, aber dafür den Religionslehrern auferlegt, vor der Municipalität ihren Gehorsam gegen die Gesetze der Republik zu erklären und jeden, der diese Erklärung zurücknehme oder modifizieren würde, auf ewige Zeiten verbannt. Allen Religionsgesellschaften blieb verboten, in ihrem Namen ein Lokal für den ausschließlichen Gebrauch des Gottesdienstes zu kaufen oder zu mieten, oder zu Beiträgen zu zwingen und im Freien ihre Ceremonien zu feiern. Strenge war den Geistlichen verboten, sich in die Führung der Geburts-, Ehe- und Sterberegister zu mischen, ausländische Reskripte oder Schriften gegen die Republik zu veröffentlichen, was besonders gegen die päpstlichen Breven gerichtet war, durch welche der Papst fortwährend die französische Kirche zu regieren versuchte. Auch durfte kein Geistlicher einer anderen Religionsgesellschaft den Gebrauch des gemeinschaftlichen Versammlungshauses streitig machen. Dies war besonders zu Gunsten der altkatholischen Minorität verordnet, daher wurden diese Gesetze in der Regel von den Protestanten anerkannt, und ihre Pfarrer leisteten die vom Gesetz geforderte Deklaration. Für Sektenbildung war vollkommene Freiheit gegeben, aber in dieser der Religion entfremdeten Zeit selten benützt. Doch schien die Art von Religiosität, wie Robespierre sie zur Schau trug, zu einer festeren Gestaltung gelangen zu wollen in der Sekte der Theophilanthropen. Sie reduzierte alle Religionslehren auf die Ideen von Gott und Unsterblichkeit und die daraus fließende Moral, brachte es aber gleichwohl zu einem regel-

mäßigen Kultus, der seine Liturgie, Gesangbuch und Prediger hatte und in Paris allmählich 10 Kirchen für sich in Beschlag nahm. Sie hielt am 15. Januar 1797 ihre erste Versammlung und gewann in einem Mitgliede des Direktoriums, Reveillère Lepeaux, einen mächtigen Protektor. Auf den Wänden ihres Versammlungssaales stand mit großen Buchstaben geschrieben: „Wir glauben an die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. Betet Gott an, liebet Eures Gleichen, macht Euch dem Vaterlande nützlich, das Gute ist alles, was dazu dient, den Menschen zu erhalten und zu vervollkommnen, das Böse ist, was darauf ausgeht, ihn zu verderben und zu verschlechtern. Kinder, ehrt Eure Väter und Mütter, gehorcht mit Anhänglichkeit, unterstützt ihr Alter; Väter und Mütter, unterrichtet Eure Kinder. Frauen, sehet in Euren Ehegatten die Häupter Eurer Häuser und macht Euch gegenseitig glücklich.“ Auf einem Altar war ein Korb mit Blumen und Früchten, Symbol der Zeugung und vegetalen Entwickelung; ein Redner in einfachem, aber etwas ungewöhnlichem Kostüm, entwickelte die Vorteile eines regelmäßigen Lebens, des wohlthätigen und tugendhaften Handels. Nach den Reden wurden Hymnen gesungen. Schnell wuchs die Zahl der Anhänger dieser Sekte, besonders in Paris fand sie Verbreitung, auch auf dem Lande bildeten sich solche Gemeinden; aber freilich konnte sich für eine solche nüchterne Religion keine begeisterte Propaganda bilden, und es kostete später keine Mühe, die Sekte aufzulösen, als Bonaparte nach Abschluß des Konkordats ihre Versammlungen verbot.

Die Verfolgung der Geistlichen hörte auch nach jener günstigeren Wendung, die Robespierre herbeigeführt hatte, und nach der Gewährung der Religionsfreiheit durch die Verfassung vom Jahre 1795 nicht ganz auf. Im Oktober 1795 bedrohte der Konvent, kurz vor seiner Auflösung, alle deportierten und ausgewanderten Geistlichen, wenn sie nach Frankreich zurückkehrten, mit der Todesstrafe. Doch wurde dieser Beschluß zunächst nicht in Anwendung gebracht und erst später, während des Jahres 1796, geltend gemacht, und da inzwischen viele ausgewanderte Priester nach Frankreich zurückgekehrt waren, wurden viele davon betroffen; doch ließen die Richter die Unkenntnis jenes Gesetzes als Befreiungsgrund gelten. Bei dem Rate der Fünfhundert kam es öfters zur Sprache, daß die Gesetze gegen die Priester übermäßig strenge seien und eine Aufhebung oder Milderung derselben an der Zeit wäre. Am 17. Juni 1797 hielt der Deputierte von Lyon, Camille Jordan, einen beredten Vortrag, in welchem er sich mit Wärme der verfolgten Priester annahm und Revision der Kultusgesetze, Zurücknahme des von den Geistlichen geforderten Eides, Herstellung des katholischen Kultus und namentlich des Gebrauchs der Glocken beantragte. Auch von anderen Seiten gab sich hin und wieder Sehnsucht nach der lang entbehrten Äußerlichkeit des Kultus kund. Am 24. Juni 1797 (6. Messidor) berichtete das Direktorium an die Fünfhundert, daß im Vertrauen auf die günstigere Stimmung eine große Zahl eidweigernder Priester zurückgekehrt sei, und daß mehrere hundert Gemeinden Freiheit des Kultus begehrten, und es wurde infolge davon eine Kommission zur Prüfung der gegen die Priester erlassenen Gesetze niedergesetzt. Doch war immer noch eine starke Partei gegen die vorgeschlagene Milderung; der Republikaner betrachteten die Stimmung zu Gunsten der Priester als Ausdruck einer reaktionären Verschwörung, und der als wackerer Republikaner hochgeachtete Feldherr Jourdan hielt am 8. Juli 1797 einen Vortrag, worin er auf Beibehaltung des Gesetzes über Beeidigung der Priester drang. In den dadurch angeregten Verhandlungen wechselten nun begeisterte Lobreden über den Kultus der Väter und Anklagen gegen die Urheber der unseligen Priestergesetze mit Erinnerungen an das Verderben, das der Aberglaube gebracht habe, der im Gefolge des Kultus gewesen sei. Endlich wurde der Beschluß gefaßt, den Priestern ihr Bürgerrecht zurückzugeben, und es wurde sogar die Frage, ob von den Priestern irgend eine Erklärung zu fordern sei, die ihren Gehorsam gegen das Gesetz verbürge, verneint. Als aber mit dem Staatsstreich vom 4. September (18. Fructidor) 1797 die republikanische Partei wieder ans Ruder kam, begannen auch wieder die Verfolgungen gegen die Priester. Die durch den Beschluß vom 24. August 1797 den emigrierten Priestern gewährte Erlaubnis zur Heimkehr wurde wieder aufgehoben oder wenigstens an neue strenge Bedingungen geknüpft. Eine Verordnung vom 16. September 1797 bestimmte, daß der durch das Gesetz vom 29. September 1795 geforderten Erklärung ein Eid beigefügt werde, nach welchem die Geistlichen Haß gegen das Königtum und die Anarchie, Anhänglichkeit und Treue gegen die Republik und die Konstitution vom Jahre 1795 geloben mußten. Dieser Eid führte einen neuen Zwiespalt unter der Geistlichkeit herbei; in der einen Diöcese ermahnten die Bischöfe zur Leistung des Eides, in der andern bedrohten sie die Eidleistenden mit kirchlichen Strafen. Doch unterwarfen

sich nicht nur viele konstitutionelle Geistliche, sondern auch eine große Zahl der aus der Verbannung zurückgekehrten, früher eidweigernden Geistlichen, um sich dadurch das Bleiben in der alten Heimat und die Rückkehr ins Amt zu erkaufen. Gegen 17000 Geistliche sollen den Eid auf die neue Verfassung abgelegt haben. Andere dagegen zogen es vor, aufs neue in die Verbannung zu wandern, 380 wurden nach Guyana transportiert, eine große Zahl anderer, ebenfalls zur Deportation bestimmt, starben elendiglich auf den Rheden den Inseln Oleron und Rhée.

Endlich trat in Frankreich eine den Bestand der römisch-katholischen Kirche günstigere Wendung ein. General Bonaparte, der aus Ägypten zurückgekehrt war, um das Direktorium zu stürzen, dachte schon damals auf Versöhnung mit der Kirche. Die gefangenen Geistlichen wurden in Freiheit gesetzt, am 7. Nivose VIII. (28. Dezember 1799) wurden die Behörden angewiesen, jeden Kultus frei zu lassen. Die Kirchen sollten nicht mehr bloß am ersten Dekadentag geöffnet werden, die revolutionären Feste wurden auf zwei beschränkt. Der Bürgereid und der Schwur des Hasses gegen das Königtum wurden nicht mehr von den Geistlichen gefordert, sondern nur eine einfache Erklärung der Unterwürfigkeit unter das Gesetz und die Verfassung vom Jahre 1799. Der Leichnam des Papstes Pius wurde sechs Monate nach dem Tode auf den Befehl der Konsuln mit allen Ehren bestattet, und Bonaparte begann mit seinem Nachfolger Pius VII. Unterhandlungen anzuknüpfen; denn er glaubte, daß er zur festeren Begründung seiner Macht die Hilfe der Kirche und einer einflußreichen Geistlichkeit nicht werde entbehren können. Am 18. April 1801 ließ er in der Kirche Notre-Dame einen feierlichen Gottesdienst halten. Obgleich der Unglaube und die Entwöhnung von allem religiösen Kultus während der Revolution sehr überhand genommen hatte, so zeigte sich doch auch in vielen Kreisen eine Sehnsucht nach religiöser Befriedigung, und seit der Freigebung des Kultus waren 40000 Gemeinden in Frankreich zum christlich-kath. Kultus zurückgekehrt.

Eine große Schwierigkeit bei Wiederaufrichtung der Kirche bestand in dem Schisma der Geistlichkeit, die zuerst durch die Forderung des Eides auf die Civilkonstitution des Klerus und später durch den im Jahre 1797 geforderten Eid gegen das Königtum und für die Konstitution von 1795 in Parteien gespalten war, die einander aufs bitterste anfeindeten und verfolgten. Die Eidweigernden hielten sich allein für die echten wahren Vertreter der Kirche und sahen diejenigen, welche den Eid geleistet hatten, als die Abtrünnigen und Ungläubigen an, während die konstitutionellen Priester durch ihre Nachgiebigkeit die Existenz der französischen Kirche gerettet und ein größeres Verdienst zu haben glaubten, indem sie unter den größten Gefahren standhaft aushielten, während die Ausgewanderten ruhig und gefahrlos von der Mildthätigkeit lebten. Napoleon begann sich auf Seite der unbeeidigten Priester zu stellen, weil diese bei dem Volke in größerem Ansehen standen und daher auch mehr Einfluß hatten. Doch wollte er auch die konstitutionellen nicht preisgeben und ging daher auf die Vorschläge des Bischofs Grégoire, des Hauptes derselben, ein, auf einem zu berufenden Nationalkonzilium eine Versöhnung zu versuchen. Grégoire erließ im Namen seiner konstitutionellen Kollegen ein Einladungsschreiben an alle Bischöfe, auch an die nicht vereideten, mit der Bitte, ihre Ratschläge zu geben und zur Versöhnung mitzuwirken. Auch an den Papst ließen die beeidigten Bischöfe eine Anzeige ihres Vorhabens ergehen und baten ihn um seine Unterstützung und seinen Segen, wurden aber keiner Antwort gewürdigt. Das beabsichtigte Konzilium kam zu stande und wurde am 29. Juni 1801 von Grégoire mit einer Rede eröffnet, worin er die widerstrebenden Priester im Namen der Kirche und des Vaterlandes beschwor, ihren Widerstand aufzugeben. Aber unbeeidigte Priester waren nicht erschienen und enthielten sich jeder Teilnahme an der Versammlung. Da nun Bonaparte sah, daß diese Partei der konstitutionellen Priester wenig Einfluß auf ihre andersgesinnten Kollegen habe und von dieser Seite keine Anbahnung des Friedens mit der Kirche zu erwarten sei, so nahm er von dem Nationalkonzilium wenig Notiz. Doch ließ er sich von Grégoire Denkschriften über den Zustand der französischen Kirche und Ratschläge über die Verhandlung mit Rom geben. Grégoire warnte ihn vor der hinterlistigen Politik der römischen Kurie, riet ihm, kein Konkordat abzuschließen, sondern die Unabhängigkeit der französischen Kirche zu bewahren; aber Bonaparte glaubte die Unterstützung des Papstes und der Hierarchie für Ausführung seiner Pläne zu brauchen und trieb eifrig zum Abschluß der Unterhandlungen mit Rom, der im Konkordat von 1801 erreicht wurde (s. Bd X S. 711ff.).

Da im Konkordat der Protestanten nicht gedacht war und diese durch den ersten Artikel, der die römisch-katholische Religion als die bevorrechtete zu bezeichnen schien,

ihre Rechte beeinträchtigt glauben konnten, so wurde zu ihrer Zufriedenstellung noch eine besondere Erklärung veröffentlicht; es ist dies ein Bericht des Staatsrats an den ersten Konsul vom 9. März 1802, worin gesagt wird: die Erklärung, daß die Mehrheit der Franzosen sich zum Katholicismus bekenne, giebt dieser Religion weder einen bürgerlichen noch einen politischen Vorzug, sie rechtfertigt nur den Umstand, daß man sich zuerst mit ihr beschäftigt hat. Die übrigen Religionsgesellschaften werden mit ihr gleiche Rechte genießen. Der Protestantismus bildet eine zahlreiche Partei in der fränkischen Republik. Schon aus diesem Grunde gebührt ihm Schutz. Er hat auch noch andere Ansprüche auf Berücksichtigung und Wohlgewogenheit. Seine Anhänger haben zuerst liberale Regierungsmaximen aufgestellt, sie haben Sittlichkeit, Philosophie, Wissenschaft und Kunst gefördert. In dieser letzten Zeit haben sie sich unter die Fahne der Freiheit gestellt und sind ihr treu geblieben. Es ist daher Pflicht der Regierung, die freundlichen Zusammenkünfte dieser hochherzigen Minorität in Schutz zu nehmen. Die Protestanten sollen daher alle Rechte genießen, welche den Katholiken durch das Konkordat zugesichert sind. Auf diese Erklärung folgte eine Verordnung der Konsuln vom 21. Ventose X (12. März 1802), welche alle die Freiheit des Kultus beschränkenden Verordnungen aufhob, die freie Ausübung des Kultus unter den Schutz der Lokalbehörden stellte und alle Bürger christlichen oder sonstigen Glaubensbekenntnisses aufforderte, binnen drei Monaten die Organisation ihrer Kirchen der Regierung einzureichen. Die Verkündigung des Konkordats als Staatsgesetz konnte nicht so schnell stattfinden, es mußten noch verschiedene Oppositionselemente überwunden und beseitigt werden. Sowohl in den Reihen der konstitutionellen Geistlichkeit, als unter denen, die sich nie mit der Revolution hatten abfinden wollen, gab es viele Gegner des Konkordats, und in der militärischen Umgebung des ersten Konsuls, sowie unter den Staatsmännern des gesetzgebenden Körpers machte sich eine entschiedene Abneigung und Verstimmung über die neue Kirchenrestauration bemerklich. Die Opposition der konstitutionellen Geistlichen hatte ihren Halt gehabt in dem vom Grégoire berufenen Nationalkonzilium. Dieses erhielt schon den Tag nach der päpstlichen Ratifikation des Konkordats Befehl, auseinanderzugehen, eine von der Versammlung versuchte Protestation fand kein Gehör, die Mitglieder gehorchten der Gewalt. Auch an die Gesellschaft der Theophilanthropen erging am 4. Oktober 1802 ein Verbot, sich nicht mehr in Nationalgebäuden zu versammeln, was eine baldige Auflösung dieser Sekte zur Folge hatte. Schwieriger war es, die bisherigen Bischöfe zur Niederlegung ihres Amtes zu bewegen. Der Papst erließ im Oktober 1801 sowohl an die Konstitutionellen als an die einstigen Eidweigerer Breven, worin er sie teils direkt, teils indirekt aufforderte, ihre Stellen niederzulegen. In dem Breve an die Verfassungsmäßigen, deren Amtsgewalt der Papst nie als eine rechtmäßige anerkannt hatte, vermied er den Ausdruck der Amtsentsagung und forderte sie nur auf, frühere Irrtümer abzulegen, wieder in den Schoß der Kirche zurückzukehren und dem Schisma ein Ende zu machen. Alle diese, bis auf einen, es waren ihrer 50, legten ohne Widerstreben ihre bischöfliche Würde nieder und erklärten ihre Beistimmung zu dem Konkordate. Nicht so gefügig waren die nicht beeidigten durch die Revolution vertriebenen Bischöfe, von denen noch 81 lebten. Die in Frankreich befindlichen, deren es 15 waren, gehorchten zwar ohne Zögern, auch die nach Deutschland, Italien und Spanien geflüchteten folgten meistens, aber die 18 in England befindlichen vereinigten sich, durch andere Emigranten in ihrem Widerspruch bestärkt, zu oppositioneller Haltung. Fünf derselben, worunter der öfters genannte Erzbischof von Aix, leisteten endlich nach längeren Erörterungen die verlangte Amtsentsagung, die übrigen 13 aber verweigerten sie hartnäckig. Auch bei den weltlichen Würdenträgern stieß Bonaparte auf Widerstand. Als er am 6. August dem Staatsrat in einer Sitzung vom Abschlusse des Konkordats Nachrichts gab und alle seine Beredtsamkeit aufwandte, um seinem Werke eine günstige Aufnahme zu bereiten, empfing ihn kaltes Schweigen, und nach Aufhebung der Sitzung gingen die Mitglieder still auseinander, ohne ein Wort der Zustimmung zu sagen. Auch im Tribunal, im gesetzgebenden Körper und im Senat war die Stimmung schwierig, und es kündigte sich in anzüglichen Reden ein lebhafter Widerstand gegen das Konkordat an. Der erste Konsul fand für nötig, durch ein Senatskonsult, wie er es nach einer Bestimmung der Verfassung konnte, ein Fünftel aus dem Tribunal auszuscheiden, wodurch es von 20 der strengsten Republikaner gereinigt wurde, ehe er es wagen durfte, das Konkordat vorzulegen. Erst nachdem diese Reinigung vollzogen war, wurde in einer außerordentlichen Sitzung des Jahres X (im April 1802) der Gesetzentwurf für Einführung des Konkordats vorgelegt. Dem Konkordat selbst mußte ein sogenannter organischer Artikel, der die Polizei des Gottesdienstes den Grundsätzen

des Konkordats gemäß ordnete, zur Einleitung dienen. Derselbe wurde im April 1802 vom ersten Konsul dem Staatsrat vorgelegt. Er bestimmte die Beziehung des Staates zu allen Religionen, er sicherte, von dem Grundsatze der Freiheit des Gottesdienstes ausgehend, jedem Kultus Duldung und Schutz zu. Die Verhältnisse der katholischen Konfession wurden nach dem Konkordat und den von Bossuet aufgestellten Grundsätzen der gallikanischen Kirche geordnet. Es wurde demgemäß festgestellt, daß keine Bulle, kein Breve ohne Ermächtigung der französischen Regierung veröffentlicht werden dürfe, daß kein Abgesandter Roms außer demjenigen, den es als seinen offiziellen Vertreter öffentlich sende, zugelassen oder geduldet werde. Ohne den ausdrücklichen Befehl der Regierung durfte in Frankreich kein Konzil gehalten werden. Jeder zum Unterricht der Geistlichkeit bestimmte Priester sollte sich zu der unter dem Namen „Bossuets Sätze“ bekannten Erklärung von 1682 bekennen, die Gehorsam gegen das allgemeine Oberhaupt der Kirche in Bezug auf Spiritualia und Gehorsam gegen das Oberhaupt des Staates in Bezug auf Temporalia vorschrieben. Den vom ersten Konsul zu ernennenden, vom Papst zu bestätigenden Bischöfen wurde die Befugnis zugestanden, ihre Pfarrer zu ernennen, aber unter der Bedingung, daß sie vor ihrer Einführung ins Amt die Genehmigung der Regierung nachsuchten. Auch wurden die Bischöfe zur Bildung von Domkapiteln an ihren Hauptkirchen und von Priesterseminarien in ihren Diöcesen ermächtigt, doch sollte für die Wahl der Lehrer die Bestätigung der Regierung erforderlich sein. Die Zöglinge dieser Seminarien sollten nicht vor dem 25. Jahre zum Priester geweiht werden dürfen und einen Grundbesitz von 300 Francs Jahreseinkünften nachweisen müssen, eine Bestimmung, die sich aber nicht durchführen ließ und im Jahre 1810 wieder abgeschafft wurde. Für die neuen Erzbistümer wurden folgende Sprengel bestimmt: Paris, Mecheln, Besançon, Lyon, Aix, Toulouse, Bordeaux, Bourges, Tours, Rouen. Die Besoldung der Erzbischöfe wurde auf 15000 Francs, die der Bischöfe auf 10000, die der Pfarrer auf 1500 und 1000 Francs festgesetzt. Die Stolgebühren wurden unter der Bedingung eines von den Bischöfen zu erlassenden Reglements beibehalten, übrigens der Grundsatz aufgestellt, daß die Tröstungen der Religion unentgeltlich zu spenden seien. Von den Kirchengütern sollten nur die Pfarrwohnungen mit den dazu gehörigen Gärten zurückzugeben sein. Der Gebrauch der Glocken wurde wieder eingeführt, aber mit dem Verbote jeder von den Behörden nicht ausdrücklich genehmigten Verwendung zu einem bürgerlichen Zwecke. Der republikanische Kalender konnte nicht ganz abgeschafft werden, da er mit den revolutionären Erinnerungen zu sehr verwachsen war und mit dem neuen Gewichts- und Maßsystem zusammenhing. Man versuchte daher eine Verbindung mit der gregorianischen Zeitrechnung, Jahr und Monat sollte nach dem republikanischen Kalender, Tag und Woche nach dem gregorianischen benannt werden, wodurch der Sonntag wiederhergestellt war. Für Heiraten wurde die kirchliche Trauung wieder in ihr Recht eingesetzt, aber zur Bedingung gemacht, daß der bürgerliche Heiratsschein vorher beigebracht sein müsse. Auch in Betreff der protestantischen Kirche enthalten die organischen Artikel einige Bestimmungen. Dogmatische Statuten, d. h. Konfessionen, dürfen nicht ohne Genehmigung der Regierung veröffentlicht werden. Die Besoldung der Geistlichen, die den Protestanten nach dem ursprünglichen Vorschlage nicht vom Staate gereicht werden sollte, wurde doch vom Staate übernommen, nur sollten die protestantischen Kirchengüter und die Stolgebühren dazu verwendet werden. Zur Bildung protestantischer Geistlichen sollten im östlichen Frankreich zwei Akademien oder Seminarien für die Geistlichen Augsburgischer Konfession, in Genf eines für die reformierten bestehen. Die Leitung der Kirchen Augsburgischer Konfession sollte durch Lokalkonsistorien, Inspektionen und Generalkonsistorien besorgt werden. Die letzteren sollten zu Straßburg, Mainz und Köln ihren Sitz haben. Die Reformierten sollten Synoden haben dürfen; je 6000 Seelen sollten eine sogenannte Konsistorialkirche und fünf Konsistorialkirchen das Arrondissement einer Synode bilden, deren Bezirk unter einer Inspektion stand. Die Konsistorien wurden aus dem Pfarrer, 6 bis 12 Ältesten oder Notablen und den am höchsten besteuerten Bürgern zusammengesetzt. An der Spitze der ganzen protestantischen Kirche stand ein Generalkonsistorium. — Die organischen Artikel wurden zum Gesetze erhoben, ohne vorher dem Papst vorgelegt zu sein; derselbe war mit manchen Punkten nicht zufrieden, aber er wagte nicht, Einsprache zu erheben. Dagegen führte die Ernennung der Bischöfe noch zu einem Konflikt. Der Papst war immer der Meinung gewesen, die konstitutionellen Geistlichen müßten von den neuen Bischofswahlen ausgeschlossen werden, Bonaparte wollte sie zwar nicht begünstigen, aber auch nicht ausschließen, da er eine Fusion und Versöhnung der Parteien beabsichtigte; er gab daher von den 60 Bischofssitzen 12 an

konstitutionelle Geistliche. Der päpstliche Legat, Kardinal Caprara, versuchte dagegen zu protestieren, aber man bedeutete ihm, der Wille des ersten Konsuls sei unwiderruflich, worauf er sich fügte. — Erst nachdem alle diese Dinge erledigt waren, ließ der erste Konsul am 5. April 1802 das Konkordat samt den organischen Artikeln dem Corps législatif vorlegen. Die befürchtete Opposition war seit der Entfernung ihrer mutigeren Träger verstummt, das Konkordat wurde im Corps législatif mit 228 Stimmen gegen 7, und beim Tribunal mit 78 Stimmen gegen 2 angenommen und am 8. April als Gesetz verkündet, am 9. der Kardinallegat Caprara vom ersten Konsul in den Tuillerien feierlich empfangen, am darauffolgenden Palmsonntage vier der neu ernannten Bischöfe geweiht, am nächsten Ostersonntage, dem 18. April 1802, das Konkordat in allen Stadtvierteln von Paris mit großem Gepränge verkündet. Hierauf folgte großer Festzug zur Kirche Notre-Dame, wo zur Feier der Wiederherstellung des Gottesdienstes ein Tedeum gesungen wurde. Der Papst Pius VII. hatte durch den Abschluß dieses Konkordats dem ersten Konsul zugestanden, was sein Vorgänger der Nationalversammlung verweigert hatte, nämlich Unterwerfung der Kirche unter die weltliche Macht und die Aufgabe eigenen Kirchenvermögens. Die Bischöfe und Geistlichen, welche wegen ihres Widerstandes gegen die Civilkonstitution Verbannung und Verfolgung erlitten und den Ruhm des Märtyrertums gewonnen hatten, mußten jetzt auf Geheiß des Papstes einer politischen Ordnung sich fügen, in der sie früher den Untergang der Kirche gesehen hatten. Aber die Kirche hatte in Frankreich wieder eine politisch anerkannte Existenz und damit einen großen Teil ihrer legitimen Macht gewonnen. In der Geschichte der römischen Kirche gewinnt das französische Konkordat vom Jahre 1801 allerdings noch eine ganz andere Bedeutung, indem es dem Papsttum hier gelang, auch den rechtmäßigen Episkopat von seinen legitimen Stellen zu entfernen, also mit ihm nach Gutdünken zu verfahren, erprobte es zum ersten Male in der Neuzeit die kurialistische Idee von der Machtfülle des Papstes in der Kirche; das Papsttum siegte, der französische Episkopat ward zur Unselbstständigkeit verurteilt. So bildet das Konkordat von 1801 den verhängnisvollen Eingang zur Vorgeschichte des Vatikanums. — In der französischen Kirchenpolitik ist neuerdings die Wendung eingetreten, daß die Staatsregierung (im Jahre 1905) die Abschaffung des Konkordats von 1801 plant und auf dem Wege rein staatlicher Gesetzgebung das Verhältnis des Staates zu den religiösen Genossenschaften innerhalb seiner Landesgrenzen selbstständig geregelt wissen will. **(Klüpfel †) P. Tschackert.**

Rhegius, Urbanus, gest. 1541. — Quellen sind zunächst seine Werke, in zwei Foliobänden von seinem Sohne ziemlich vollständig gesammelt; die deutschen Werke erschienen 1562 in Nürnberg und 1577 noch einmal in Frankfurt a. M.; die Opera latine edita Norimbergae 1561.

Litteratur über R.: Heimburger, Urb. Rhegius, Gotha 1851 (s. unten); G. Uhlhorn, Urb. Rhegius, Leben und ausgewählte Schriften, Elberfeld 1862; Otto Seitz, Die theologische Entwickelung des U. Rhegius, speziell sein Verhältnis zu Luther und Zwingli in den Jahren 1521 bis 1523 (Hallesche Diss.), Gotha 1898; ders., in ZKG hersg. v. Brieger und Beß, Jahrg. 1898. Einzelnes auch in der Zeitschrift der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte, hersg. von Kayser 2c., Braunschweig 1896 ff.

Urbanus Rhegius (so schreibt er selbst seinen Namen, nicht Regius) heißt seinem deutschen Familiennamen nach nicht, wie sein Sohn und nach ihm viele andere angeben, König, sondern Rieger. Er wurde in der zweiten Hälfte des Mai 1489 in Langenargen am Bodensee geboren. Von seinen Eltern wissen wir nichts; daß er der Sohn eines Priesters war, wie seine Gegner ihm nachsagten, ist nicht unwahrscheinlich. Seine erste Bildung erhielt er in dem nahen Lindau, dann ging er nach Freiburg, wo er im Hause seines Lehrers Zasius wohnte. Zasius war Jurist, aber er gehörte der humanistischen Richtung an; er hat das Verdienst, die vom Studium der alten Klassiker ausgehende Reformbewegung, welche nach und nach alle Wissenschaften ergriff, auf die Jurisprudenz übergeleitet zu haben. Außer ihm nennt Rhegius Wolfgang Capito, damals Dekan der artistischen Fakultät und Rhagius Aesticampianus, einen der trefflichsten Charaktere unter den Humanisten, als seine Lehrer. So darf es nicht wundernehmen, wenn das Studium der Rechte bald hinter humanistischen Studien zurücktrat. Aber auch Beziehungen zur Theologie fehlten schon jetzt nicht; wir finden Rhegius in Verbindung mit dem Kreise, der sich an Geiler von Kaisersberg angeschlossen hatte, vor allem aber mit dem Manne, der nachher Luthers Hauptgegner wurde, mit Johann Mayr von Eck. So eng war diese Verbindung, daß, als Eck wegen eines Konfliktes mit der akademischen Behörde 1510 Freiburg verlassen mußte, Rhegius nicht ganz freiwillig von dort schied; er folgte Eck

nach Ingolstadt, wo dieser eine Professur der Theologie erhalten hatte. Auch in Ingolstadt ist Rhegius noch vorwiegend Humanist. Er ist Dichter und wird sogar 1517 vom Kaiser Maximilian als kaiserlicher orator und poeta laureatus gekrönt. Aber seine Gedichte sind poetisch wertlos und steif konventioneller Art. Seit 1512 wandte er sich mehr der Theologie zu, in der besonders Eck sein Lehrer und Vorbild ist; man kann sagen, er erscheint in den ersten Jahren als Ecks Schüler und Schildknappe, nur daß die humanistischen Tendenzen in ihm stärker sind. Während eines Besuches in Konstanz bei Faber, damals vicarius in spiritualibus des Bischofs Hugo von Konstanz, schrieb er 1518 seine erste theologische Schrift „de dignitate sacerdotum“; die darin entwickelten Anschauungen sind noch durchaus der römischen Kirchenlehre konform, übrigens ist sie theologisch schwach, mehr noch ein rhetorisches Exercitium als eine theologische Abhandlung. Bald nachher siedelte er ganz nach Konstanz über, wo er 1519 die Weihen empfing. Der Kreis von Männern, in den Rhegius hier eintrat, ist auch ganz humanistisch gerichtet. Neben Faber ist der Domherr Botzheim die Hauptperson; mit Erasmus wird eine fleißige Verbindung unterhalten, aber auch schon mit Zwingli. Der Kampf zwischen Luther und Eck, der eben jetzt ausgebrochen war, beschäftigt die Gemüter; Rhegius stand damals zunächst auf Ecks Seite. Wie der Umschwung bei ihm erfolgt ist, wissen wir nicht. Im März 1520 übermittelt Botzheim schon Luther einen Gruß von ihm und fügt hinzu: „Um so mehr wird er dir als Freund gelten müssen, weil er nicht durch plötzlichen Affekt, sondern durch ruhiges Urteil bewogen ist, dich zu lieben“ Entschieden kann damals die Stellung des Rhegius noch nicht gewesen sein, sonst hätten die Beziehungen zu Faber nicht so freundschaftliche bleiben können, sonst würde auch schwerlich der Ruf nach Augsburg an ihn ergangen sein; es war keineswegs die Absicht des Bischofs, einen Lutheraner zu berufen. Rhegius selbst setzt auch in einem Briefe von 1533 seinen völligen Übertritt zu Luther etwas später. „Ich bin“, schreibt er, „tiefer im Papsttum gesteckt, als dieser Dorfpfaffe, ich habe aber erfahren, worin ich gesteckt bin. Ich habe auch wohl andere Anfechtungen gehabt, aber sie sind durch Gottes Gnade verschwunden. Ich habe nicht in plötzlichem Affekt, sondern nach reiflicher Erwägung diesen Weg der Lehre betreten, und das damals, als ich, schon einige Jahre Doktor, die scholastische Theologie und die Väter eben nicht im Traume gelesen habe“. Die Doktorwürde hatte Rhegius 1520 in Basel erlangt; und so als Doktor der Theologie, als kaiserlicher orator und poeta laureatus schon ein Mann, dessen Namen man in weiteren Kreisen nannte, als Humanist aber innerlich schon der alten scholastischen Theologie entfremdet, zu dem Evangelium hinüberneigend, ohne doch bereits als entschiedener Anhänger Luthers zu gelten, trat er in seinen ersten größeren Wirkungskreis ein. (Vgl. besonders Friedrich Roth, Augsburgs Reformationsgeschichte 1517—1527, München 1881 und 2. Aufl.)

Augsburg war von der reformatorischen Bewegung früh berührt, Luthers Anwesenheit in der Stadt hatte ihm Freunde gewonnen, die bedeutendsten Männer des dortigen Humanistenkreises, Peutinger, die beiden Domherren Adelmann, besonders Bernhard, standen auf seiner Seite. Auch der Bischof Christoph von Stadion war humanistisch gerichtet und hatte seine Regierung 1517 mit einer Reform der allerdings stark verwilderten Sitten seiner Geistlichkeit begonnen. Sein Einfluß auf die Stadt war freilich nur gering, doch wurde die Dompredigerstelle auf seinen Vorschlag vom Kapitel besetzt. Im Jahre 1519 war Oekolampad auf diese Stelle berufen, aber seine Wirksamkeit war nur gering, da er selbst noch unklar stand; 1520 war Oekolampad ins Kloster der hl. Brigitta eingetreten, und jetzt gelang es, die Wahl des Rhegius durchzusetzen. Faber hatte ihn empfohlen, Beweis genug, daß es nicht die Absicht war, einen Anhänger Luthers zu berufen. Andererseits hatte auch Adelmann seine Wahl befördert und knüpfte an dieselbe große Hoffnungen. „Ich hoffe“, schrieb er, „Rhegius wird ein trefflicher Lehrer und Vorkämpfer für die evangelische Wahrheit werden“ Die Hoffnung hat sich erfüllt. Während Adelmann selbst beim ersten Angriff die Waffen streckte und, als die durch Eck in Rom erwirkte Bannbulle erschien, sich sofort unterwarf, während die meisten Humanisten jetzt einlenkten und scheu zurückwichen, ja zu fanatischen Gegnern der Reformation wurden, wie Faber, trat Rhegius immer entschiedener auf Luthers Seite und galt bald als sein Hauptvertreter in Augsburg. Gerade das Erscheinen der Bannbulle und was sich daran anknüpfte, dann Luthers mannhaftes Auftreten in Worms regte hier die reformatorische Bewegung von neuem an. Eine Flut populärer Schriften nährte sie; Michael Stiefel, Kettenbach, Eberlin von Günzburg ließen Schrift auf Schrift ausgehen. Viele derselben sind in Augsburg gedruckt, und vergebens verbot der Rat, nichts ohne seine Zustimmung zu drucken und keine Schmähschriften ausgehen zu lassen. Neben ernster Unterweisung

wirkten scharfe witzige Satiren auf das Volk. Auch Rhegius ist ohne Zweifel an dieser Litteratur mitbeteiligt, doch läßt sich, da derartige Schriften meist anonym oder pseudonym erschienen, schwer sagen, welche er verfaßt hat. Vielfach nannte man ihn als Verfasser eines Gesprächs zwischen „Fritz und Kunz, zwei lutherischen Bauern", das namentlich gegen Eck gerichtet war (abgedruckt bei Schade, Satiren und Pasquillen der Reformationszeit), doch ist das wohl nicht richtig. Mit Sicherheit darf man ihm dagegen einige lateinische Flugschriften zuschreiben, die unter dem Pseudonym Simon Hessus erschienen (Argumentum libelli: Symon Hessus Luthero ostendit, quare Lutheriana opuscula a Coloniensibus et Lovaniensibus sint combusta — Dialogus Simonis Hessi et Martini Lutheri Wormatiae nuper habitus — Apologia Simonis Hessi adversus dominum Roffensem episcopum anglicanum), vielleicht auch die gegen Murner gerichtete „Defensio Christianorum de cruce id est Lutheranorum Matthei Gnidii Augustensis", in der zuerst das Judaslied auf Murner parodiert vorkommt. Die bedeutendste ist jedoch eine dritte Schrift: „Anzaygung, daß die Romisch Bull mercklichen schaden in gewissin manicher menschen gebracht hat und nit doctor Luthers leer durch Henricum Phöniceum von Roschach". Hier tritt Rhegius, dem sie allgemein zugeschrieben wurde und der nicht widersprochen hat, ganz anders, als früher, auf. Bisher der humanistisch gebildete, steife lateinische Orator, legt er in volkstümlicher Weise die Lehre Luthers dar und sucht sie als echt evangelisch nachzuweisen, zu zeigen, daß Luther keine neue Lehre bringt, sondern die alte, aus dem lauteren Brunnen der hl. Schrift geschöpfte. „Frisch unverzagt"! lautet das Motto der Schrift. „Die Kurtisanen sagen, es ist aus mit dem Luther, aber da wird nichts aus! Der Luther hat das ganze Land voll Jünger. Das Evangelium muß herfür, dabei wollen wir Leib und Leben frisch und fröhlich wagen". In Rhegius Predigten aus dieser Zeit finden sich allerdings noch manche unevangelische Reste; aber der Grundzug ist doch evangelisch, wie denn z. B. die auch in diese Zeit fallende weit verbreitete Schrift „Underricht Wie ain Christenmensch got seinem herrn teglich Beichten soll, Doctoris U. Regii, Thumpredigers zu Augsburg" ganz auf den Gedanken fußt, die Luther in den Thesen entwickelt hatte. Ein solches Auftreten gefiel natürlich den Domherren, die ganz etwas anderes erwartet hatten, nicht. Dennoch wagten sie nicht „sich zu regen vor dem Handwerksvolk", wie eine gleichzeitige Chronik sagt. Gegen Ende 1521 benutzten sie jedoch einen Urlaub, den Rhegius erbeten hatte, ihn zu verdrängen. Während seiner Abwesenheit setzten sie zuerst Vögelin, dann einen entschiedenen Anhänger der alten Lehre, Dr. Krätz, an seine Stelle. In der Stadt streute man allerlei lügenhafte Gerüchte über Rhegius aus. Dieser hätte zwar recht wohl den Versuch machen können, sich auf das Volk zu stützen und dieses gegen die Priesterschaft aufzuregen, aber das widersprach seiner etwas vornehmen Art. Das Volk sollte bald genug durch viel maßlosere Persönlichkeiten so aufgeregt werden, daß man froh sein mußte, einen so maßvollen Mann, wie Rhegius, wieder zu gewinnen.

In den nächsten Jahren hielt sich Rhegius teils in Argen und Tetnang auf, teils wirkte er in Hall im Inntal, wohin ihn die dortige Gemeinde berufen. Besuchsweise kam er auch wieder nach Augsburg, wo ihn der Rat zu predigen aufforderte. Als die Feindschaft des Bischofs von Brixen gegen das Evangelium den Aufenthalt in Hall gefährlich machte, kehrte Rhegius Anfang Sommers 1524 ganz nach Augsburg zurück, wo er als Privatmann lebte. Hier war es inzwischen sehr unruhig geworden. Neben Frosch predigte Stephanus Agricola, ein ruhiger, aber fester Mann, der schon einmal dem Tode fürs Evangelium in die Augen gesehen hatte, dann aber auch unruhigere Geister, wie Johann Speyser von Forchheim und Michael Keller, später die ausgeprägtesten Zwinglianer. Den meisten Einfluß auf das Volk hatte der Lesemeister bei den Barfüßern, Johann Schilling, eine derbe, heftige Natur, zu Aufwiegeleien bereit, dem gemeinen Mann eine Autorität, der man blinden Glauben schenkte. In den Kirchen kamen bereits allerlei Gewaltthätigkeiten vor, der Gottesdienst wurde gestört, die Gebote der Kirche ungescheut übertreten, ein Geistlicher Jakob Grießbüttel trat öffentlich in die Ehe. Die Haltung des Rates war schwankend, er hatte mancherlei Rücksichten zu nehmen, namentlich auch auf die reichen Kaufleute, deren Monopole er zum großen Unwillen der niederen Stände verteidigte. Die alte Kirche vertraten am Dom der Dr. Krätz und Nachtigall, beide nicht ungelehrt, aber namentlich der erstere durch heftige Ausfälle das Volk noch mehr reizend. Schon gingen unter dem Einflusse der Bauernbewegung die Gedanken auf Umsturz auch des bürgerlichen Regiments. Schilling erklärte offen: „So ein Rat nicht handelt, muß die Gemeinde handeln" Ohne daß der Rat eine Ahnung davon hatte, war bereits eine förmliche Verschwörung im Gange. In 12 Artikeln hatten die Verschworenen, ähnlich

wie die Bauern, ihre Forderungen, die teils religiöser, teils sozialer Art waren, aufgesetzt. Ein verfehlter Versuch des Rates, den Mönch Schilling aus der Stadt zu schaffen, gab das Signal zum Aufstand; in Massen zog das Volk vor das Rathaus, und der Rat mußte nachgeben; er versprach, den Mönch zurückzuholen, inzwischen sollte Rhegius predigen. Damit waren die Radikalen wenig zufrieden, Rhegius wurde mit Tumult empfangen und konnte nicht zum Predigen kommen. Inzwischen ermannte sich der Rat, die besonneneren Elemente der Bürgerschaft sammelten sich wieder, es gelang, die Häupter der Verschwörung gefangen zu nehmen; Schilling, der zurückgekehrt war, konnte seinen Einfluß nicht wiedergewinnen und verließ im November 1524 die Stadt. Rhegius blieb jetzt als Prediger bei St. Anna. Zu einer Neuordnung des kirchlichen Wesens kam es aber noch nicht. Zwar fiel ein Stück der alten Ordnung nach dem andern. Am Weihnachtstage 1524 teilten Rhegius und Frosch das Abendmahl unter beiderlei Gestalt aus, am 20. März 1526 traute Rhegius seinen Kollegen Frosch, und bald nachher trat er selbst in die Ehe. Am 16. Juni verheiratete er sich mit einer Jungfrau aus einer angesehenen Augsburger Familie, Anna Weisbrucker, die wegen großer Gelehrsamkeit berühmt war. Sechzehn Jahre hat er mit ihr in glücklicher Ehe gelebt; von einem Sohne, der dieser Ehe entsproß, haben wir schon oben (in den Quellen) berichtet. Der Rat ließ gewähren, was er nicht hindern konnte, aber er scheute sich auch, eine durchgreifende Neugestaltung des kirchlichen Lebens in die Hand zu nehmen. Für die Stadt war das ein Unglück. Neben dem Neuen blieben die Reste des Alten und gaben zu immer neuen Reibungen Anlaß; je mehr man zurückhielt und auch längst Abgelebtes zu konservieren suchte, desto mehr gewannen die revolutionären Elemente, die in einer Stadt, wie Augsburg, stark vertreten waren, Raum. Die Jahre bis 1530 sind Zeiten der größten Verwirrung; Römische, Lutheraner, Zwinglianer, Täufer lagen mit einander im Kampfe, ein Kampf, in dem Rhegius eine bedeutende Stelle einnahm, nicht ohne selbst mehr als einmal zu schwanken.

Zuerst kam die Unruhe des Bauernkriegs, der Augsburg in die größte Gefahr brachte, zumal auch in der Stadt der gemeine Mann stark mit den Bauern sympathisierte. Gerade die gemäßigten Prediger gerieten in eine schwierige Lage. Die Vertreter der römischen Kirche warfen ihnen vor, sie seien an den Unruhen mitschuldig. Krätz predigte, die evangelischen Prediger lehrten selbst Kommunismus, „sie öffneten mit ihren Predigten den Bauern den Weg zum Morden und Rauben“ Der große Haufe andererseits klagte sie an, sie hielten es mit den Reichen. „Er wolle auch wider die armen Leute sein und verschweigen den Herren die Wahrheit; es wäre nicht recht, daß ein Christ den andern verkaufte wie ein Vieh; er solle den Herren hierin auch raten, was die Schrift vermöchte, sonst wäre er ein stummer Hund“, mußte sich Rhegius sagen lassen. So schrieb er 1525 die Schrift „Von Leibeigenschaft oder Knechtschaft, wie sich Herren und Eigenleute christlich halten sollen, Bericht aus göttlichen Rechten“, in der er im ganzen gesund und christlich über die Sache urteilt. Viel schwächer ist die „Schlußrede von weltlicher Gewalt wider die Aufrührerischen“, der es vor allem an einem richtigen Begriff vom Staate fehlt, in welchem Rhegius nur eine Zuchtanstalt für die Bösen sieht. Ging die Gefahr auch an Augsburg vorüber (über die Teilnahme der Stadt am Bauernkriege vgl. Baumann, Quellensammlung zum Bauernkrieg I, 619 ff.), so wurde doch ihr kirchliches Leben schwer geschädigt. Einerseits erhob die römische Partei wieder ihr Haupt, Faber wagte es sogar, in Augsburg zu predigen; andererseits gab die blutige Unterdrückung des Aufstandes dem Radikalismus neue Nahrung.

Dazu kam die Verwirrung, welche der Abendmahlsstreit hervorrief. Kaum irgendwo anders ist das Kirchenwesen so tief durch diesen erschüttert, wie in Augsburg (vgl. Keim, Schwäbische Reformationsgeschichte, Tübingen 1858, S. 52 ff.; Die Stellung der schwäbischen Kirchen zur zwinglisch-lutherischen Spaltung, Theol. Jahrb., Tübingen 1854/55, S. 169 ff. 356 ff.; Uhlhorn, Über Rhegius im Abendmahlsstreit, JdTh, 1860, S. 3 ff.; Roth a. a. O. S. 151 ff.). Lag die Stadt doch in der Mitte zwischen beiden streitenden Parteien und stand mit beiden in enger Beziehung. Ist die reformatorische Bewegung im allgemeinen mehr auf Luther als auf Zwingli zurückzuführen, so standen doch viele maßgebende Männer in Augsburg persönlich Zwingli näher als Luther, und Zwingli versäumte, als der Kampf ausgebrochen war, nicht, diese persönlichen Bande durch Briefe und Agenten, zum Teil Leute zweifelhaften Rufes, wie Hetzer und Gynoräus, noch fester zu knüpfen. Mußte ihm doch viel daran liegen, Süddeutschland und namentlich Augsburg für sich zu gewinnen. Rhegius folgte bis dahin auch in der Abendmahlslehre Luther. Es sind durchweg lutherische Gedanken, die er in den zwei schon vor dem Streite über

das Abendmahl herausgegebenen Predigten verwertet, aber es haftet seiner Stellung doch noch mancherlei Unklarheit an. Um so bedenklicher war es, daß er sich so rasch, wohl durch seine nicht wegzuleugnende Eitelkeit getrieben, in den Kampf wagte. Kaum hatte Karlstadt seine neue Sakramentslehre entwickelt, so gab Rhegius bereits im September 1524 gegen ihn seine Schrift „Wider den neuen Irrsal Dr. Andreas Karlstadt des Sacraments halb Warnung“ heraus. Karlstadts sonderbare Auslegung der Einsetzungsworte wird allerdings genugsam widerlegt, das war ja auch nicht schwer; aber den eigentlichen Grundirrtum Karlstadts, seine falsche Mystik, hat Rhegius nicht einmal erkannt. Er hat wohl die völlig ungenügende Art, wie Karlstadt die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl leugnete, aber nicht diese Leugnung selbst widerlegt. Einem Karlstadt war Rhegius gewachsen, einem Zwingli nicht. Dieser entwickelte erst jetzt seine Sakramentslehre in dem berühmten Brief an Alber vom 16. November 1524. Oekolampad trat ihm zur Seite, und rasch gewann die Lehre in Süddeutschland Anhänger. In Augsburg stand vor allem Michael Keller auf Zwinglis Seite, dann war Hetzer da, der in den Patrizierkreisen für Zwingli arbeitete und weidlich auf den „brödternen Gott“ schimpfte, auch gegen Rhegius wühlte. Zwinglis Lehre war leicht verständlich, fast alle bedeutenderen Persönlichkeiten in der Stadt neigten ihr zu, dem großen Haufen trug sie Keller stark vergröbert und mit gern gehörten Ausfällen auf die Römischen vor. Nur Agricola und Frosch hielten treu zu Luther; sonst stand Rhegius mehr und mehr vereinsamt. Das ertragen Naturen wie er nur schwer. Noch einmal griff er in den Streit ein, er gab einen gegen Zwingli gerichteten Briefwechsel mit Billican heraus. Die Briefe sind sehr schwach, es zeigt sich, daß Rhegius' Theologie hier nicht ausreicht. Schon schwankte er, Zwingli half durch Briefe nach; seine Erbsündenlehre, an der Rhegius noch Anstoß nahm, wußte er in einem milderen Lichte darzustellen. Im September 1526 gilt Rhegius allgemein als Zwinglianer zur tiefen Betrübnis Luthers, während man in Zürich jubelte und Augsburg ja Süddeutschland als gewonnen betrachtete.

Die Periode seines Zwinglianismus hat bei Rhegius nicht lange gewährt, schon 1527 nimmt er eine vermittelnde Stellung ein, um bald wieder ganz auf Luthers Seite zu treten. Ohne Zweifel schreckte ihn die Erfahrung zurück, daß der Radikalismus jetzt stark sein Haupt erhob: Die Michaeliten, Kellers Anhänger, traten immer rücksichtsloser auf, bald kam es zum Bildersturm. Die täuferisch gesinnten, die eine Zeit lang mit den Zwinglianern gegangen waren, fingen an, ihre wahren Ansichten zu enthüllen. Zwinglis Agent Hetzer, der Patrizier Eitelhard Langenmantel, der auch mit Schriften zu Gunsten Zwinglis in den Kampf eingegriffen, gehörten zu den Häuptern der Täufergemeinde; Augsburg wurde in den nächsten Jahren der Mittelpunkt dieser dem Evangelium so gefährlichen Bewegung (vgl. Roth a. a. O. S. 175ff.; Keim, Ludwig Hetzer, JdTh 1856; Keller, Ein Apostel der Wiedertäufer (Denk), Leipzig 1882, S. 94ff.). Der eigentliche Stifter der Täufergemeinde in Augsburg war Hans Denk, „der Wiedertäufer Abt“, wie ihn Rhegius nennt. Denk ist ohne Frage der edelste Charakter unter den Täufern, darin so völlig von Hetzer, einem im tiefsten Grunde unreinen, um nicht zu sagen gemeinen Menschen, unterschieden. Sein Lehrsystem kann man kurz als idealen mystischen Rationalismus bezeichnen, die Rechtfertigungslehre hat er nie verstanden. Gerecht wird, wer das Gesetz hört und erfüllt, unangesehen seinen Glauben, Christus ist im Grunde nur Vorbild. Nur dann kommen wir in das Reich Gottes, wenn wir von neuem geboren werden, d. h. wenn wir willig sind, zu thun nach dem Willen Gottes. Mit den Täufern verband ihn zunächst der Gedanke, daß es zu einer ernstlichen Reformation des ganzen Lebens kommen müsse, und daß diese weder bei den Lutheranern noch den Zwinglianern zu finden sei, und das Bestreben, eine heilige Gemeinde nach dem Vorbilde der ersten Christen aufzurichten. Dazu sollte auch die Wiedertaufe dienen, die sonst in Denks System nicht recht hineinpaßt; sie war das Zeichen der sich von dem großen Haufen absondernden heiligen Gemeinde. Denk kam im Frühjahr 1526 nach Augsburg, wo er bei Georg Regel, einem reichen, mit den patrizischen Kreisen verfeindeten Kaufmann, der auch schon Hetzer beherbergt hatte, Unterkunft fand. In Konventikeln sammelte Denk die täuferisch gesinnten, dann begann er mit der Wiedertaufe, um Pfingsten taufte er Hans Hut. Den Predigern blieb dieses Treiben anfangs verborgen. Als Rhegius von den eigentümlichen Lehren Denks erfuhr, stellte er ihn zur Rede, handelte auch in einer Versammlung der Geistlichen mit ihm. Zu einer Disputation vor der ganzen Stadt kam es nicht, Denk zog im Herbst von Augsburg weg. An seine Stelle trat ein viel gefährlicherer Mann, eben jener Hans Hut, den Denk getauft hatte. Mit Hut dringt der finstere Geist Münzers in die bis dahin friedlichen täuferischen Kreise. Jetzt predigen sie

viel von dem Untergange der Welt und dem nahen Gericht über die Gottlosen. Die Gemeinde mehrte sich, bald gehörten ihr mehr als 1000 Glieder an, darunter auch Patrizier wie Langenmantel, und Glieder des Rats. Ende 1527 kam Denk wieder, mit ihm Hetzer, Kautz und andere; es war ein förmliches Täuferkonzil. Zwar schob man die Aufrichtung der neuen Ordnung noch ins Unbestimmte hinaus; aber von jetzt an verbreitet sich ein aus 15 Artikeln verfaßtes Glaubensbekenntnis, gewöhnlich „die Artikel der neuen Christen in Augsburg" genannt, aus denen man sieht, wie weit es bereits gekommen war. In diesen wird nicht nur die Gottheit Christi bestimmt geleugnet; es wird auch das Eigentum verworfen und das obrigkeitliche Amt und gesagt: „Innerhalb zweien Jahren wird der Herr vom Himmel herabkommen und mit den weltlichen Fürsten handeln und kämpfen, und die Gottlosen werden vertilgt, aber die Gottseligen und Auserwählten herrschen auf Erden."

Eine Schrift von Langenmantel gab Rhegius Anlaß, zunächst den Kampf litterarisch zu beginnen. Anfang September 1527 schrieb er die Schrift „Warnung wider den neuen Tauforden". Dann griff auch der Rat ein. Eine Wiedertäuferversammlung wurde aufgehoben, die Häupter gefangen gelegt, viele vertrieben, selbst bis zur Todesstrafe schritt man fort. Die Geistlichen, namentlich Rhegius, wurden herangezogen, um die Täufer zu bekehren, meist vergeblich. Völlig Herr wurde man der Bewegung trotz aller Strenge nicht, nur fanatischer und düsterer wurden ihre Anhänger; man kann deutlich spüren, wie sie schon der blutigen Katastrophe von Münster zudrängt.

In Augsburg sah es böse aus. Eine Neuordnung des Kirchenwesens war jetzt noch weniger als früher zu gewinnen; der Rat schwankte haltlos hin und her, die Messe blieb, so sehr auch Keller dagegen tobte; fruchtlos blieb auch eine Verhandlung, die Rhegius darüber mit Eck hatte, die Gemeinden waren durch Parteiungen zerrissen, die Römischen drängten wieder vorwärts, unter dem Volke riß eine furchtbare Verwilderung ein. Vergebens suchte Rhegius zwischen Zwinglianern und Lutheranern zu vermitteln, eine allerdings schwache Vereinigungsformel, die er am Palmsonntage 1527 vorlegte, wurde von beiden Seiten zurückgewiesen. Das drängte ihn wieder völlig auf Luthers Seite hinüber, doch nahm er eine Einladung des Landgrafen von Hessen zum Gespräch nach Marburg gern an. Kränklichkeit hinderte ihn, dort zu erscheinen; aber immer ist sein Herz dem Friedenswerk geneigt gewesen. Trotz seiner Kränklichkeit war er jetzt litterarisch besonders thätig. Weit verbreitet, auch in lateinischer und niederdeutscher Übersetzung, war seine damals erschienene Schrift: „Seelen-Arznei für die Gesunden und Kranken"

Der Reichstag von 1530 machte seiner Wirksamkeit in Augsburg ein Ende. Am Tage nach seinem Einzuge am 16. Juni forderte der Kaiser sofort die Einstellung der evangelischen Predigten. Der Rat war so schwach, daß er keinerlei Einwendungen machte, ja er leugnete sogar, die Prediger berufen zu haben. Am 18. wurde unter dem Schalle der Trompeten bekannt gegeben, daß niemand anders predigen solle, als die vom Kaiser verordneten Prediger. Damit war auch Rhegius verabschiedet. Um so bereitwilliger nahm dieser den Antrag des Herzogs Ernst von Lüneburg, mit ihm nach Celle zu gehen, an. Doch blieb er noch bis zum 26. August in Augsburg und nahm an den Verhandlungen der Theologen eifrigen Anteil. Besonders verkehrte er mit Butzer, der unermüdlich an dem Einigungswerk arbeitete. Durch Rhegius Vermittelung kam es zu einem Gespräch zwischen Butzer und Melanchthon, dessen Ergebnis eine Reihe von Artikeln war, die Rhegius mitnehmen und Luther vorlegen sollte. In Koburg kam Rhegius mit Luther zusammen. Für das Einigungswerk selbst brachte dieses Zusammentreffen keine unmittelbare Frucht, aber für Rhegius war es von großer Bedeutung, daß er einen tiefen Eindruck von Luthers Persönlichkeit in seinen neuen Wirkungskreis mitnahm; den Tag, welchen er mit ihm auf der Koburg verlebte, hat er stets zu den schönsten Erinnerungen seines Lebens gerechnet.

Als Rhegius nach Celle kam, nicht gleich als „Superintendent", sondern zunächst nur als Prediger, war das Lüneburger Land, abgesehen von der Stadt Lüneburg, der lutherischen Reformation bereits gewonnen. Das Jahr 1527 hatte die Entscheidung gebracht. Gegen Ernsts Bemühungen, dem Evangelium Bahn zu machen, hatte die altgläubige Partei den Herzog Heinrich, der 1521 die Regierung niedergelegt, wieder ins Land gerufen. Aber er fand nirgends Unterstützung, die Ritterschaft wie die Städte hielten treulich zu Ernst, und auf einem Landtage im Jahre 1527 entschieden sich die Stände für die Reformation, „das Evangelium sollte lauter und ohne menschlichen Zusatz verkündigt und den befohlenen Seelen gepredigt werden" Eine Reihe von Artikeln, die Mißbräuche bei den Pfarren in Lüneburg, wurde gedruckt und galt als vorläufige Kirchen-

ordnung, eine Visitation im Jahre 1529 stellte wenigstens die gröbsten Mißbräuche ab. Widerstand leisteten nur noch die Klöster; auch das drohende Auftreten des Kaisers konnte den Lauf der Reformation nicht mehr aufhalten. Ernst schrieb unter dem 17. Oktober 1530 dem Kurfürsten von Sachsen, „daß winzig Gottlob in diesen umliegenden Städten kaiserliche Majestät Gnade oder Ungnade gescheut wird, denn sie jetzunder heftiger als vor nie in allen Städten predigen und das Wort Gottes fördern"

Zu thun war aber noch genug für den seit 1531 als Superintendent wirkenden Rhegius; namentlich galt es zunächst Lüneburg, die größte Stadt des Landes, zu gewinnen. Die regierenden Geschlechter waren in Lüneburg der Reformation abhold, das Volk neigte ihr zu, und fleißig gingen die Bürger, das Evangelium zu hören, in die umliegenden Orte. Um das zu hindern, berief der Rat selbst Prediger, unter ihnen einen nicht unbegabten Mann, Augustin von Getelen, der sich den Anschein gab, in die neuen Gedanken eingegangen zu sein und doch im Grunde der evangelischen Wahrheit zuwider war. Die Bürger ließen sich aber nicht täuschen; es kam zu stürmischen Auftritten und der Rat mußte Getelen wieder entlassen. Nun berief er zur Aushilfe Rhegius, der im Frühling 1531 von Celle herüber kam, predigte und eine Kirchenordnung gab. Diese vom 9. Juni 1531 datierte Schul- und Kirchenordnung ist gedruckt von Ubbelohde in der Zeitschr. d. Gesellsch. f. niedersächs. K.-Gesch. I (1896), 45 ff. Die Gerichtsbarkeit des Propstes wurde beseitigt und zur Leitung des Kirchenwesens ein Superintendent berufen, und zwar Heinrich Radbrock, früher Abt in Scharnebeck. Dieser war der schwierigen Aufgabe nicht gewachsen, er vermochte weder die unruhigen Geister unter den Bürgern im Zaume zu halten, nach dem Andringen der Römischen, die an dem Kloster St. Michaelis einen starken Rückhalt hatten, zu widerstehen. Da kehrte 1532 Rhegius noch einmal zur Hilfe zurück. Jetzt erst kam es nach einer Disputation mit den Gegnern (24. September) zu einer wirklichen Neuordnung des Kirchenwesens, dessen Bestand um so mehr gesichert war, als 1532 auch St. Michaelis die Reformation annahm. Im Spätsommer kehrte R. nach Celle zurück.

Als Superintendent war er von hier aus besonders bemüht, die Gemeinden mit tüchtigen Predigern zu versorgen und die vorhandenen zur rechten Versehung ihres Amtes anzuleiten. Eine gesunde und fruchtbare Predigt des göttlichen Worts, die mit Vermeidung unnützer Streitfragen und eines Eifers, der nicht baut, die evangelische Wahrheit schlicht und einfach verkündet, ist sein Ziel. Diesen Bemühungen dankt die Schrift ihren Ursprung, die von allen Schriften des Rhegius die bekannteste und verbreitetste ist, die Formulae caute loquendi (Wie man fürsichtiglich reden soll.) Sie erschien zuerst 1535 lateinisch in Wittenberg, dann 1536 deutsch, dann in zahlreichen Ausgaben (zuletzt deutsch von Steinmetz, Celle 1880), und hat manchen Orts symbolartiges Ansehen erhalten. Sowohl in dem Corpus doctrinae Wilhelminum für Lüneburg als Julium für Wolfenbüttel und Calenberg-Göttingen hat sie Aufnahme gefunden. Auch zwei Katechismen, einen kleineren (1535), einen größeren (1540) hat Rhegius verfaßt, die jedoch beide wenig volkstümlich sind und keine Bedeutung erlangt haben.

Auch über das Lüneburger Land, in dem jetzt, nachdem durch Rhegius' unermüdliche Thätigkeit auch die Klöster reformiert waren, die letzten Reste des alten Kirchenwesens verschwanden, erstreckte sich seine Wirksamkeit. Die Stadt Hannover dankt ihm die Neuordnung ihres Kirchenwesens (vgl. Uhlhorn, Zwei Bilder aus dem kirchlichen Leben der Stadt Hannover, Hann. 1867), nachdem hier nicht ohne starke Erschütterung auch der bürgerlichen Verfassung und nicht ohne Gewaltthat die Reformation zum Siege gekommen war. Mehrmals dort anwesend und innig befreundet mit Autor Sander, dem ersten evangelischen Syndikus der Stadt Hannover (vgl. Tschackert, Autor Sander in d. Zeitschr. d. Gesellsch. f. niedersächs. K.-Gesch. 1904), verfaßte er 1536 die noch heute für die Stadt geltende Kirchenordnung. Auch bei der Reformation der Städte Minden, Soest, Lemgo ist er thätig gewesen. Viel Not machten die Wiedertäufer, die weithin in Norddeutschland bei dem Volke starke Sympathien fanden. Gegen sie schrieb Rhegius eine „Widerlegung der neuen Münsterschen Valentinianer und Donatisten Bekenntniß an die Christen zu Osnabrück in Westfalen", die durch Philipps von Hessen Vermittelung auch dem Könige des Münsterschen Zion zugeschickt wurde. Luther sagt von Rhegius: „Er ist nicht bloß dem papistischen Gräuel, sondern auch allen Rotten mit Ernst feind gewesen, das reine Wort aber hat er herzlich lieb gehabt und mit allem Fleiß und Treue gehandelt, wie seine Schriften ihm hier und dort reichlich Zeugniß geben".

Viel nahmen ihn auch die allgemeinen Angelegenheiten der lutherischen Kirche in Anspruch. Spielte doch Herzog Ernst, der Bekenner, in den Verhandlungen über die Kon-

kordie, eine bedeutende Rolle, immer zum Vermitteln bereit. Ihm stand Rhegius, mit Butzer wie mit Luther befreundet, treulich zur Seite, und nicht zum wenigsten ihren Bemühungen ist es zu danken, daß die Konkordie zum Abschluß kam. Auch über die Haltung auf dem zu berufenden Konzil gab Rhegius seine Ansicht ab, der überhaupt kaum bei einer wichtigen Angelegenheit dieser Jahre unbeteiligt blieb. Auf dem Konvent zu Hagenau war er persönlich gegenwärtig. Es war seine letzte Arbeit. Er kränkelte eigentlich immer, seit er in Celle war, und seine Blicke gingen schon lange in die Ewigkeit hinüber. Zeugnis davon ist der schon 1532 verfaßte, aber erst 1537 erschienene „Dialogus von der trostreichen Predigt, die Christus Lc 24 von Jerusalem bis gen Emmahus den zweien Jüngern aus Mose und allen Propheten gethan" Die Schrift ist im 16. und 17. Jahrhundert eines der gelesensten, immer neu aufgelegten Erbauungsbücher. Chemnitz empfiehlt sie allen frommen Christen zum Lesen als „einen Ausbund voll christlicher Erinnerung und Lehre" Zugleich ist sie ein Zeugnis seiner innigen Liebe zu seiner Frau, mit der er, wie die Vorrede bezeugt, das Gespräch wirklich gehalten. Von Hagenau krank zurückgekehrt, erholte sich Rhegius nicht wieder. Am 27. Mai 1541 ging er heim, von vielen, auch von Luther, herzlich betrauert.

Rhegius ist in neuerer Zeit mehrfach ungünstig beurteilt, nicht bloß von Döllinger (Die Reformation II, 58ff.), sondern auch von Keim (a. a. O.) und neuerdings von Keller (a. a. O. S. 113). Man bezeichnet ihn als eitel, schwankend und haltlos, als einen faktiösen Menschen, dem es vor allem um die Volksgunst zu thun ist. Man muß, wenn man nicht einen bloßen Panegyrikus schreiben will, wie Heimbürger (Urbanus Rhegius, nach gedruckten und ungedruckten Quellen, Hamburg und Gotha 1851), zugestehen, daß an diesem Urteil etwas Wahres ist, aber es gilt doch nur für die Augsburger Zeit, und ist auch für diese übertrieben. Rhegius gehört nicht zu den festen Charakteren, die unentwegt feststehen und ihren Weg, ohne nach rechts und links zu sehen, verfolgen. Dazu ist er zu weich, auch nicht frei genug von Eitelkeit. Der Humanist, der poeta laureatus und kaiserlicher Orator ist in Augsburg noch nicht ganz überwunden. Er hat etwas Vornehmes, aber volkstümlich ist er nie recht geworden; die niederdeutsche Volkssprache verstand er nicht; immer haftet ihm etwas vom Stubengelehrten an, selbst seine Kirchenordnungen und seine erbaulichen Schriften mischen viel gelehrtes Beiwerk ein. Damit hängt auch zusammen, daß ihm eigentliche Organisationsgabe fehlt. Das beweist nicht bloß sein Wirken in Augsburg, wo er es sonst hätte weiter bringen müssen, sondern auch in Lüneburg und Hannover. Man braucht bloß seine Kirchenordnungen mit den von Bugenhagen verfaßten zu vergleichen, um das zu sehen. Aber er hat auch etwas Vornehmes im guten Sinne, er zeigt sich überall maßvoll und echt konservativ. Während so viele seiner humanistischen Freunde, die zuerst in die reformatorische Bewegung lebhaft eingingen, bald stehen blieben und umkehrten, zum Teil erbitterte Feinde des Evangeliums geworden sind, hat er sich durchgearbeitet und treu zum Evangelium gehalten, obwohl es ihm viel Kampf und manche trübe Stunde brachte. Es ist nicht zufällig, daß er Eck so nahe befreundet war; ihre Individualität hat etwas Verwandtes; was ihn von Eck unterscheidet und ihn davor bewahrte, dessen Wege zu gehen, ist seine große Wahrheitsliebe. Die riß ihn aus der Welt des Humanismus, in der so vieles bloße Form und Schein war, heraus und führte ihn dem Evangelium zu, das seinem Leben erst rechten Inhalt gab. Bewußter Lutheraner ist er erst in dem lutherischen Celle geworden. Eigentlich produktiv ist Rhegius nicht; neue Gedanken muß man bei ihm nicht suchen; aber er ist lehrhaft, oft etwas nüchtern lehrhaft, am wenigsten ein Dichter, obwohl er sich selbst dafür hielt; er hat die Gabe, die von andern ausgegangenen Gedanken in weiteren Kreisen zu verwerten und ins Leben zu führen. So nimmt er unter den Reformatoren zweiten Ranges doch eine ehrenvolle Stellung ein.

(G. Uhlhorn †) P. Tschackert.

Rhemoboth s. d. A. Sarabaiten.

Rhodon, Schriftsteller des 2. Jahrh.s — Quelle über s. Leben u. s. Schriften ist ausschließlich Euseb h. e. V, 13. Ihn hat Hieronymus de uiris inl. 37. 39 ausgeschrieben, jedoch nicht ohne einen Zusatz eigner Erfindung als ausgemachte Sache vorzutragen. Litteratur: Die Notizen über Rhodon (aus Euseb u. Hieronymus) sind zusammengestellt bei Gallandi, Bibl. vet. Patr. II, 144sq.; vgl. Proleg. p. XVII; Routh, Reliquiae sacrae[2] I, p. 435—446; MSG V, Col. 1331—1338. Vgl. P. Caspari, Ungedruckte Quellen zur Gesch. d. Taufsymbols III, S. 340f. 364f.; G. Salmon, DchrB IV, 545; Hilgenfeld, Ketzergesch. des Urchristent. S. 532f.; Harnack, Gesch. d. altchristl. Lit. I, 599. II, 1, 313f.; Zahn, Forsch. zur

Gesch. d. neut. Kanons V, S. 14 Anm. 2; Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. I, S. 490 f.; G. Voigt, E. verschollene Urkunde d. antimont. Kampfes, 1891, S. 224 ff. Aeltere Litteratur bei Richardson, Bibliograph. Synopsis 1887, p. 173 f.

Was wir über Rhodon wissen, verdanken wir ausschließlich Eusebius. Er hat (h. e. V, 13) seiner KG Notizen über die Person des Verfassers und über seine Schriften, sowie Auszüge aus diesen einverleibt. Danach war Rhodon von Geburt ein Asiate und in Rom von Tatian unterwiesen. Die letztere Thatsache entnahm Euseb einer Notiz des Rhodon selbst. Auf Grund dieses unverdächtigen Zeugnisses läßt sich demnach ein Anhaltspunkt für die Chronologie des Mannes gewinnen. Da Tatians Aufenthalt in Rom in die Zeit von c. 165—172 fällt (Harnack, Chronologie I, 286. 288), so ist damit die Zeit der Bekehrung des Rhodon fixiert. Den Bruch mit der Kirche vollzog er jedoch nicht, vielmehr bekämpfte er später die Anschauungen, die sein Lehrer in einer Schrift „Probleme" vorgetragen hatte (Euseb. h. e. V, 13, 8). Damit ist erschöpft, was sich über die Persönlichkeit des Mannes noch sagen läßt. Über seine litterarische Thätigkeit hat Euseb, der für die Notizen über das Leben und die Zeit Rhodons offenbar nur die eignen Bemerkungen des Autors, aber keine selbstständige Überlieferung benutzen konnte, so genau berichtet, als ihm das seine Hilfsmittel erlaubten. Er nennt folgende Werke: 1. eine antimarcionitische Schrift (*μετὰ τῶν λοιπῶν καὶ πρὸς τὴν Μαρκίωνος παρατέτακται αἵρεσιν*, Euseb. h. e. V, 13, 1), in der die verschiedenen Richtungen der Sekte einzeln bekämpft waren. Den von Euseb in die KG aufgenommenen Auszügen (l. c. § 2 ff.) verdanken wir genauere Notizen über Apelles und seine Lehre, sowie über andere Schüler und Anhänger des Marcion. Dies Werk wird auch Theodoret im Auge haben, wenn er Rhodon unter den Gegnern Marcions nennt (haeret. fab. comp. I, 25) und ihm allgemein ein ketzerbestreitendes Werk zuschreibt (ib., praef.). Doch ist durch nichts wahrscheinlich zu machen, daß er von dem Buche mehr wußte, als was aus Euseb zu entnehmen war. 2. Eine Bestreitung von Tatians Werk *Προβλήματα* war von ihm beabsichtigt. Dies Werk Tatians kannte Euseb nur aus Rhodon (*φησὶν δὲ καὶ ἐσπουδάσθαι τῷ Τατιανῷ Προβλημάτων βιβλίον* Euseb. h. e. V, 13, 8), in dem Tatian alle dunklen und undeutlichen Aussprüche der hl. Schrift zusammengestellt hatte. Ob Rhodon seine Absicht ausgeführt und die Lösung der von Tatian gestellten Probleme wirklich versucht hat, läßt sich nicht mehr ausmachen. Euseb hat das Buch jedenfalls nicht gekannt. 3. Ein Kommentar zum Sechstagewerk (*φέρεται δὲ τοῦ αὐτοῦ καὶ εἰς τὴν ἑξαήμερον ὑπόμνημα*, Euseb. h. e. V, 13, 8). Auch dies Buch scheint Euseb nicht selbst gekannt zu haben, da die entsprechende Bemerkung erst in die spätere Ausgabe der KG aufgenommen worden ist, daher in einem Teil der Handschriften der KG (TER, s. d. Note von Schwartz zu S. 458, 10) fehlt.

Die Grundlage für die Bestreitung der Lehre des Apelles bildete für Rhodon eine Disputation, die er mit jenem in Rom gehabt hat. Apelles war damals schon ein Greis. Wann diese Disputation stattgefunden hat, läßt sich noch annähernd berechnen. Harnack (Chronologie I, S. 311) setzt den Tod des Apelles ca. 180 an; da Rhodon sein Werk schrieb, als Apelles noch lebte, so ist dies auf die Zeit ca. 170—180 zu datieren. Über die schriftstellerische Eigenart des Rhodon ein Urteil zu gewinnen, ermöglichen uns die kurzen Bruchstücke bei Euseb nicht. Daß ihm die litterarische Bildung seiner Zeit nicht fehlte, beweist die Disputation mit Apelles schon an und für sich. An die Sophisten gemahnt der von Euseb mitgeteilte Schluß (h. e. V, 13, 6): „in welcher Weise Gott nur ein Prinzip sei, das, behauptete er, sei nicht Sache seiner Erkenntnis, sondern nur seines Gefühls. Als ich ihn dann beschwor, die Wahrheit zu sagen, schwur er, daß er die Wahrheit sage, wenn er behaupte: er wisse nicht, in welcher Weise Ein ungewordener Gott sei, er glaube es aber. Da lachte ich ihn aus und sprach ihm das Urteil, weil er behauptete ein Lehrer zu sein und doch seine Lehre nicht zu beweisen vermöchte". Wer der in dem Buche gegen Marcion genannte Kallistion war, wissen wir nicht mehr. An Kallistus zu denken (Hilgenfeld, Ketzergesch. S. 352) liegt kein Grund vor. Die von Harnack (Altchr. Litteraturgesch. I, S. 599) gebuchte Vermutung, daß Rhodon der Verfasser des Murator. Kanons sei, ist nicht mehr als ein hübscher Einfall, der aber völlig in der Luft hängt. Ebensowenig beweisbar ist die von Voigt (E. verschollene Urkunde d. antimont. Kampfes 1891, S. 224 ff.) vorgetragene Vermutung, daß Rhodon der Verf. der von Epiphanius (h. 48, 2—13) ausgeschriebenen antimontanistischen Quelle sei.

Erwin Preuschen.

Ricci, Katharina s. d. A. Katharina Bd X S. 183 f.

Ricci, Matteo s. d. A. Mission Bd XIII S. 116,23.

Ricci, Scipione de', Bischof von Pistoja, gest. 1810. — Litteratur: Als Unterlage jeder Biographie müssen dienen die Memorie di Sc. de' R. vescovo di Prato e Pistoja, ed. Ant. Gelli, Firenze 1865, 2 Bde, dazu: Alcune lettere inedite di Sc. de' R., ad Antonio Marini ed. Ces. Guasti, Prato 1857, die sofort auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt wurden. Auf den „Memorie", sowie dem offiziellen und privaten Briefwechsel des R. und einer hdschriftl. Vita di Monsignor de' R. und einer gleichfalls hdschriftl. Storia del Sinodo di Pistoja des wohlunterrichteten „Abate X." beruht: „Vie de Scipion de R. par De Potter, Bruxelles 1825, 3 Bde (auf den Index gesetzt 1823). — Vgl. Zobi, Storia civile della Toscana, II, III (Florenz 1856), wo auch zahlreiche Dokumente. Die Akten der Florentiner Versammlung (s. u.) ließ der Großherzog 1787 ebd. drucken; der Josephiner Schwarzel in Freiburg fertigte davon eine lat. Uebersetzung: Acta Congregationis . . Florentiae a. 1787 celebratae (Bamberg 1790 ff.). Die Akten der Synode zu Pistoja erschienen 1788: Atti e Decreti del Concilio dioces. di Pistoja; lat.: Acta et Decreta Synodi Eccles. Pist. (Pavia 1788, in 2 Teilen). — Vgl. von Reumont, Geschichte Toscanas Bd II (Gotha 1877); Reusch, D. Index der verbotenen Bücher (Bonn 1885), S. 966 ff.

Ricci, Scipione de', ward als dritter Sohn eines Senatspräsidenten in Florenz am 9. Januar 1741 geboren. Die Familie erfreute sich wegen ihrer republikanischen Neigungen nicht des Wohlwollens der lothringischen Herrscher — um so eher mochten die Oheime den jungen schon frühe vaterlosen Scipione dem geistlichen Stande bestimmen. Mit fünfzehn Jahren wurde er in eine von Jesuiten geleitete Erziehungsanstalt in Rom geschickt; als er aber Miene machte, selbst dem Orden beizutreten, rief ihn ein Befehl seiner Angehörigen nach Florenz zurück, im Sommer 1728. In Pisa, dann in Florenz vollendete er seine theologischen Studien — der höheren kirchlichen Laufbahn, nicht dem Klosterleben sollte er sich widmen. In Florenz erhielt er unter Leitung der Benediktiner, deren Lektor damals der Pater Buonamici war, die dem Augustinismus zuneigende Richtung, welcher er stets treu geblieben ist. 1766 ward R. zum Priester geweiht und sofort zum Auditor bei der Nuntiatur in Florenz ernannt. 1775 finden wir ihn in Rom, um der feierlichen Thronbesteigung Pius' VI. beizuwohnen. Die trotz der Aufhebung des Ordens durch Clemens XIV. allmächtig gebliebene Partei der Jesuiten suchte ihn, da er mit dem letzten gleichnamigen Ordensgeneral, der noch in der Engelsburg gefangen saß, verwandt und als eine vermittelnde Persönlichkeit bekannt war, zum Eintritt in die römische Prälatur zu bewegen. Aber nichts konnte ihn dazu bestimmen: „Ich kannte die Intriguen und Gefahren des Lebens an der Kurie zu gut", sagt er in den „Memoiren"; „ich merkte, daß es nirgendwo auf der Welt so wenig vereinbar ist wie dort, was man nennt sein Glück machen und zugleich ein ehrlicher Mann bleiben" Seinen Verwandten sah er nicht, verkehrte aber schriftlich mit ihm und erhielt einige wichtige Niederschriften von seiner Hand, darunter seinen letzten formellen Protest gegen die Aufhebung des Ordens und sein Testament — Schriftstücke, welche aus dem litterarischen Nachlasse Riccis von de Potter (I, Pièces justificatives Note 8) veröffentlicht worden sind.

Kaum war der begabte junge Kleriker in die Heimat zurückgekehrt, so wurde er zum Generalvikar des hochbetagten Erzbischofs Incontri von Florenz ernannt. Ursprünglich gewillt, zu den von Leopold angestrebten Reformen des Disziplinarwesens die Hand zu bieten, hatte Incontri sich von den Florentiner Jesuiten, obwohl sie seine Schrift „Degli atti humani" heftig angriffen und offen verdammten, nach und nach gewinnen lassen und ihnen, nachdem ihr Orden schon in Toskana aufgehoben worden war (Dekret vom 28. August 1773), die Fähigkeit zu predigen und Beichte zu hören bereitwillig weiter erteilt. Erst die aufrührerischen „Missionspredigten" des Ex-Jesuiten Covoni in St. Ambrogio veranlaßten die Regierung, das inzwischen ergangene Rundschreiben Clemens XIV., welches jenen beides verbot, mit Entschiedenheit zur Durchführung zu bringen.

Zu den kirchlichen Reformplänen des Großherzogs Leopold von Toscana gehörte auch die Absicht, bessere Fürsorge für die Vorbildung der Geistlichen zu treffen. Man beauftragte R., den Plan für die Gründung einer theologischen Akademie zu entwerfen; jedoch blieb derselbe vorläufig ohne Frucht. Dagegen gelang es ihm, den Erzbischof zur Genehmigung des Colbertschen Katechismus, der, in Frankreich viel benützt, bei den strengen Curialisten verpönt war, zu bewegen und ihn dabei zu halten, als großes Geschrei seitens der „Jesuiten und Ignoranten" sich dagegen erhob. Auch andere litterarische Unternehmungen suchte der Nuntius Crivelli zu hintertreiben: so die Veröffentlichung einer von mehreren jungen Geistlichen angefertigten Übersetzung von Racines Kirchengeschichte

und die von dem Abte Tanzini unternommene Ausgabe von Machiavellis Schriften, zu denen R. selbst die durch eine Heirat in den Besitz seiner Familie gelangten nachgelassenen Handschriften des berühmten Sekretärs der Republik Florenz hergab. Im Jahre 1780 eröffnete sich für R. ein Feld zu selbstständigerer Thätigkeit: der Bischof von Pistoja und Prato, Ippoliti, starb, und R. ward von dem Großherzog als sein Nachfolger in Rom präsentiert. Pius VI. erhob keine Einsprache; nur klagte er in der Audienz, welche R. vor Ablegung des üblichen Bischofsexamen bei ihm hatte, wiederholt über die Eingriffe des Großherzogs in kirchliche Dinge und beruhigte sich nicht, als R. seine Hoffnung aussprach, daß dessen wohlgemeinte Maßregeln doch zum Heile der Kirche ausschlagen würden. Im Juni 1780 trat R. sein Amt an. Eine anonyme Charakteristik (**Abate X., Vita etc.**, S. 13—16) zeichnet ihn als einen frommen, sanften und einfachen Mann, von reinen Sitten, wohlthätig und glühend für das Wohl seines Sprengels. Setzen wir noch hinzu, daß er auch von dem Gedanken begeistert war, der katholischen Kirche ihre moralische Autorität im Volksleben zurückzuerobern und daß sich daraus seine nicht immer von richtiger Schätzung der Verhältnisse ausgehenden und deshalb mißglückten Reformversuche erklären. Wie traurig die Zustände im kirchlichen Personenbestande der Diöcese selbst waren, zeigte sich sofort an zwei Stellen. Zunächst mußte sich R., noch ehe er das Amt formell angetreten, für einen wegen Diebstahls ergriffenen Priester beim Großherzog verwenden, damit derselbe seine Strafe in einem Kloster abbüßen dürfe und ein Skandalprozeß vermieden werde. Dann wartete ein energisches Einschreiten in Betreff der sittlichen Zustände im Dominikanerinnenkloster von **Sta Lucia** in Pistoja auf ihn. Dort waren, getragen von quietistischer Phraseologie, sexuelle Greuel nicht allein vorgekommen, sondern eingerissen. Schon R.s zweiter Vorgänger Alamanni hatte 1764 einschreiten müssen. Er hatte die Dominikanerinnen von der geistlichen Aufsicht und dem Zusammenhange mit den Dominikanern getrennt und sie unter die bischöfliche und pfarramtliche Jurisdiktion und Seelsorge gestellt — vergebens: die Nonnen zogen es vor, das Sakrament gar nicht, als aus den Händen eines nicht dem Orden angehörenden Priesters zu empfangen. R. hatte sich zu seinem Vorgehen noch besondern Auftrag seitens des Papstes erbeten, aber trotz aller Mühe hat er sich nie geschmeichelt, mehr als eine äußerliche Besserung erreicht zu haben. Schlimmer noch stand es in Prato, welches, obwohl 1653 als selbstständige Kathedralkirche erklärt, doch thatsächlich mit Pistoja vereinigt blieb und auch jetzt noch vereinigt ist. Dort herrschten seit langem unbedingt die Dominikaner und die Jesuiten; die Jugend erzogen sie in ihren Schulen, die Frauenwelt leiteten sie, die Weltgeistlichkeit wußten sie von sich abhängig zu erhalten, wie R. selbst in den „Memorie“ bezeugt. Auf einem Gebiete, welches die Jesuiten gerade damals mit Vorliebe und Erfolg anbauten, nämlich dem des Herz-Jesu-Kultus, kam es zu heftigem Zusammenstoß. Den frommen Bischof empörte die schändliche Verwirrung der religiösen Begriffe, aus der diese neue Devotion hervorging. Als die Exjesuiten ihn in Prato sogar hinterlistigerweise dazu hatten bringen wollen, mit eigener Hand eine Glocke für die neue Devotion zu weihen, erließ er einen Hirtenbrief (3. Juni 1784), in welchem er hervorhob, daß das Wesen der wahren Religion von allem „Fetischismus“ und „Sadducäismus“ weit entfernt sei, und von der „Cardiolatrie“ auf das nachdrücklichste abmahnte. Dieser Hirtenbrief, im Anhang zu den Akten der Synode von Pistoja (s. o.) und S. 332—336 der **Rivista Cristiana**, Florenz 1875, abgedruckt, bildet ein ehrenvolles Zeugnis für R.s Frömmigkeit, Berufstreue und Einsicht; ob (vgl. von Reumont, Geschichte Toskanas II, S. 174) seine „Opposition“ von gewisser Seite als „unpassend“ erachtet wurde, verschlägt wenig. Mittlerweile zeigte es sich nötig, gegen die Dominikanerinnen auch in Prato vorzugehen. Dort im Kloster von **Sta Caterina** kamen haarsträubende Dinge zu Tage, die man für Verleumdungen halten würde, wenn sie nicht im ordentlichen Gerichtsverfahren eruiert und nach dem Wortlaute der Akten veröffentlicht wären (bei de Potter Bd. I, **Pièces justif.**). Es zeigte sich wieder, daß Besserung unmöglich war, wenn nicht zuerst die Exemption der Ordensangehörigen von der weltlichen und der bischöflichen Gewalt aufgehoben würde. So strebte denn R., freilich unter dem Entgegenwirken der Kurie und dem Widerstande der Mönche, aber unterstützt von der Regierung, danach, seine Jurisdiktion über die infizierten Klöster wieder herzustellen, und wo es immer galt, der überhandnehmenden Einmischung der Orden in die Pflichten und Verrichtungen des Seelsorgeramtes entgegen zu treten, sehen wir R. thätig. Was aber den Ausgang jenes Skandales angeht, so ist das Urteil, welches der Geschichtsschreiber Toskanas (II, S. 175) fällt, nur teilweise richtig; „die von Pius VI. angeordneten Maßregeln“ erwiesen sich nur soweit als dienlich, wie sie in der Richtung von

R.s Gedanken lagen; denn daß „der Sache ein Ende gemacht, bessere Zustände hergestellt, die Nonnen zu Reue und Buße geführt“ und das beleidigte öffentliche Gerechtigkeitsgefühl beruhigt wurde, das ward doch erst erzielt, als R. und der Großherzog gegen den ursprünglichen Willen der Kurie es durchsetzten, daß die Schuldigen dem bischöflichen Gerichte und nicht dem des S. Uffizio unterworfen wurden.

Es ist unthunlich, hier den Reformbestrebungen R.s im einzelnen nachzugehen. Bei de Potter sind dieselben mit hinlänglicher Genauigkeit meist aus den „Memorie“ aufgeführt, und sofern die Mitwirkung der Regierung dabei in Frage kam, giebt Zobi (s. o.) ergänzende Auskunft. Auch treten dort hinlänglich klar hervor die auf Schritt und Tritt sich häufenden Schwierigkeiten, welche die Kurie und der Orden nebst ihrem Anhang auf der einen, sowie einige Ratgeber des Großherzogs auf der andern Seite unablässig dem Vorgehen des Bischofs in den Weg legten. Seine Reformversuche bezogen sich vornehmlich auf die Verbesserung der pfarramtlichen Seelsorge und Predigt und die Befreiung der ersteren von der überwuchernden Konkurrenz der Orden, die strengere Beobachtung der Fastengebote, die Einführung und Verbreitung aufklärender Schriften, auch eines guten Katechismus, auf die Abschaffung der Inquisition und die Reinigung der religiösen Begriffe, insbesondere betreffs der Heiligen und Reliquien.

Das vollständigste Bild von dem, was R. erstrebte, bieten die Beschlüsse der im Jahre 1786 gehaltenen Synode zu Pistoja, welche zugleich den Reformplänen des Großherzogs selbst einen offiziellen Ausdruck gab. Mit Zirkularschreiben vom 26. Januar dess. Jrs. war den sämtlichen Landesbischöfen ein aus 57 Artikeln bestehender Reformplan zugeschickt worden, mit den folgenden leitenden Ideen: 1. das Wohl der Kirche macht die Einberufung von regelmäßig wiederkehrenden Diöcesansynoden erforderlich, damit die Bischöfe von den Pfarrern die eingeschlichenen Mißbräuche erfahren und sie vereint abstellen können. 2. Ein Hauptgeschäft der Synoden soll die Verbesserung der Breviere und Meßbücher sein, damit die falschen Legenden ausgemerzt und dafür Sorge getragen werde, daß man die ganze hl. Schrift in Jahresfrist durchlese. 3. Da die Wiedereinsetzung der bischöflichen Autorität in ihre ursprüngliche von der römischen Kurie usurpierten Rechte einer der wichtigsten Gegenstände ist, so soll untersucht werden, welche vom hl. Stuhl vorbehaltenen Dispense als Eingriffe in die rechtmäßige Gewalt der Bischöfe anzusehen sind. 4. Da ungemein viel davon abhängt, daß Welt- und Regularklerus einerlei Grundsätze der Moral und folglich auch einerlei Maximen in der Beichtstuhlpraxis haben, so wäre es sehr nützlich, wenn eine gleichförmige Methode in den geistlichen Studien auf dem Seminar, auf der Universität und in den Klöstern vorgeschrieben würde. Hierbei müßte jedoch der Grundsatz leitend sein, daß alle geistlichen Studien sich nach der Lehre des hl. Augustin zu richten hätten und daß so in Zukunft keiner, der diese Doktrin nicht in allen Teilen annehme, zum Beichtstuhl und zur Seelsorge oder auch nur zur Kompetenz um ein Pfarramt zugelassen werden dürfte. 5. Um die weniger gelehrten Pfarrer in Stand zu setzen, ihres Amtes gut zu warten, erscheine es zweckdienlich, wenn man die Bücher, die ihnen als Anleitung und zum Unterricht dienen könnten, übersetzen und drucken ließe und unentgeltlich unter sie austeilte. Zu einem kürzeren, deutlichen und vernünftigen Katechismus für die Jugend dürfe sich der kleine Katechismus des Bischofs Colbert von Montpellier oder der in Livorno herausgekommene empfehlen. Für Erwachsene erscheine als der brauchbarste der allgemeine Genueser Katechismus. Die Bibel könne entweder in der Übersetzung des Florentiner Erzbischofs Martini oder in der von Sacy gebraucht werden. Ferner das „Christliche Jahr“ von Tourneux, der Unterricht über die Sonn- und Festtage des Jahres vom Bischof von Soissons, Bossuets Abhandlung über die Messe, Cochins Schriften über die Vereinigung zu Liebeswerken, Quesnels Moralische Betrachtungen über das Alte und Neue Testament und Mesenguys Erklärung des christlichen Glaubenssystems wären empfehlenswerte Bücher. Schließlich wurden Anträge zu möglichster Einschränkung des Einflusses der Klöster auf das Volk gestellt.

Diese **„punti ecclesiastici“** hatte der Großherzog selbst zusammengestellt. Vorschläge zur Modifikation und Ergänzung, welche R. einreichte, langten an, als sie bereits in Umlauf gesetzt waren. Sechs Monate Zeit hatte der Großherzog den Bischöfen gestattet — dann aber sollten sie eine unumwundene Antwort geben. Seine Absicht war, zuletzt dieselben Punkte einem Nationalkonzil vorzulegen, um im ganzen Lande Einheit der Lehre und der Kirchenzucht zu erzielen, vorzüglich in Betreff der Lehrbücher und der Anordnung der Unterrichtsanstalten für Ordens- und Weltgeistliche. Leider war der bei weitem größere Teil der Bischöfe den Absichten der Regierung entschieden abgeneigt. Teils wollten sie überhaupt keine Einmischung der weltlichen Obrigkeit in kirchliche Angelegen-

heiten zugeben, teils aber hatte die Regierung sich des Jansenismus verdächtig gemacht dadurch, daß sie die augustinische Lehre als Normallehre vorschlug und mehrere jansenistische Schriften, selbst Quesnels Anmerkungen zum NT, empfahl. Die meisten Bischöfe ließen sich die Antwort, die sie der Regierung geben sollten, von Rom aus diktieren — selbstverständlich lautete sie ablehnend. Nur R. sowie die Bischöfe von Pienza-Chiusi und Colle gingen auf die Vorschläge ein. R. erließ am 31. Juli 1786 das Konvokationsschreiben „ad venerabiles Fratres suosque in Sacerdotio et Pastorali officio Collegas et Adiutores Civitatis et Dioecesis Pistoriensis", wodurch er die vom Großherzog gewünschte Versammlung einberief unter der Erklärung, daß der Papst selbst schon zwei Jahre vorher ihn dringend aufgefordert habe, ein derartiges Konzil zu berufen. Am 18. September 1786 fand die feierliche Eröffnung desselben statt (s. Acta et Decr. Sin. Pist. P I. S. 21 ff.); 233 Pfarrer und Pfründner, auch 13 Ordenspriester, nahmen teil. Ganz gegen die Gewohnheit ließ R. seine Pfarrer nicht bloß die bischöflichen Aussprüche hier vernehmen und annehmen, sondern verstattete ihnen freie Beratung und Entscheidung der vorgelegten Materien — dennoch übertraf der Erfolg alle Erwartungen. In der Versammlung herrschte ein solcher Geist der Einheit, daß bei den Abstimmungen die Minorität nicht mehr als 5—6, einmal 8 betrug. Leopold war über den Fortschritt der Arbeiten hoch erfreut. Er ermunterte und ermahnte die Väter unaufhörlich durch Briefe; auch öffentlich bezeugte er seine Zufriedenheit, indem er, gerade in Pistoja anwesend, den Bischof mit an der eigenen Tafel, die mit der Formulierung der Beschlüsse betrauten Theologen Tamburini und Palmieri an der Tafel seiner Sekretäre speisen ließ. Nachdem sich die beiden ersten Sitzungen vorzugsweise mit der Feststellung einer Geschäftsordnung beschäftigt hatten, wurden in der dritten die ersten Themata mitgeteilt (über das Wesen der Sakramente und ihre Wirksamkeit) und „ad obstruendum os loquentium iniqua" zwei Reihen von Glaubensartikeln adoptiert: die von der Löwener Fakultät 1677 Innocenz XI. überreichten betr. Sünde und Erbsünde und die sog. theologischen Tugenden, sowie die 12 Artikel, welche der Kardinal de Noailles Benedikt XIII. eingereicht hatte. An die Spitze aller Beschlüsse trat übrigens ein „Decretum de fide et ecclesia" mit folgendem Inhalt: Die Kirche, selbst die allgemeine, habe kein Recht, neue Dogmen einzuführen, sondern nur die Verpflichtung, die alten ihr von Christo und den Aposteln anvertrauten Wahrheiten in ihrer ursprünglichen Reinheit zu erhalten. Wenn ein Zweifel darob entstehe, was in der Lehre echte, unfehlbare Wahrheit sei, so habe zwar die Kirche das Entscheidungsrecht, aber ihre Unfehlbarkeit sei an die Bedingung geknüpft, daß sie sich bei ihren Entscheidungen niemals von dem klaren Inhalte der hl. Schrift und der wahren Tradition entferne; die Gewalt der Kirche sei bloß geistlich und es stehe ihr nicht zu, in die weltlichen Rechte der ebenfalls von Gott selbst eingesetzten bürgerlichen Obrigkeit einzugreifen. In der vierten und fünften Sitzung wurden tiefgreifende Beschlüsse über das kirchliche Bußopfer gefaßt und zunächst, bis eine kommende Synode ein neues Rituale entwerfe, verordnet, daß alle an den Kirchthüren und an privilegierten Altären aufgehängten Ablaßtafeln sogleich weggeschafft werden sollten. Auch wurden alle Beichtväter angewiesen, schon von jetzt an die Indulgenzen den Beichtkindern nur unter der ausdrücklichen Erinnerung zu erteilen, daß es sich dabei bloß um den Erlaß kanonischer Strafen handle (Decretum de Poenitentia, De Indulgentiis, n. XVIII.). Die sechste Sitzung traf Beschlüsse über das Gebet, verlangte für den Gottesdienst Parallelformulare in der Volkssprache, Beschränkung in dem ganz veräußerlichten Prozessionswesen, rechte Sonntagsheiligung und Verminderung der Heiligen-Feiertage, schloß daran ein Dekret über das Leben der Kleriker und die Verleihung von kirchlichen Aemtern und einen aus den folgenden sechs Punkten bestehenden libellus supplex an den Großherzog: 1. ut sponsalia et quaedam impedimenta Matrimonium dirimentia aboleantur; 2. ut juramenta reformentur; 3. ut festa cessent, quae non integri praecepti dicuntur, prohibitumque sit divinorum officiorum tempore officinas apertas retinere; 4. ut paroeciarum circuitus novo ordine stabiliatur; 5. ut aliquod reformationis Regularium systema approbetur; 6. ut Concilium nationale convocetur. In einer Denkschrift wurden diese Punkte eingehend begründet. Von besonderem Interesse ist die Ausführung zu n. 5. Dabei werden nach Anerkennung der in früheren Zeiten geleisteten ausgezeichneten Dienste des Mönchtums die folgenden drei Grundsätze als leitend vorangestellt: 1. Der Mönchsstand ist seiner Natur nach durchaus unvereinbar mit den geistlichen Verrichtungen der Seelsorge und darum auch unfähig, einen Bestandteil der kirchlichen Hierarchie zu bilden. 2. Die Mehrheit und Verschiedenheit der Orden kann nur Verwirrung und Unordnung bringen.

3. Jede kleine Gesellschaft, die in der großen lebt, aber kein Teil von dieser sein will, wird immer eine kleine Monarchie im Staate bilden und muß eben darum auch als gefährlich betrachtet werden. Auf diese Grundsätze stützte nun die Synode folgende Vorschläge: a) Es soll nur Ein Mönchsorden in der Kirche geduldet werden, den man auf die Regel des hl. Benedikt mit einigen dem Geist der Zeit angemessenen Veränderungen verpflichten mag. b) Keines der einzelnen Glieder dieses Ordens darf mit dem ordentlichen Klerus und mit dem eigentlichen Körper der Hierarchie in irgend einer Beziehung stehen. c) Eine Stadt darf nie mehr als Ein Kloster haben, das selbst immer außerhalb an dem einsamsten und abgelegensten Orte angelegt sein muß. d) Die Mönche sind verpflichtet, sich täglich einen Teil der Zeit mit Handarbeit zu beschäftigen. e) Der Unterschied zwischen chorfähigen und dienenden Mönchen ist ganz zu beseitigen, da die Ungleichheit nur Eifersucht erregen kann. f) Ein Gelübde, in der Gesellschaft zu verbleiben, darf von einem Mönche nicht mehr gefordert und nicht einmal angenommen werden. g) Die Aufsicht über Aufführung, Lebensweise und Studien der Mönche gehört allein dem Bischof. h) Die Mitglieder der gegenwärtig noch bestehenden Orden können gleichfalls in die neu einzurichtenden Gesellschaften aufgenommen werden, wenn es ihnen Ernst ist, in Stille und Einsamkeit an ihrer Besserung und Heiligung zu arbeiten. i) Nonnen sollen nicht vor dem 40. oder 45. Jahre zur Ablegung beständiger Gelübde zugelassen werden. — Die Synode wurde mit der siebenten Sitzung am 28. September geschlossen. In derselben erging ein zusammenfassendes Bestätigungsdekret aller einzeln gefaßten Beschlüsse: jeder Pfarrer soll ein Exemplar erhalten, und binnen Monatsfrist sollen sie in Vollzug gesetzt werden. In derselben Sitzung ward ein Schreiben des Großherzogs verlesen, welches zu dem erfreulichen Ausgange Glück wünschte. R. schloß die Sitzung mit einer rührenden Anrede an die Versammelten, die er zur Wachsamkeit und Eintracht ermahnte, fernere derartige Synodalversammlungen in Aussicht stellend. Endlich erfolgte im November ds. Jrs. ein Erlaß des Großherzogs an R., durch welchen die prinzipielle Zustimmung desselben zu jenen sechs Punkten versichert, bezüglich einiger sich dabei erhebenden Fragen jedoch auf das zu haltende toskanische Nationalkonzil hingewiesen wurde.

Wie richtig nun auch bezüglich dieser Fragen und der Durchführung der Beschlüsse von Pistoja der Gedanke war, daß sie so lange Stückwerk bleiben würden, bis sie durch ein Nationalkonzil zu allgemeiner Durchführung im ganzen Lande gelangten — so war es doch eine Übereilung seitens des Großherzogs und zeugte von ungenauer Kenntnis der toskanischen Prälatur im allgemeinen und Unterschätzung der Zähigkeit der durch die Tradition die Massen in religiösen Dingen beherrschenden Vorurteile, daß er sofort Schritte that, um durch die Landesbischöfe seine 57 Propositionen zur Anerkennung zu bringen. Denn da durch die Beschlüsse von Pistoja die bisherige, wenn auch mißbräuchliche, kirchliche Praxis an den empfindlichsten Stellen verletzt, die strenge Moral für die Hauptsache im Christentum erklärt und die durch Rom begünstigte Veräußerlichung des Gottesdienstes entschieden gemißbilligt hatten, da endlich dem dominierenden Einfluß des Mönchswesens die Axt an die Wurzel gelegt wurde — so war die Stellung der Majorität auf der durch Rundschreiben auf den 23. April 1787 berufenen Versammlung der Landesbischöfe in Florenz nicht zweifelhaft. In der That — fast auf der ganzen Linie erlitten die Propositionen des Großherzogs entschiedenste Zurückweisung. Schon in der ersten Sitzung zeigte sich ein wilder Parteigeist; es ward festgesetzt, nur nach Stimmenmehrheit entscheiden zu lassen, und den großherzoglichen Kommissaren, den ausgezeichnetsten Theologen und Kirchenrechtslehrern Toskanas, legte man mit den Worten: **Nos magistri, vos discipuli!** Stillschweigen auf. Bezüglich der periodischen Berufung von Diöcesansynoden stimmte man zwar zu, sprach aber den Pfarrern das Stimmrecht ab. Und so wurden alle jene Fragen entweder vertagt oder halb beantwortet oder abgewiesen, auch die sechs Punkte von Pistoja — immer mit allen gegen die drei Stimmen R.s und der Bischöfe von Chiusi und Colle. Die 19. (letzte) Sitzung fand am 5. Juni statt; am folgenden Tage erschienen sämtliche Bischöfe vor dem Großherzog. Dieser stellte ihnen vor, wie er von jeher bemüht gewesen sei, die Studien und die Disziplin zu heben, wie aber seine guten Absichten vielfach selbst von den Geistlichen verkannt worden seien, wie diese aus Parteigeist und Leidenschaft das Volk gegen die Regierung mißtrauisch zu machen gesucht hätten, endlich wie wenig er mit dem Erfolge der Versammlung zufrieden sein könne.

War so das Resultat der Florentiner Versammlung im allgemeinen ein wenig erfreuliches — von dem geplanten Nationalkonzil konnte nun natürlich nicht mehr die Rede sein —, so wirkte dieselbe teils direkt, teils indirekt noch in einer solchen Weise auf

die Verhältnisse in der Diöcese R.s ein, daß er die Ergebnisse seiner ganzen bisherigen Berufsarbeit, ja sogar die Möglichkeit einer Weiterführung derselben plötzlich in Frage gestellt sah. Diejenigen Elemente, welche mit den Neuerungen in seiner Diöcese nicht einverstanden waren, gewahrten mit Befriedigung, wie heftig die Majorität der Landesbischöfe in Florenz ihm und allen Reformplänen entgegen trat. Aber die bloße Zurückweisung dort genügte noch nicht — man wollte auch die Gelegenheit benutzen, um R. zu vernichten. Es handelt sich eben um die Frage nach dem Kult der Bilder und Reliquien. Während das Gerücht verbreitet wurde, R.s Lehre über diese Frage sei als ketzerisch befunden worden, begaben sich geheime Emissäre, darunter der Bischof von Volterra und der Sekretär des päpstlichen Nuntius, von Florenz nach Prato unter dem Vorwande, die dortigen Kirchen zu besichtigen — was ihnen ohne Zustimmung des Bischofs nicht zustand —, in der That aber, um eine Partei der Aufrührer dort zu organisieren. Sie verbreiteten in der Stadt das Gerücht, der Bischof habe die Absicht geäußert, den Altar, in welchem man den angeblichen Gürtel der hl. Jungfrau aufbewahrte, abbrechen und sonstige unliebsame Änderungen vornehmen zu lassen. Dadurch regte man die Menge so sehr auf, daß es am Abend des 20. Mai zum Tumult kam. Volkshaufen drangen in die Kirche, rissen das Wappen und den Stuhl des Bischofs aus dem Chore und verbrannten unter Sturmläuten beides auf dem Marktplatze; in der Kirche stellte man den Gürtel die ganze Nacht hindurch zur Verehrung aus. Gewaltthätigkeiten aller Art gegen die von R. getroffenen Einrichtungen, auch gegen die ihm gehorsamen Geistlichen, schlossen sich an, und am nächsten Morgen, als die Bauern nun auch in Scharen bewaffnet heranzogen, ward der Aufruhr noch ärger. Nur der energischsten Anwendung militärischer Gewalt gelang Wiederherstellung der Ordnung. Als aber eine Deputation von Prato bei Leopold anlangte, um Gnade zu erflehen, zeigte es sich, daß der Zweck, R.s Vorgehen als die Quelle solcher Gewaltthaten zu verdächtigen und seine Abdankung herbeizuführen, verfehlt war: der Großherzog sagte ihnen direkt, er wisse, daß der Tumult durch fanatische Priester organisiert und die Quelle desselben in Florenz zu suchen sei; daß der Tumult nicht in der Stadt allein, sondern im ganzen Gebiet von Prato habe ausbrechen sollen; daß man in Rom genau von allem unterrichtet sei und dort auf eine Revolution in ganz Toskana rechne, weshalb denn auch der Abschluß des Konkordates mit Neapel bislang verzögert worden sei, um später günstigere Bedingungen zu erlangen. Der Bischof legte Fürbitte für die Irregeleiteten ein — nicht ohne Erfolg. Dann erbat er selbst seine Entlassung. Aber noch an dem nämlichen Tage erhielt er eine gnädige Antwort: Der Großherzog nehme sein Gesuch nicht an, ermahne ihn vielmehr zur Standhaftigkeit, von der er selbst ihm ein Beispiel gebe durch sein Vorgehen. Das Franziskaner- und Dominikanerkloster, gegen dessen Insassen schwerwiegender Verdacht vorlag, wurde aufgelöst.

Trotzdem nun dieser mit dem „Madonnentumult" in Prato versuchte Schlag gegen R. mißlungen war und nur dazu gedient hatte, ihn in dem Vertrauen des Landesherrn noch mehr zu befestigen, fing seit dem Jahre 1787 seine Wirksamkeit doch an abwärts zu gehen. Er hatte zu vielerlei Reformen unter allzu schwierigen Verhältnissen und mit unzureichenden Kräften in die Hand genommen. Will man einen Einblick in die Weitschichtigkeit seiner Pläne thun, so lese man die im 2. Bd der „Memorie" S. 310—361 in Form eines Gesetzvorschlages zusammengestellten Einzelvorschläge. Rom hatte sich über die Beschlüsse von Pistoja noch nicht vernehmen lassen, aber nichts wurde verabsäumt, um ihre Ausführung zu durchkreuzen. Am 3. März 1790 hatte der Großherzog Florenz verlassen, um die deutsche Kaiserkrone nach dem Willen seines verstorbenen Bruders Josephs II. zu übernehmen. Mit ihm war die einzige zuverlässige Stütze R.s dahingegangen. Seine Feinde wußten das zu benutzen: sie dirigierten einen unter der schwachen Regentschaft am 24. April in Pistoja ausbrechenden Aufruhr wiederum gegen ihn. R. verließ die Stadt. Auch an anderen Orten gärte es und in Pisa, Livorno und Florenz kam es zum Ausbruch. Schon dieser Umstand zeigt, daß ganz andere als religiöse Motive vorlagen. In einem scharfen Reskript an die wankelmütige Regentschaft vom 28. Juni (bei Zobi, S. 207) machte Leopold „die gewohnten Umtriebe der Priester und Mönche" mit verantwortlich und beschuldigte „einige Bischöfe", daß sie die Unordnungen benützend den Umsturz der bestehenden Verfassung der kirchlichen Angelegenheiten herbeizuführen suchten. Die Stellung R.s aber war bei alledem unhaltbar geworden. Von der Regentschaft und dem Papste hatte dieser im Juni 1791 seine Entlassung erbeten und erhalten — an Rückkehr auf den Stuhl war trotz des Wunsches Leopolds nicht zu denken. Erst 1791 schien der Kurie der geeignete Augenblick da, um die natürlich

längst beschlossene Verdammung der Synode von Pistoja und ihrer Beschlüsse zu vollziehen; es geschah durch die Bulle „Auctorem fidei“ (28. August), welche 85 Sätze als irrig bezeichnete und auch alle Ausgaben und Übersetzungen bei Strafe der Exkommunikation verbot; noch 1805, dann 1817 wurden Schriften, die sich auf dem Gegenstand bezogen, auf den Index gesetzt. R. blieb in Toskana als Privatmann, mit der Abfassung seiner Memoiren beschäftigt und in fleißigem Briefwechsel besonders mit dem französischen konstitutionellen Klerus. Obwohl ihm nichts zur Last gelegt werden kann, was seine Unterthanentreue verdächtigt, so wandte sich doch nach dem Abzug der Franzosen 1799 zum dritten Male der Pöbel gegen ihn: wie einen Missethäter führte man ihn in den Palast des Podesta und setzte ihn in der Citadelle von Florenz gefangen. Freigelassen lebte er auf einer Villa zu Rignano im Arnothal, wo er am 27 Januar 1810 starb, nachdem er unter Pius VII. bei dessen Rückkehr von Paris im Mai 1805 die Erklärung unterzeichnet, daß er sich dem Verdammungsurteile von 1794 unterwerfe. Sein Streben war edel und selbstlos gewesen, aber die Mittel, über welche er zur Durchführung seiner Ideen verfügte, waren zu gering, und das katholische Kirchenwesen zu einer durchgreifenden Reform, wie er sie geplant hatte, nicht reif. **Benrath.**

Richard v. St. Vanne s. d. A. Cluni Bd IV S. 182, 55.

Richard von St. Victor, gest. 1173. — 1. Werke: in bekannten Einzelausgaben sind erschienen Benjamin minor, Paris 1489 u. 1521; Benjamin maior, 1494; de Trinitate, Paris 1510, Nürnberg 1518; Expositio Tabernaculi foederis, Paris 1511 u. 1540, Venedig 1590; De potestate ligandi et solvendi, verbunden mit De iudiciaria potestate in finali et universali iudicio 1526, 1528, 1534 und 1543; Explicatio aliquorum passuum difficilium Apostoli, Venedig 1592, Rouen 1606. Gesamtausgaben: Venedig 1506 u. 1592, Paris 1518 u. 1550, Lyon 1534, Köln 1621; vollständiger und sorgfältiger, als diese alle, ist die 1650 in Rouen bei Jean Berthelin erschienene; sie ist die maßgebende gewesen, bis sie durch MSL CXCVI, S. 1—1366 (unsere Zitierausgabe, überall gemeint, wo nur Seitenzahlen angegeben sind) abgelöst worden ist. 2. Leben und Beurteilung: Vita aus der Ausgabe von 1650 s. S. IX ff., S. XII f., und S. XVIII Anm. auch einige ältere Litteratur; Hist. littér. de la France XIII, S. 472—488; C. Th. A. Liebner, Richardi a S. Victore de contemplatione doctrina, 2 Teile, Göttingen 1837 und 1839; J. G. V. Engelhardt, Richard v. St. Victor u. Joh. Ruysbroek, Erlangen 1838; W. Kaulich, Die Lehren des Hugo u. Richard v. St. Victor, Prag 1864; Helfferich, Die christliche Mystik, Gotha 1842, S. 373 f.; W. Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter I, Leipzig 1874, S. 241 ff.; M. Laforêt, Coup d'oeil sur l'histoire de la théologie dogmatique, Louvain 1851; Joh. Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters II, Wien 1875, S. 367 ff.; A. Harnack, Dogmengeschichte III, Freiburg i. Br. 1890, S. 377 u. ö.; R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte II, Erl. und Leipzig 1898, S. 72 u. 91; H. Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie VII, Hamburg 1844, S. 547 ff.; J. E. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie I, 4. Aufl., Berlin 1896, S. 319 ff.; W. Windelband, Gesch. d. Philosophie, 2. Aufl., Tübing. u. Leipz. 1900, S. 250; A. Neander, Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, 5. Bd, 2. Abt., Hamburg 1845, S. 390 u. ö.; J. J. Herzog, Abriß der gesamten Kirchengeschichte II, Erlangen 1879, S. 218 f.; W. Möller, Kirchengeschichte II, Freiburg i. Br. 1891, S. 370.

Über das Leben Richards von St. Victor ist auch heute noch nicht mehr bekannt, als was Johannes v. Toulouse, Kanonikus v. St. Victor, aus den Akten und Manuskripten des Stifts gesammelt und der von ihm besorgten Ausgabe der Werke Richards vorangestellt hat. Sowohl die Benediktiner in der Hist. littér. de la France, als der Schreiber der Prolegomena in MSL (S. XIII ff.), der Abbé Hugonin, haben sich einfach auf ihn bezogen.

Von Richards Jugend wissen wir so gut wie nichts. Er soll aus Schottland stammen und schon früh nach Paris gekommen sein. Dort trat er in das regulierte Chorherrnstift vom hl. Augustinus zu St. Victor (MSL CLXXV S. XII ff.; Denifle, Die Universitäten des Mittelalters I, Berlin 1885, S. 672 ff.) unter dessen erstem Abt Gilduin (gest. 1155; s. über ihn S. 1365 ff. und 1379 ff.); jedenfalls geraume Zeit vor 1141, dem Todesjahre Hugos von St. Victor (s. Bd VIII S. 436 ff.), als dessen Schüler er sich zeigt, und den er nicht nur aus seinen Werken kennen gelernt haben wird (vgl. Benj. maior I, 4, S. 67 D). Die erste urkundliche Erwähnung Richards begegnet uns im Jahre 1159, wo er als Subprior zusammen mit dem damaligen Abte Achard (S. 1371 ff. 1379 f. 1381 f.) und den Prior Nanterre einen Vertag über Zehnten mit Friedrich, Herrn von Palaiseau, unterzeichnet. Im Jahre 1162 starben sowohl Achard wie Nanterre; an Stelle des letzteren wurde R. Prior, ersterem folgte Ervisius (S. 1373 ff.

1381 f.). Dieser war seinem Amte nicht gewachsen, ließ vielmehr die Disziplin verfallen und hielt die Güter des Stifts nicht zusammen. So ruhte auf Richard doppelte Verantwortung. Namentlich wurde seine Stellung schwierig, nachdem Alexander III. 1164 durch einen Besuch in St. Victor von der Mißwirtschaft des Abts sich selbst überzeugt und diesem ausdrücklich befohlen hatte, nichts ohne den Rat des Kapitels zu unternehmen. Ervisius ließ sich nicht raten. Er mußte, als wiederholte Ermahnungsschreiben des Papstes nichts fruchteten, es auch nichts nützte, daß Alexander die Abtei der besonderen Fürsorge des Bischofs Moritz von Paris empfahl, 1172 sein Amt niederlegen. Zu seinem Nachfolger wurde unter Richards Vorsitz der alte würdige Guarinus (gest. 1192; S. 1375 ff. 1387 ff.) erwählt; R. selbst blieb Prior und starb im folgenden Jahre, wahrscheinlich am 10. März; im Januar 1174 begegnet uns jedenfalls schon Gautier als Inhaber des Priorats von St. Victor.

Eine gewisse Rolle spielt R. in dem Streit Thomas Beckets mit Heinrich II. von England. In Gemeinschaft mit einem ungenannten Abt von St. Augustin empfiehlt er die Sache des Geächteten dem Papste (S. XXVIII) und mit dem Abte Ervisius zusammen schärft er das Gewissen Roberts von Melun, Bischofs von Hereford, der, von Thomas in seine Stellung befördert, nachher sich auf die Seite des Königs gestellt hatte (S. 1225 f. vgl. S. XXVII f.). Im September 1170 besucht Thomas die Abtei von St. Victor und hält dort eine Predigt über Ps 76 (Vulg. 75): Factus est in pace locus eius. Mehrere Schriften Richards (z. B. Declaratio nonn. diff. scr., De trib. appropr. pers. in trin., De verbo incarn.) sind einem gewissen Bernhard gewidmet; S. 255, 991 und 995 (vgl. S. XVI und XXIV) ist darunter in Übereinstimmung mit Baronius, Manrique, Dupin u. a. Bernhard von Clairvaux (gest. 1153 s. Bd II S. 623 ff.) verstanden; obgleich sich manches dafür anführen läßt, daß enge Beziehungen zwischen ihm und R. bestanden haben, vor allem die Freundschaft, die Bernhard mit den Viktorinern überhaupt und mit Hugo von St. Victor besonders (Bd VIII S. 438, 51 f.) verband, so fehlen doch alle chronologischen Grundlagen, um die Vermutung zur Gewißheit zu erheben (Engelhardt S. 325 Anm. 11). Andere Zeitgenossen, von deren Bekanntschaft mit R. wir aus den geringen Resten seines Briefwechsels (S. 1225 ff. vgl. S. XVI) wissen, Wilhelm, Prior des Cisterzienserkloster Ursicampus (Ourcamp, gegründet 1129), Garin, Prior von St. Alban, und Johannes, Subprior von St. Clairvaux, haben keine führende Stellung in der damaligen Theologenwelt; immerhin haben ihre Namen Klang genug, um Richards Ansehen zu illustrieren.

R. gehört, wie sein Lehrer Hugo, zu den Theologen, die das traditionelle Dogma, das durch die mit der Logik des Aristoteles aufgekommene dialektische Methode gefährdet war, durch die Flucht in die Mystik zu retten unternahmen. Wie Hugo (MSL CLXXVI S. 231 D), so erkennt auch er die Glaubensobjekte nur zum Teil als vernunftgemäß, zum Teil als übervernünftig, ja als geradezu der Vernunft widersprechend, aber wer sich in gläubiger Mystik in sie versenkt, dem werden sie doch gewiß, denn — so giebt in den Grundzügen übereinstimmend mit Hugo (s. Bd VIII S. 440, 50 ff.) R. die Lösung — — wo das vernunftgemäße Erkennen (die imaginatio, bei Hugo: cogitatio) nicht mehr ausreicht, da führen die meditatio und die contemplatio zum Ziel.

In der näheren Darlegung dieses Weges geht nun aber R. — und zwar in wohldurchdachten psychologischen Erörterungen, die, wenn sie auch nicht absolut neu sind (Kaulich S. 27), doch in neuer lebensvoller Verknüpfung bei ihm erscheinen (Preger S. 242) — über Hugo hinaus. Vor allem sind es die beiden Schriften Benjamin minor und Benjamin maior (erstere — S. 1 ff. — auch: De praeparatione animi ad contemplationem, letztere — S. 63 ff. — auch: De gratia contemplationis betitelt mit dem Anhange: Allegoria Tabernaculi foederis: S. 191 ff. vgl. auch S. 211 ff.), aus denen auch wir im wesentlichen schöpfen, die die mystischen Hauptgedanken Richards darbieten; die Traktate De exterminatione mali et promotione boni (S. 1073 ff.), De statu interioris hominis (S. 1115 ff.), De eruditione int. hom. (S. 1229 ff.) und De gradibus caritatis (S. 1195), neben ihnen auch einige kleinere Schriften, die teils exegetischen — Erklärungen des Propheten Ezechiel (S. 527 ff.) und der Apokalypse (S. 683 ff.), die Explicatio aliquorum passuum difficilium (Pauli) Apostoli (S. 665 ff.), Declarationes nonnullarum difficultatum scripturae (S. 255 ff.), De Emmanuele (S. 601 ff.), De superexcellenti baptismo Christi (S. 1011 ff.) —, teils mehr homiletischen bezw. homilienartigen Charakter tragen — Mysticae annotationes in Psalmos (S. 265 ff.; behandelt werden der 2., 25., 28., 40., 44., 74., 80., 84., 98., 104., 113., 117., 118., 121., 134., 136., 138., 139., 143.,

71. und 90. Pſ.), Expositio cantici Habacuc (S. 101 ff.) und in cantica canticorum (S. 405 ff. vgl. S. XX D), Quomodo Christus ponitur in signum populorum (S. 523 ff.), eine Pfingſtpredigt: De missione spiritus sancti (S. 1017 ff.) und zwei Oſterpredigten (S. 1059 ff. 1067 ff.) u. a. m. —, ſtehen jenen Hauptſchriften ergänzend zur Seite.

R. gewinnt (in dem Benj. minor) die pſychologiſche Entfaltung, wie der Menſch vom erſten dunkelen Sehnen nach wahrer Erkenntnis und nach ſeiner gottgewollten Beſtimmung, die er hier unmittelbar mit jener verknüpft (studium sapientiae, desiderium iustitiae: S. 1 B) bis zur höchſten Kontemplation ſich erhebt — um ſie bibliſch zu fundamentieren, denn: in scriptura sacra sapientia divina sub decenti allegoriarum velamine latitat (S. 4 A) — durch allegoriſche Ausdeutung der Familie Jakobs (Gen 29, 16 ff., ausgehend von Pſ 67, 28: Benjamin adulescentulus in mentis excessu) und verbaut ſich dadurch nicht nur ſelbſt vielfach den Weg — ſo laſſen die an anderer Stelle (S. 1141 D) aufgeſtellten vier Grundtugenden: amor, odium, gaudium, dolor vermuten, daß er hier nur der Allegorie zu Gefallen ſie zu ſieben erweitert —, ſondern erſchwert auch anderen das Verſtändnis — z. B. wird das Verhältnis der imaginatio und sensualitas zur ratio und zur affectio nicht recht klar —; dennoch geben auch wir ſeine Darlegungen in der allegoriſchen Verknüpfung, weil ſo ſeine Eigenart dabei beſſer gewahrt wird; auch hat gerade dieſe Allegorie in der mittelalterlichen Philoſophie noch Schule gemacht (Erdmann S. 478).

Jakobs Frauen ſtellen die Grundkräfte der Seele dar, Lea (fecunda, sed lippa) die affectio, Rahel (fere sterilis, sed forma singularis) die ratio (S. 4 B); weil es aber einer vornehmen Frau nicht ziemt, ſelbſt thätig zu ſein, ſo wirken beide durch ihre Mägde Silpa und Bilha, die Sinnlichkeit und die Einbildungskraft: sine sensualitate affectio nihil saperet, sine imaginatione ratio nihil sciret (S. 4 C). Die Geburten in Jakobs Hauſe verſinnbildlichen dann, wie die Seele zur Kontemplation ſich hindurchringt. Lea gebiert zuerſt: von der affectio kommt der erſte Anſtoß; ſie entfaltet ſich in den affectus ordinati, und zwar iſt das erſte, was uns widerfährt, wenn wir zu Gott uns erheben wollen, die Furcht, die aus der ſorgfältigen Beobachtung unſerer Fehler entſpringt: Ruben ſtellt ſie dar (filius visionis); ſoll ſie aber wirklich von Segen ſein, ſo muß auf die Furcht der Schmerz folgen; in ihm findet der Menſch Erhörung (Simeon = exauditio), und zu Furcht und Schmerz tritt nun die Hoffnung hinzu (Levi = additio), die zur Vergebung führt. Iſt der Menſch aber ihrer gewiß geworden, ſo „beginnt eine gewiſſe Vertraulichkeit zwiſchen Gott und der Seele, weil ſie von ihm oft beſucht, dadurch getröſtet und zuweilen mit unausſprechlicher Freude erfüllt wird“ (S. 8 A): die aus Furcht und Schmerz gewonnene Hoffnung führt zur Liebe, die ſich in Lobeserhebungen Gottes ergießt (Juda = confitens). Aber ſie kann einer Gefahr verfallen und meinen, ſchon am Ziel zu ſein, indem ſie am wahren Guten Wohlgefallen hat (S. 9 D). Das studium sapientiae muß aber immer zunehmen, ſonſt nimmt es ab; deshalb muß hier die ratio einſetzen: Lea hört auf zu gebären, aber jetzt entbrennt Rahel von Sehnſucht nach Nachkommenſchaft d. h. die Vernunft ſehnt ſich, ihre Fähigkeiten zu entfalten, ihrerſeits zum Erkennen des Unſichtbaren hindurchzudringen. Sed quis nesciat, quam sit difficile, imo quam paene impossibile mentem carnalem et adhuc in studiis spiritualibus rudem ad invisibilium intelligentiam assurgere? (S. 10 B). Die ratio kann nicht gleich durch die ihr eigenſtes Weſen an ſich tragende reine intelligentia denken, ſo tritt für die Herrin zunächſt die Magd ein: die ratio denkt zunächſt durch die Einbildungskraft; und zwei Söhne bringt Bilha zur Welt d. h. eine zweifache Spekulation geht aus der imaginatio hervor, die eine (Dan) per rationem disposita, die nach dem erkannten Geſtaltbilde ſichtbarer Dinge ein anderes Sichtbares im Geiſte ſetzt, die andere (Naphtali), die, die erſtere übertreffend, ſchon etwas von der reinen Intelligenz an ſich trägt (intelligentiae permixta) und durch das Sichtbare zur Kenntnis des Unſichtbaren aufzuſteigen ſtrebt. Klarer wird, was Richard hier eigentlich meint, an den Beiſpielen, die er zur Erläuterung hinzufügt. Beide Spekulationen bezieht er auf die den Menſchen bereiteten ewigen Schickſale; vermöge der imaginatio per rationem disposita vermag der Menſch die Qualen der Hölle, vermöge der imag. intelligentiae permixta auch die Freuden des Himmels ſich vorzuſtellen. Beide aber wirken — abſchreckend und Sehnſucht erweckend — auf ihn ethiſch fördernd ein. So ſtacheln die Erfolge der ratio wieder die affectio an: als Lea ſieht, daß Rahel von ihrer Magd Kinder bekommt, da läßt es auch ſie nicht ruhen, auch Silpa muß gebären: und aus der gezähmten sensualitas — denn nur fördernd entfaltet ſie ſich hier

— gehen mäßiges Leben (rigor abstinentiae: Gad) und Geduld im Unglück (vigor patientiae: Asser) hervor (S. 17 D). Und wie diese auf die schon vorhandenen affectus ordinati zurückwirken, die Furcht Gottes zu allem Gehorsam stärken, die Hoffnung reich machen an Tröstungen und Wonnen, die mit äußerem Unglück nur zunehmen, so lassen sie auch neue affectus folgen. Lea gebiert wieder selbst: aus der affectio geht nach Entfernung der falschen Ergötzung und der eitelen Beunruhigung die wahre Freude (Isaschar = merces) hervor (S. 26 B), und auf sie folgt, weil nun eine innere Süßigkeit den Geist zu starken Entschlüssen festigt (S. 30 C), der Haß alles Bösen und aller Versuchungen (Sebulon = habitaculum fortitudinis); und endlich schließt die Scham (Dina), die aus der Verabscheuung der Sünde notwendig hervorgeht, aber auch nur durch sie erreicht werden kann, die Reihe der Tugenden ab (S. 34 A). Aber alle diese affectus können den Menschen nicht zum Ziel führen: virtutes in vitia vertuntur, nisi per discretionem (= meditationem) moderentur (S. 47 D): Furcht wird Verzweiflung, Schmerz Bitterkeit, Hoffnung Dünkel, Liebe Schmeichelei, Freude Ausgelassenheit. Deshalb muß Gott jetzt der Rahel Fruchtbarkeit geben, sie muß rechtmäßige Kinder gebären: die ratio muß ihrem eigenen Wesen nach eintreten; und nur durch das Eingreifen der göttlichen Gnade kann der Mensch ihrer Fähigkeiten inne werden. Aber wie Gott endlich das Flehen der Rahel erhörte und ihr den Joseph und den Benjamin schenkte, so schenkt er uns, wenn wir in den Tugenden uns geübt und erfahren haben, was wir in jeder vermögen, zuerst die meditatio, und wenn wir, durch sie wahrhaft über uns aufgeklärt, unser eigenes Unsichtbares kennen gelernt und so zur Sehnsucht gelangt sind, das Unsichtbare Gottes zu schauen, auch diese hohe Gabe in der contemplatio. Ja, wer die Begierde dieser Schauung hat, bei dem ist die Empfängnis der contemplatio schon erfolgt; und je größer das Verlangen, um so näher die Geburt. Sie kündigt durch unermeßlichen Schmerz sich an, die ratio weiß sogar, daß das Gebären über ihre Kraft geht, und doch kann sie ihr Streben nicht zügeln (S. 52 C). So wird denn die contemplatio geboren, aber nachdem sie in die Erscheinung getreten, muß die ratio sterben: der menschliche Geist, über sich selbst entzückt, geht über alle Engen menschlichen Denkens hinaus (S. 52 D). Damit ist das Ziel erreicht, das nun freilich kein dauerndes ist. Nein magnum est ascendere posse et stare, maius tamen est posse inhabitare, posse requiescere (S. 55 A). Immer wieder gilts hinaufzustreben per studium operis, per studium meditationis, per studium orationis; multa enim experimur operando, multa invenimus investigando, multa extorquemus orando, denn alles Streben ist vergebens ohne die zuvorkommende Gnade (S. 56 B). Am Ziel aber schwindet alle Dunkelheit, die ewige Wahrheit bezeugt sich durch göttliche und menschliche Faktoren: divinae revelationi humana ratio applaudit (S. 64 A).

Im Benjamin maior hat R., unter Beiseitelassung alles Ethischen und lediglich die intellektuellen Momente betonend, seine Anschauungen auf eine Formel gebracht, indem er sechs Stufen (genera) der contemplatio unterscheidet: primum est in imaginatione et secundum solam imaginationem; secundum est in imaginatione secundum rationem; tertium est in ratione secundum imaginationem; quartum in ratione et secundum rationem; quintum est supra, sed non praeter rationem; sextum supra rationem et videtur esse praeter rationem (S. 70 B). Auf der ersten Stufe bewegt sich unsere Kontemplation (im weitesten Sinne), wenn wir Form und Bild der sichtbaren Dinge frei bewundernd betrachten, ohne dabei denkend zu forschen oder argumentierend zu suchen (S. 70 C); auf der zweiten Stufe steigen wir zu letzterem auf, passen aber doch noch alles dem an, was in der Einbildungskraft ist (S. 70 D; vgl. oben die imag. per rationem disposita); auf der dritten Stufe erheben wir uns durch die Ähnlichkeit des Sichtbaren zur Spekulation des Unsichtbaren, leiten aber doch noch alles aus dem Sichtbaren ab (S. 71 A; vgl. oben die imag. intellig. perm.); auf der vierten richten wir ohne alle Hilfe der Einbildungskraft das Innere nur auf das, was der Geist durch Denken erschließt, indem wir, unser Unsichtbares, das wir aus Erfahrung kennen, betrachtend, zur Kontemplation der himmlischen Seelen und überweltlichen Intellekte aufsteigen (S. 71 B; vgl. meditatio, discretio); hier wird das Maß des Denkens noch nicht überschritten, anders auf der fünften und sechsten Stufe (contemplatio im eigentlichen Sinne): auf der fünften erkennen wir durch göttliche Offenbarung, was wir durch keine menschliche Vernunft begreifen und erforschen können, z. B. das, was wir von der Natur der Gottheit und der einfachen Wesenheit glauben (S. 72 A); auf der sechsten endlich erkennt und betrachtet aus Einstrahlung des göttlichen Lichtes der Geist das, dem die ganze menschliche Vernunft widerspricht, also fast alles, was von der Dreieinigkeit zu

glauben befohlen ist (S. 72 B). Die drei ersten können des Sinneneindrucks nicht entbehren, aber sie sind bestimmt, ihn allmählich abzuschwächen: so nimmt auf der zweiten Stufe die imaginatio die ratio auf, auf der dritten erhebt sie sich zu ihr; auf der vierten Stufe setzt dann die reine intelligentia ein: zuerst neigt sie sich zur Vernunft, dann hebt sie die Vernunft zu sich empor, endlich übersteigt sie sie und läßt sie gleichsam unter sich (S. 74 D).

So schablonenmäßig diese ganze Aufstellung aussieht, und so schwer es ist, in ihren Sinn einzudringen (Ritter S. 570 ff.), ihre Bedeutung liegt darin, daß R. hier die menschliche Persönlichkeit als ein Werdendes faßt, „das sich durch einen aufsteigenden Prozeß aus und mittelst der Leiblichkeit zum reinen sich selbst befassenden Geist erhebt", und daß er damit „im Begriff steht, die alte hergebrachte Ansicht, nach der die Seele ein in den Leib gesperrtes, an sich vollendetes und nur durch die Verbindung mit der Leiblichkeit degeneriertes Wesen ist, abzustreifen" (Preger S. 247).

Ein ganz anderer scheint R. in einer Reihe von Schriften zu sein, die neben den mystischen als dogmatische genannt werden können, und die die Lehre von der Trinität zum Mittelpunkte haben, vor allem De Trinitate (S. 887 ff.) mit dem Anhang: De tribus appropriatis personis in Trinitate (S. 991 ff.), und daneben De verbo incarnato (S. 995 ff.) und Quomodo Spiritus sanctus est amor Patris et Filii (S. 1011 f.).

Auf der höchsten Stufe der Kontemplation — so hörten wir — sollte vor allem die Lehre von der heiligen Dreieinigkeit mit göttlicher Notwendigkeit dem schauenden Gläubigen sich ergeben. Die Darlegungen in den sechs Büchern De Trinitate gehen aber ganz in den hergebrachten Bahnen der Scholastik, indem sie einen von Augustin (De Trinitate IX, 2; XV, 6) schon ausgesprochenen Gedanken, daß die Dreieinigkeit aus dem Wesen der Liebe sich ergebe, weiter entwickeln. Ist Gott, so argumentiert R., das höchste und vollkommenste Gute, so kann bei ihm die wahre und höchste Liebe nicht fehlen. So muß er eine andere Person haben, die er liebt. Die geschaffene Persönlichkeit kann das nicht sein, denn sie steht nicht in dem gleichen Verhältnis zu Gott. Nur eine Person, die selbst Gott, die, dem unwandelbaren Willen Gottes gemäß, gleich ewig und, der höchsten Weise der Liebe angemessen, gleich vollkommen ist, kann jener göttlichen Liebe entsprechen. Da aber die Göttlichkeit nicht mehreren Substanzen zugleich eignen kann, so müssen die beiden eine und dieselbe Substanz d. h. ein Gott sein. Die höchste Liebe fordert nun aber zur Vollständigkeit ihres Begriffs, zu wollen, daß eine andere Person ebenso geliebt werde, wie sie selbst; keine Genossenschaft in der Liebe dulden zu können, ist ein Zeichen großer Schwäche; ein Zeichen höchster Vollkommenheit dagegen ists, mit Sehnsucht danach zu begehren. Bei jenen beiden göttlichen Personen, deren eine von der anderen geliebt wird, erfordert also ihre Vollkommenheit noch einen Genossen ihrer Liebe (S. 916 D, 920 A, 922 D).

Man ist so weit gegangen, diese Ausführungen dem R. geradezu absprechen zu wollen, wofür sich äußerlich angesehen freilich nicht der geringste Anhaltspunkt finden läßt (Kaulich S. 30); aber auch aus inneren Gründen braucht man an der Verfasserschaft Richards nicht zu zweifeln. Fides totius boni initium est atque fundamentum, sagt er im Prolog (S. 889 A), aber man darf beim Glauben, unter dem lediglich der kirchliche Autoritätsglaube verstanden wird, nicht stehen bleiben, sondern es gilt durch Hoffnung und Liebe zu Gott und seiner Offenbarung und durch sie zur Kontemplation und damit zur höchsten Erkenntnis aufzusteigen. Von dieser reinen Erkenntnis giebt hinsichtlich der Lehre, die dem Mittelalter immer als das höchste der Mysterien gegolten hat (vgl. Harnack S. 446 ff.), R. in De Trinitate eine Probe; und es ist nur eine Selbsttäuschung, wenn er sein spekulatives Denken mit mystischem Schauen verwechselt. Seinem Bewußtsein nach hat er sein Prinzip nicht durchbrochen.

R., der magnus contemplator, hat vielfach in der mittelalterlichen Theologie und Philosophie nachgewirkt; nicht nur bei den Gliedern seines Klosters, vor allem auch bei Alexander von Hales (Bd I S. 352 ff.; vgl. Erdmann S. 356 u. 361), bei Bonaventura (Bd III S. 282 ff.; vgl. Erdmann S. 363 f. u. 368) und bei Peter von Ailli (Bd I S. 274 ff.), der die sechs Stufen der Kontemplation von ihm direkt entlehnt (Erdmann S. 478) finden sich seine Einflüsse. In der deutschen Mystik hat namentlich seine Lehre — die übrigens schon bei Plotin (Ennead. VI, 9, 8; Ausg. v. Müller II, Berlin 1880, S. 451) und dem Areopagiten (De div. nom. IV, 9, 705) sich findet und von R. nicht erst geprägt sein wird (gegen Denifle in: Hist.-pol. Blätter Bd 75 [1875], S. 784) — von dem intimus mentis sinus, daß der Mensch in mystischer Verzückung in der Tiefe

seiner Seele Gott und die göttlichen Geheimnisse entdecke, unter dem Namen der Lehre vom „Seelengrunde" große Verbreitung gefunden (Erdmann S. 503; Loofs, Dogmengeschichte, 2. Aufl., Halle 1890, S. 289).

Auch kulturgeschichtlich bietet R. manches Interessante; man vgl. nur, was er über die Philosophie seiner Zeit (S. 81 A), über den pedantischen und formalistischen Schulbetrieb (S. 34 C), über das Leben der Mönche (S. 30 D, 150 D ff.) oder über den Ehrgeiz der Geistlichen (S. 1360 C) sagt. **Ferdinand Cohrs.**

Richer, Edmund, gest. 1631. — Baillet, La vie d'Edm. Richer, Amsterd. 1715; E. Puyol, Edm. Richer, Etude hist. et crit. sur la renovation du gallicanisme au commencem. du XVII[e] siècle, Paris 1876.

Edm. Richer, einer der berühmtesten Verteidiger der Freiheiten der gallikanischen Kirche gegen den päpstlichen Absolutismus, wurde geboren 1560 von armen Eltern in einem Dorfe der Champagne. Er konnte die Studien erst spät beginnen und hatte während derselben mit vieler Not zu kämpfen. Zeuge der wütenden Angriffe der Liga auf die Rechte Heinrichs von Bearn, wandte er sich dem nationalen, freisinnigeren Systeme der Gallikaner zu. 1590 ward er Doktor der Theologie; während mehrerer Jahre trat er als geachteter Prediger auf. 1594 erhielt er das Amt eines Vorstehers des Kollegiums des Kardinals Lemoine, und bald darauf das eines Zensors der Universität, an deren theologischer Fakultät er Professor war. L. Ranke charakterisiert ihn mit folgenden Worten: Er war ein wie von Natur zur Reform einer verfallenen gelehrten Korporation bestimmter Mann, ein strenger Grammatiker, unbeugsamer Moralist, von großer Gestalt, durchdringender Stimme, immer gesund und zur Stelle, von unermüdlicher Thätigkeit, untadelhaftem Wandel, Französ. Gesch. II², S. 177. 1605 befaßte er sich mit einer Ausgabe der Werke Gersons, dessen kirchliche Grundsätze die seinigen waren; es gelang dem päpstlichen Nuntius Maffei Barberini (später Papst Urban VIII.), die Veröffentlichung zu hintertreiben; auch Kardinal Bellarmin sprach sich gegen Gerson aus. Richer verteidigte ihn in seiner 1606 geschriebenen Apologia pro J. Gersonio, die indessen erst nach seinem Tode erschien (Leyden 1674, 4°); die Werke Gersons erschienen 1607, Paris, 3 Bde, Fol. Im folgenden Jahre ward Richer zum Syndikus der theologischen Fakultät erwählt; als solcher widersetzte er sich der öffentlichen Verteidigung von Thesen über die Unfehlbarkeit des Papstes. Das Parlament billigte sein Verfahren; auf Begehren des ersten Präsidenten Nicolas de Verdun schrieb er sein Buch de ecclesiastica et politica potestate, das zuerst nur ein kurzer Abriß war, von 30 Seiten 4°, 1611, und erst später in erweiterter Gestalt und mit der nötigen Beweisführung herausgegeben wurde (2 Bde, Köln 1629, 4°). Richer entwickelte darin mit Gelehrsamkeit und Scharfsinn das stets von der Pariser Universität festgehaltene System von dem über dem Papst stehenden Ansehen der Konzilien und von der Unabhängigkeit der weltlichen Regierung in zeitlichen Dingen. Diese Schrift erregte den Zorn der ultramontanen Partei; Richers Absetzung ward begehrt und erlangt; mehrere Provinzialsynoden und der römische Hof verdammten seine Lehre; auf die Menge der gegen ihn publizierten Schriften durfte er nicht antworten; ja er wurde festgenommen, um nach Rom ausgeliefert zu werden; nur mit Mühe erfolgte, auf das Begehren der Universität, seine Freilassung. Seine letzten Lebensjahre vergingen in unablässigem Streit mit seinen Gegnern, die einen unbedingten Widerruf von ihm verlangten, während er sich nur bereit zeigte, die angefeindeten Stellen in orthodox-katholischem Sinn zu erklären. Der Kardinal Richelieu zwang ihn zuletzt durch Gewalt zum Nachgeben; in der Wohnung des Jesuiten P. Joseph unterschrieb er 1627, zwischen den drohenden Dolchen gedungener Mörder, einen Widerruf. Er starb 1631. Außer den angegebenen Werken hat man noch einige andere von ihm von geringerem Belang. **C. Schmidt †.**

Richter, Aemilius Ludwig, ausgezeichneter evangelischer Kirchenrechtslehrer im 19. Jahrhundert. — Litteratur: P. Hinschius, Zur Erinnerung an Aem. Ludwig Richter in der Zeitschrift für Rechtsgeschichte Band IV (Weimar 1864), S. 351 ff.; J. F. Schulte, Richter und das katholische Kirchenrecht in der ZKR Bd V (Tübingen 1865), S. 259 ff.; R. W. Dove, Aem. Ludw. Richter, Lebenslauf, Stellung zu den kirchlichen Fragen der Zeit, Bearbeitung des evangelischen Kirchenrechts, in der angef. Zeitschrift Bd VII (1867), S. 273 ff.

Richter ist am 15. Februar 1808 zu Stolpen bei Dresden geboren. Auf dem Gymnasium zu Bautzen vorgebildet, widmete er sich seit 1826 auf der Universität Leipzig dem Studium der Rechte. Nach beendigten Universitätsjahren, in Leipzig praktisch thätig, ha-

bilitierte er sich zugleich als Privatdozent an der dortigen Universität. Vor allem war es die Wissenschaft des Kirchenrechts, der er schon damals seine Lehrthätigkeit zuwendete. Ihr gehörten auch die ersten litterarischen Arbeiten Richters an. Bereits im Jahre 1833 erschien die erste Lieferung seiner Ausgabe des Corpus juris canonici, deren erster das Dekret Gratians umfassender Teil im Jahre 1836 vollendet wurde; der zweite fand im Jahre 1839 seinen Abschluß. Noch bevor dieses Werk bewunderungswürdigen Fleißes beendigt war, hatte Richter einige kleinere kirchenrechtliche Arbeiten veröffentlicht. Schon im Jahre 1835 ehrte die Universität Göttingen den jungen Gelehrten, der sich in Leipzig auf Erwerbung des akademischen Grades eines Baccalaureus juris beschränkt hatte, durch das Diplom eines Doktors beider Rechte. Zwei Dezennien später, als er bereits auf der Höhe wissenschaftlichen Ruhmes stand, hat die Universität Greifswald bei ihrer Jubelfeier seine Verdienste um die evangelische Kirche und die theologische Wissenschaft durch Verleihung auch der Würde des Doktors der Theologie anerkannt. Noch im Jahre 1835 war Richter in Leipzig zum außerordentlichen Professor ernannt worden. Indessen folgte er bereits im Jahre 1838 einem Rufe als ordentlicher Professor für Kirchenrecht und Civilprozeß nach Marburg.

Seiner Marburger Wirksamkeit, der Zeit, wo er sich, noch ungehemmt durch eine erdrückende Last amtlicher Geschäfte und durch körperliche Leiden dem akademischen Berufe ganz hingeben konnte, verdankte die Kirchenrechtswissenschaft schöne Früchte. Dahin gehört sein „Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf deutsche Zustände“, das schon in den ersten Auflagen (Leipzig 1842. 1844) durch eigentümliche Vorzüge empfohlen, von der dritten (1847) ab wesentlich erweitert und vertieft, bis 1858 fünf von dem Verfasser selbst bearbeitete Ausgaben erlebt hat. (Nach dem Tode des Verfassers übernahm der Unterzeichnete die Bearbeitung mit der 6. Aufl., 1867. Schon bei der 7., 1874 vollendeten Auflage sah dieser sich durch die infolge großer Ereignisse eingetretenen Umgestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirchen zu einer gründlichen Umarbeitung des bereits zu einem umfangreichen Handbuch erwachsenen Werkes genötigt, der dann inmitten neuer Umbildungen die von ihm und Professor W. Kahl 1886 abgeschlossene 8. Aufl. gefolgt ist).

In Marburg begonnen, erst in Berlin vollendet ist Richters Sammlung „Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Urkunden und Regesten zur Geschichte des Rechts und der Verfassung der evangelischen Kirchen in Deutschland“, die in 2 Bänden, Weimar 1846, erschien und für die Bearbeitung der Institute des evangelischen Kirchenrechts grundlegende Bedeutung hatte.

Im Jahre 1846 nach Berlin berufen, wurde er neben seiner Wirksamkeit als Lehrer der Hochschule, mit der auch hier seine fruchtbare Thätigkeit als kirchenrechtlicher Schriftsteller Hand in Hand ging, zunächst als Hilfsarbeiter im Kultusministerium beschäftigt, ist dann als Oberkonsistorialrat und Mitglied des 1850 begründeten Oberkirchenrats, seit 1859 als Geheimer Oberregierungs- und vortragender Rat in dem erwähnten Ministerium thätig gewesen. In allen diesen Stellungen ist seine tiefernste religiöse Gesinnung, die warme Liebe, mit der er an der evangelischen Kirche hing, seine Gerechtigkeit und Objektivität, sein gründliches kirchenrechtliches Wissen, seine gewissenhafte Behandlung aller vorliegenden Aufgaben diesen selbst zu gute gekommen. Bei den wechselnden Strömungen, welche das Leben dieser größten Landeskirche beeinflußten und auch die Führung des Kirchenregiments berührten, hat er der evangelischen Kirche in selbstloser Hingebung gedient, sich im Beruf schließlich aufgerieben. Seine irenische Stellung hat ihm manche Anfeindungen zugezogen. Es mag sein, daß es ihm insbesondere in den Jahren seiner zunehmenden körperlichen Leiden zuweilen an durchgreifender Energie gefehlt hat. Ihm war die freudige Schneidigkeit versagt, wie sie uns in vorbildlicher Weise in den großen Persönlichkeiten der streitenden Kirche vor Augen steht. Sein Vorbild war der Praeceptor Germaniae. Trotz aller Weichheit und Milde hat Richter nie die erkannte Wahrheit verleugnet. Auch im übrigen Deutschland, insbesondere in Hessen, Württemberg, Österreich wurde Richters Wissen und Rat in schwierigen kirchenrechtlichen Fragen von den Regierungen in Anspruch genommen, ist sein Einfluß auf die Gestaltung der kirchlichen Dinge bemerkbar gewesen.

Und nicht allein die evangelische Kirche ist es, der wie Richters Lehre und schriftstellerische Wirksamkeit, so auch seine praktische Thätigkeit zugute gekommen ist. Nicht nur in der Theorie hat Richter auch der katholischen Kirche gegenüber einen Standpunkt eingenommen, der oft auch von Katholiken als ein billiger und unbefangener anerkannt worden ist. Richter erkannte in den geschichtlichen Kirchen vom Staate unterschiedene,

mit eigenem Rechte begabte sittliche Lebensbestimmtheiten, welche als solche den Anspruch haben, aus ihrem Prinzip durch eigene Organe geleitet zu werden, unbeschadet freilich des von dem Begriffe des Staates als der allein souveränen, d. h. höchsten Macht im äußerlichen menschlichen Gemeinleben unabtrennbaren Berufs der Staatsgewalt, auch den kirchlichen Gemeinschaften innerhalb der allgemeinen Rechtsordnung die Sphäre ihrer freien Selbstbethätigung zu gewähren, darum aber auch die Grenzen dieser zu bestimmen. Richter bestritt die Behauptung, daß der Staat die Quelle alles Rechts, auch des innerkirchlichen, sei. Er bekämpfte die Lehre von der Omnipotenz der Staatsgewalt, die seit dem 18. Jahrhundert bis 1848 in der staatsrechtlichen Doktrin und Praxis herrschte. Auch der katholischen Kirche vindizierte er den Anspruch auf Autonomie und Selbstverwaltung in ihren inneren Angelegenheiten. Wenn freilich die römische Kirchengewalt sich mit der Stellung einer privilegierten Korporation des öffentlichen Rechts im Staate nicht begnügt, sondern selbst eine Art Staat höherer Art zu sein beansprucht und dem weltlichen Staat innerhalb der nationalen Rechtsordnung mit der Prätension eigener Souveränität entgegentritt, so hat sich Richter nicht verhehlt, daß der moderne Staat, ohne seinen eigenen sittlichen Beruf aufzugeben, so wenig auf die Ausschließlichkeit der souveränen Staatsgewalt und auf das darin wurzelnde Kirchenhoheitsrecht verzichten, als die Gewissensfreiheit und die Parität der Konfessionen der römischen Exklusivitätsforderung zum Opfer bringen darf.

Sofern das in Preußen bis 1848 maßgebende landrechtliche Kirchenrecht die an sich nur abwehrende oder zustimmende Konkurrenz des Staates gegenüber den geistlichen Oberen mehrfach in eine anordnende Direktion verwandelt hatte, ist Richter für die Beseitigung der die Autonomie der römisch-katholischen Kirche beengenden landrechtlichen Schranken eingetreten. Den gleichen Standpunkt der Gerechtigkeit hat er auch in den Konflikten anderer Staatsregierungen mit der katholischen Kirche vertreten, so z. B. in Beziehung auf die Staaten der oberrheinischen Kirchenprovinz, so entfernt er war, den Abschluß und Inhalt der Konventionen in Württemberg und Baden zu billigen.

Freilich hat auch die Entwickelung, welche in Preußen das Verhältnis des Staates zur katholischen Kirche seit 1848 — namentlich unter dem Einfluß der von Friedrich Wilhelm IV. in romantischer Täuschung über die Gefahren einer schrankenlosen römischen Kirchenfreiheit bereits 1841 gebildeten (erst durch die Kab.-Ordre vom 8. Juli 1871 aufgehobenen) katholischen Abteilung im Kultusministerium — nahm, und die Auslegung, welche die Sätze der Verfassung über die Selbstständigkeit der Kirche seitens dieser Abteilung und sonst vielfach fanden, schwere Bedenken bei Richter hervorgerufen. Als der volle Inhalt des Art. 15 (in Verbindung mit Art. 16 u. 18) der revidierten Verf.-Urkunde ergab sich ihm: „Die Kirchen verwalten ihr Lebensgebiet nach ihren eigenen Gesetzen und sollen in dieser Freiheit durch polizeiliche Maßregeln von seiten des Staates nicht beschränkt werden" Davon trage der erste Teil, indem er die Verwaltung kirchlicher Angelegenheiten durch den Staat für die Zukunft ausschließt, schon selbst den Charakter der gesetzlichen Bestimmung an sich: dem zweiten Grundsatze dagegen wohne diese Bedeutung nicht bei; derselbe sei vielmehr nur eine Aufforderung an die gesetzgebende Gewalt, deren Beruf es sei, die von der Kirche gewonnene Freiheit und das vom Staate nicht verlorene Recht (**Jus circa sacra**) zu versöhnen. (Die Kontroverse entbehrt auch nach Aufhebung des Art. 15 der Verf.-Urk. von 1850 nicht jeder praktischen Bedeutung, insofern Bestimmungen, denen der Artikel derogiert hatte, durch dessen Aufhebung nicht wiederum gesetzliche Kraft erlangt haben.)

Kaum minder bedenklich, als die nach dem Vorgang Österreichs (1855) in Süddeutschland gemachten Versuche, im Wege des Konkordats die prinzipielle Abgrenzung von Staat und Kirche zu bewirken, mußte Richter die Wendung der Dinge erscheinen, welche in Preußen hinsichtlich des Verhältnisses zur katholischen Kirche unter dem Ladenbergschen Ministerium hervortrat. Weil die Aufgabe der besonderen Gesetzgebung auf diesem Gebiet unerfüllt blieb, wurde die Verwaltung immer mehr auf den Weg gedrängt, durch Verzicht, mehr noch durch bloßes Geschehenlassen dem falsch verstandenen Prinzipe der Verfassungsurkunde Genüge zu verschaffen. Denn darum sah sie sich außer stand, zu verhindern, daß Ansprüche, welche in der Verfassungsurkunde nicht begründet waren, sich auf dem Gebiet der Thatsachen Geltung verschafften. Der Zustand der Verwahrlosung, welcher in Beziehung auf die Rechte der Staatsgewalt gegenüber der katholischen Kirche in Preußen auf diesem Wege des Geschehenlassens eingetreten war und bis 1873 fortgedauert hat, ist von Richter (Die Entwickelung des Verhältnisses zwischen dem Staate und der katholischen Kirche in Preußen seit der Verfassungsurkunde vom 5. Dezember 1848 in Doves Zeitschrift für Kirchenrecht Band I, S. 100 ff.) im einzelnen dargelegt worden. Er selbst

vertrat dem gegenüber fortdauernd die Notwendigkeit, das staatliche Aufsichtsrecht, durch das der Staat sich zu versichern hat, daß die Kirchen die Grenzen ihrer Aufgaben innehalten und nicht sein eigenes Leben gefährden, nach der repressiven Seite durchzuführen, insbesondere aber das Schutzrecht der Staatsgewalt gesetzlich auszubilden. Das deutsche Kirchenrecht habe die letztere Seite des Hoheitsrechts früher wenig gepflegt, weil es den polizeilichen Gesichtspunkt mehr in den Vordergrund gestellt hatte. Diese Lücke habe man wohl durch die bestehenden Gesetze ausfüllen zu können geglaubt. Dies sei jedoch unhaltbar, wenn man z. B. erwäge, daß ein Erlaß der Kirchengewalt, der den Frieden eines ganzen Landes stören könne, nicht, wie geschehen, mit einem von einem Privaten in gleicher Richtung begangenen Preßvergehen auf gleiche Linie gestellt werden dürfe. Es bedürfe mithin hier ergänzender Bestimmungen. So bemerkte Richter: „Nachdem in Preußen die Verfassungsurkunde und die Verwaltungspraxis, welcher die Durchführung des von ihr hinsichtlich der kirchlichen Selbstständigkeit aufgestellten Prinzips im wesentlichen überlassen blieb, die Kirchenfreiheit in einem Maße anerkannt hat, daß selbst die neueren Konkordate in manchen Beziehungen dahinter zurückbleiben, wird auch hier die Frage entstehen, ob nicht zur Sicherung des Staates ein Organ zur Entscheidung namentlich in den Fällen zu schaffen sein möchte, wo Konflikte zwischen den Religionsgesellschaften stattfinden, oder wo ein dem Staate und den einzelnen Staatsbürgern schädliches Verhalten der Kirchengewalt die Merkmale eines Verbrechens nicht an sich trägt und folglich die Ahndung durch die Strafgesetze ausgeschlossen ist." (Vgl. damit den von Dove 1862 vorgeschlagenen Gerichtshof, der zunächst für das Gebiet der Diziplin über Kirchendiener in Preußen durch das Gesetz v. 12. Mai 1873 eingesetzt, aber durch Art. 9 des Ges. v. 21. Mai 1886 wieder aufgehoben worden ist.)

Unter Richters kirchenrechtlichen Arbeiten haben wir bereits seiner Ausgabe des **corpus juris canonici** gedacht, über deren Plan er selbst in seinen Jahrbüchern II, S. 1084 ff. berichtet hat. Hier genügt es, zu bemerken, daß Richter sich im Gegensatz zu Just Henning Böhmers Ausgabe (aber auch zur Friedbergschen Ausgabe des Gratianischen Dekrets) an den Text der offiziellen römischen Ausgabe anschließend und den kritischen Apparat in die Noten verweisend, geboten hat, was mit den damaligen Mitteln der Wissenschaft geleistet werden konnte und; an Genauigkeit mustergiltig, auch neben der neuen Friedbergschen Ausgabe (v. 1879—81) beim Quellenstudium nicht entbehrlich geworden ist.

In Beziehung zu dem Kreise der kanonischen Quellen stehen ferner folgende Arbeiten: 1. Beiträge zur Kenntnis der Quellen des kanonischen Rechts, Leipzig 1834 (I. Über Algerus von Lüttich und sein Verhältnis zu Gratian. II. Zur Berichtigung der Inskriptionen im Dekret. **III.** Über die **Collectio Anselmo dedicata**). 2. **De inedita Decretalium collectione Lipsiensi, Lips.** 1836. 3. Eine Marburger akademische (Prorektorats-)Schrift von 1844, welche ungedruckte, auf die Verurteilung des Papstes Formosus bezügliche Stücke und ferner eine vatikanische Kanonensammlung (**quae in Codd. Vatic.** 1347 **et** 1352 **continetur**) mitteilt. 4. Vortreffliche Recensionen in den von Richter begründeten krit. Jahrbüchern.

Bezüglich der besonderen Quellen des katholischen Kirchenrechts ist vor allem zu nennen die große von Richter und Schulte besorgte Ausgabe der **Canones et decreta Conc. Tridentini ex editione Romana a.** 1834 **repetiti. Accedunt S. Congr. Conc. Trid. Interpretum Declarationes ac Resolutiones ex ipso Thesauro, Bullario Romano et Benedicti XIV Operibus et Constitutiones Pontificiae recentiores ad jus commune spectantes e Bullario Romano selectae, Lips.** 1853, Lex.-8°. Die große Fülle praktischer Anschauungen, welche sich hier darbietet, hat dem Studium und Vortrage des katholischen Kirchenrechts eine lebendigere Richtung gegeben. Die deutschen Lehrbücher des Kirchenrechts, und zwar nicht allein das Eichhornsche, sondern vor allem auch diejenigen katholischer Verfasser, hatten nämlich bis dahin ihre Darstellung des katholischen Kirchenrechts fast ausschließlich auf das kanonische Rechtsbuch und das Tridentinum gegründet; sie „ignorierten mithin den reichen Strom einer dreihundertjährigen Entwickelung fast ganz" Richter hat denn von der 4. Auflage ab auch für sein Lehrbuch aus jener reichen Fundgrube für eine ersprießliche Behandlung des neueren katholischen Kirchenrechts Gewinn gezogen, worin ihm dann die neueren Handbücher seit Schulte, Phillips und Hinschius gefolgt sind.

In ähnlicher Weise ist die bereits erwähnte Richtersche Sammlung der evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts die unentbehrliche Grundlage eines eingehenden Studiums des evangelischen Kirchenrechts geworden. Gerade in der umfangreichen Heranziehung des Quellenmaterials aus dem Jahrhundert der Reformation, wie sie erst durch

die Richtersche Sammlung und Behandlung der Kirchenordnungen möglich wurde, liegt denn auch ein Hauptvorzug der dem evangelischen Kirchenrecht gewidmeten Abschnitte in dem Richterschen Lehrbuche im Vergleiche mit dem Eichhornschen Kirchenrecht. Auf diesem Wege vermochte Richter tiefer in den Geist der Institute des evangelischen Rechts einzudringen, als dies Eichhorn vermocht hat, der im übrigen mit Richter das Verdienst teilt, eine wahrhaft evangelische Kirchenrechtswissenschaft wieder hergestellt und dem Unfuge falscher naturrechtlicher Theorien den Boden abgewonnen zu haben, den sie überwuchert hatten. Hatte die Behandlungsweise, welche das evangelische Kirchenrecht seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts infolge der Unterordnung der Kirche unter den Begriff der freien Gesellschaft fand, die positiven Gestaltungen des Lebens vernachlässigt, so hat dagegen die wissenschaftliche Erneuerung des Kirchenrechts in Deutschland einerseits an die Vertiefung des religiösen Gefühls angeknüpft, welche seit den Tagen der äußeren Erniedrigung und inneren Erhebung unseres Volkes mit der Wiedergeburt des vaterländischen Geistes Hand in Hand ging, andererseits aber an das Erstehen einer wahrhaft geschichtlichen Rechtswissenschaft. So sollen denn auch die kirchenrechtlichen Verdienste Eichhorns, der seinen großen Leistungen auf dem Gebiete des deutschen Rechts in seinem Kirchenrecht ein ebenbürtiges Werk zur Seite gestellt hat, das an Schärfe der juristischen Konstruktion, auch an Entschiedenheit der spezifisch protestantischen und der staatsrechtlichen Gesichtspunkte Richters Buch übertraf, nicht gering geschätzt werden, wenn wir hier die eigentümlichen Vorzüge der Richterschen Arbeiten hervorheben.

Auch Richter gehörte der historischen Schule an. Wie der große Meister derselben (Eichhorn) hat er in Disziplin und Kultus eine Annäherung an die älteren Kirchenordnungen auch stets nur so weit vertreten, als das Heil der Kirche und das lebendige Bedürfnis der Gegenwart eine Anknüpfung an die ältere Entwickelung zu erfordern schien. Jene ungeschichtliche Anschauung, die die von Richter herausgegebenen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts nicht sowohl als eine Erkenntnisquelle des Wesens der evangelischen Rechtsinstitute, als vielmehr als ein in den meisten Stücken heute unmittelbar anwendbares Recht oder wohl gar als unabänderliche Tafeln eines jus divinum hinzustellen bemüht, eine dreihundertjährige Entwickelung negieren zu können vermeinte, hat in ihm allezeit einen entschiedenen Gegner gefunden.

Mit Eichhorn teilte Richter auch die ernste religiöse Gesinnung; wie jener war er durchdrungen von den großen Heilswahrheiten der evangelischen Lehre. Richters persönliche Stellung zum Christentum trug dabei den Ausdruck jener gefühligen Wärme, die seinem ganzen Wesen eigen war, ohne Neigung zu einem krankhaften Subjektivismus oder zu unwahrer Frömmelei. In *diesem* Sinne hat er aus den großen Kämpfen der Landeskirche in Stunden banger Sorge um den Bestand derselben sehnsuchtsvoll hinübergeblickt auf die stille Wirksamkeit der Brüdergemeinde.

Das von Richter verwendete *geschichtliche* Quellenmaterial ist weit umfassender als das, welches Eichhorn für sein Kirchenrecht zu Gebote stand. Wir besitzen (jetzt abgesehen von der fränkischen Periode, während für das nachfränkische Mittelalter auch dem Rechtshistoriker noch die mächtige Stütze fehlte, welche die kritische Zusammenfassung der gesamten neueren kirchengeschichtlichen Spezialforschung in Haucks Kirchengeschichte Deutschlands ihm nunmehr darbietet) überhaupt noch keine eigentliche Geschichte des Kirchenrechts, insbesondere des deutschen. Könnte in dieser Hinsicht von einem Ersatz überhaupt die Rede sein, so suchte ihn zuerst Richter zu bieten. Neben einer übersichtlichen Geschichte der Rechtsquellen zeichnete sein Buch die Verfassungsentwickelung in ihren großen Richtungen, eine Arbeit, wie sie römisch-katholische Kirchenrechtsschriftsteller schon wegen ihres dogmatisch gebundenen Standpunkts nicht liefern konnten. Aber auch in dem System des Kirchenrechts hat Richter, indem er eine auf eingehender Forschung beruhende Darlegung der geschichtlichen Entwickelung der einzelnen Institute als Grundlage für die Darstellung des geltenden Rechts vorausschickt, sein reiches geschichtliches Wissen in fruchtbringender Weise für die dogmatische Ausführung nutzbar gemacht. Bei den mannigfaltigen Berührungen mit dem nationalen Rechtsleben hat sich das kanonische Recht nicht minder empfangend wie mitteilend verhalten. Diese Einwirkung der nationalen Rechte, insbesondere des deutschen, ist in den Richterschen Arbeiten in einem Umfange nachgewiesen, wie nirgends zuvor. In großem Maßstab hat dann namentlich Hinschius die Geschichte der Rechtsinstitute der katholischen Kirche erforscht.

Der Heranziehung der älteren evangelischen Rechtsquellen für die Darstellung der Institute des evangelischen Kirchenrechts und den umfassenderen Kenntnissen Richters in den als Hilfswissenschaften des Kirchenrechts in Betracht kommenden theologischen Diszi-

plinen ist der Vorzug zu verdanken, daß Richters Behandlung des evangelischen Kirchenrechts sich durchgehend durch tiefere prinzipielle Begründung auszeichnet. Aber auch die partikularrechtliche Entwickelung ist bei Richter überall nicht nur in größerem Umfange in den Kreis der Betrachtung gezogen, sondern vor allem mehr in ihrem inneren Zusammenhange erfaßt, als bei Eichhorn. Richter weist den einzelnen partikularrechtlichen Erscheinungen ihre richtige Stellung in der Gesamtentwickelung der Institute des deutschen evangelischen Kirchenrechts an. Diese sichere prinzipielle Begründung, auf welcher die Richtersche Darstellung der Institute des deutschen evangelischen Kirchenrechts ruht, ist auch für die spätere Behandlung des Territorialkirchenrechts von eingreifender Bedeutung gewesen, wie die trefflichen Arbeiten von Hauber über das evangelische Kirchenrecht Württembergs, von Büff über dasjenige Kurhessens, von Jacobson über das Preußische zeigen.

Richter geht in seinen prinzipiellen Erörterungen in Beziehung auf das evangelische Kirchenrecht stets auf die großen Grundwahrheiten der Reformation zurück. Von ihnen aus und an der Hand der Geschichte hat er die praktischen Gestaltungen beurteilt, die in vielen Punkten nur eine mangelhafte Verwirklichung der Grundsätze enthalten, von denen die Reformation ausging. Indem er insbesondere nachweist, wie die Verfassungsbildung namentlich der lutherischen Landeskirchen Deutschlands nicht erst seit dem Territorialsystem, sondern bereits von der unterlassenen Gemeindeorganisation im Zeitalter der Reformation ab in Bahnen gelenkt ist, welche zu einer bis in die Gegenwart fortwirkenden Schädigung des kirchlichen Lebens führen mußten, trat er in prinzipiellen Gegensatz gegen eine Richtung, welche beinahe alles Unheil, das über die evangelische Kirche Deutschlands gekommen ist, erst von dem Territorialsystem des Thomasius datiert und in der Reproduktion der theologischen Ausgestaltung des sogenannten Episkopalsystems der Carpzov den Kanon aller kirchlichen Verfassungsbildung zu besitzen meinte. Freilich hat auch Richter in Theorie und Praxis so entschieden, wie irgend einer, sich gegen die territorialistische Behandlung der kirchlichen Dinge erklärt, die der Kirche das Recht, sich als eine selbstständige Lebensordnung zu wissen und zu gestalten bestreitet. Allein er hat auch das Heil der Kirche nicht in einem System zu finden vermocht, welches die Kirchengewalt dem Lehrstande vindiziert und den Landesherrn wesentlich als dessen ausführendes Organ hinstellen wollte. Bereits im Jahre 1840 hat Richter in der Abhandlung „über die Grundlagen der Kirchenverfassung nach den Ansichten der sächsischen Reformatoren“ in der Zeitschrift für deutsches Recht Bd IV an der Stahlschen Verfassungslehre einschneidende Kritik geübt. Hier wie später in seinem Lehrbuch und in seiner Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung Deutschlands (Leipz. 1851) hat Richter mit der Macht seines überlegenen geschichtlichen Wissens, übrigens im wesentlichen in materieller Übereinstimmung mit den Arbeiten von Höfling und Scheurl, die mangelnde Begründung der Stahlschen Theorien dargethan. Dennoch hat der Strom der Ereignisse in der Reaktionsperiode nach 1848 auch der Stahlschen, wesentlich aus spezifisch bayerischen Bedürfnissen hervorgewachsenen Kirchenverfassungslehre vorübergehend großen Anhang besonders in solchen Kreisen der Geistlichkeit sichern können, die sich gegen eine gründliche kirchenrechtliche Bildung zu verschließen gewohnt sind. Andererseits hat er niemals der überspannten Auffassung des landesherrlichen Kirchenregiments gehuldigt, die dasselbe nicht bloß als eine geschichtlich berechtigte und auch für die Gegenwart wertvolle Institution vogteilicher Art, sondern auch die der theokratischen Staatsgestaltung des Reformationsjahrhunderts (aber nicht dem Begriffe der Landeskirche selbst) zu Grunde liegende melanchthonische Doktrin von der custodia prioris tabulae der Obrigkeit mit Unrecht als normale lutherische Kirchenregimentslehre ausgab und darum die gegenwärtige Gestaltung des Verhältnisses der evangelischen Landeskirchen zum evangelischen Landesherrn als bloße, der inneren Konsequenz ermangelnde Übergangsform zum sog. Freikirchentum behandelt hat. Er sah im obrigkeitlichen Kirchenregiment wennschon eine gute und löbliche, immerhin aber menschliche Ordnung, die ebendeshalb den Geschicken aller menschlichen Ordnungen unterliegen kann. Im Jahre 1848, als die in Preußen von dem Grafen Schwerin eingesetzte Kommission, die die Einleitungen „zu einer neuen, aus der evangelischen Kirche sich selbst entwickelnden Verfassung derselben“ treffen sollte, sich über den Grundsatz vereinigte, „daß durch die eingetretene Veränderung der Staatsform auch die gegenwärtig zu Recht bestehende Verfassung der Kirche soweit in Frage gestellt sei, als sie auf dem Prinzipe der landesherrlichen Kirchengewalt beruhe“, hat Richter (Vortrag über die Berufung einer evangelischen Landessynode, Berlin 1848) das landesherrliche Kirchenregiment in seiner damaligen Gestalt mit der konstitutionellen Monarchie sogar für unverträglich erklärt. Zu derselben

Zeit bemühte sich freilich auch Stahl (Ev. Kirchenz. Nr. 55) darzuthun, daß die Voraussetzungen dieses Regiments nunmehr gewichen seien, weil die konstitutionelle Verfassungsform dem Monarchen nun und nimmer gestatte, „auf irgend einem Gebiete eine selbstständige, von der Mitwirkung des Volks unabhängige Macht auszuüben“. Gegen diesen Irrtum der Zeit, die verfassungsmäßige Monarchie und das landesherrliche Regiment in der Kirche seien zu unvereinbaren Gegensätzen geworden, hat er selbst sich später auf die Thatsache berufen, daß in den Grundgesetzen vieler deutschen konstitutionellen Staaten das landesherrliche oberste Kirchenregiment ausdrücklich vorbehalten worden ist. Jedenfalls hat er die Berufung einer konstituierenden Landessynode nur als einen außerordentlichen Notbehelf in einer außerordentlichen Zeit angesehen. Seit durch die Verfassungsurkunde das Recht auch der bestehenden evangelischen Kirche auf selbstständige Verwaltung ihrer Angelegenheiten anerkannt worden war, vertrat er zwar die Notwendigkeit einer allmählichen, stufenweisen Ergänzung der nur einseitig entwickelten Kirchenverfassung durch Organe der Gemeinden und durch Synoden, andererseits aber auch „die geschichtliche Berechtigung der Stellung des Königs zu der Kirche und das Recht der Kirche an dieser Stellung“ Jedenfalls hat er später auch für Preußen dargethan, daß die Behauptung, die besondere Stellung des Königs zu der Kirche sei im Jahre 1848 aufgegeben oder aufgehoben, sich auf keine positive Thatsache zu stützen vermöge, und daß auch in die Bestimmung der Verfassungsurkunde über die Selbstständigkeit der Kirche die Aufhebung des landesherrlichen Kirchenregiments nicht hineingetragen werden dürfe. Indessen hat für Preußen erst das Staatsgesetz vom 3. Juni 1876 betr. die evangelische Kirchenverfassung, indem es den Fortbestand des landesherrlichen Kirchenregiments ausdrücklich anerkannte, den von der Kirchenrechtslehre behaupteten Standpunkt auch gegenüber der Anfechtung seitens des vulgären Liberalismus sicher zu stellen vermocht. Andererseits war Richter auch ein Gegner jener Raumerschen Auffassung von der Selbstständigkeit der Kirche, wonach zu deren Durchführung die Einrichtung einer kollegialisch verfaßten obersten Kirchenbehörde genügen sollte.

Auch für Preußen vertrat er mithin denselben Standpunkt, dem er hinsichtlich der Verfassungsfragen im allgemeinen das Wort redete. Er beklagte, daß die Verfassungsentwickelung der lutherischen Landeskirchen Deutschlands es im wesentlichen bis in die neuere Zeit nur zu kanonischen Parochien, statt zu evangelischen Gemeinden bringen konnte. „Die innere Seite, der Dienst und Beruf der Gemeinden als Gliederungen des kirchlichen Leibes hat, von wenigen Ausnahmen abgesehen, keine Pflege gefunden, und es ist dadurch ein großes Maß der edelsten Kräfte unbenutzt verloren gegangen“ Darum begrüßte er die Versuche neuer kirchlicher Gemeindeordnung mit Freuden, so schwach die neuen Gemeindeorgane auch vielfach ausgestattet wurden. Ebenso entschieden redete er der Einführung von Synoden das Wort, die er kraftvoll organisiert wissen wollte. Denn sie sollen mit eintreten in das Regiment der Kirche. Dagegen hat Richter nicht zu den Anhängern des sogenannten kirchlichen Konstitutionalismus gehört, und gewiß mit Recht. Denn eine Synode kann und soll so wenig Parlament sein, als der Landesherr König ist in der Kirche. Für die Bildung der Synoden wie für die Gemeindeordnung vertritt er daher stets die eigentümlich kirchlichen Gesichtspunkte, insbesondere den organischen Aufbau der synodalen Verbände. Kraftvoll aber wollte er die Synoden organisiert wissen, während die ohnehin schwachen Anfänge der kirchlichen Gemeindeordnung von 1850 in Preußen durch den Verzug der Organisation der Kreissynoden, dessen Grund in den persönlichen Verfassungsanschauungen König Friedrich Wilhelms IV lag, der Verkümmerung preisgegeben wurden. Selbst in dem Vortrage auf der Eisenacher Konferenz (im Allg. Kirchenbl. Bd I, S. 270 ff.), wo er, sichtlich unter den noch frischen Eindrücken des Revolutionsjahres stehend, wohl am zurückhaltendsten sich über die Synodalfrage geäußert hat, vertritt er doch die Organisation auch der höheren Synodalstufe für den gemeinsamen Dienst durch das Zeugnis. Später hat er hinsichtlich der Gemeindeordnung die Beseitigung der in Preußen noch 1860 festgehaltenen bindenden Vorschlagslisten für ratsam erklärt. Den Synodalausschüssen sei die Beteiligung an gewissen Attributen der ständigen Verwaltung zu sichern. Für die Provinzialsynoden in ihrer Zusammenfassung mit den ständigen Behörden nahm er die Funktionen des Anordnens, des Beantragens und Beratens und der Vertretung der Interessen der Provinzialkirche nach oben in Anspruch. Auch für Preußen hielt er die Landessynode für den unentbehrlichen Abschluß der Organisationen, und zwar eine in regelmäßigen Perioden zusammentretende Landessynode. Für sie nahm er die Befugnis in Anspruch, unter Sanktion des Landesherrn für das ganze Gebiet der Landeskirche Anordnungen zu erlassen. Mit Berufung auf die Äußerungen der sächsischen

Reformatoren erklärte er noch in der 5. Auflage des Lehrbuchs für neue Agenden, für Veränderungen in der kirchlichen Verfassung u. s. w. die Zustimmung einer Synode für erforderlich, wenn nicht der bisher befugte formlose Widerspruch der Gemeinden berechtigt bleiben soll. Für Preußen und die übrigen konstitutionell verfaßten paritätischen Staaten hat er der Landessynode aber noch einen weiteren wichtigen Beruf vindiziert. Sie soll die Kirche nach außen, d. h. gegenüber dem Staate und den anderen Religionsgesellschaften zu repräsentieren haben. Insbesondere werde ihr eine wesentliche Beteiligung bei der künftigen Auseinandersetzung mit dem Staate zufallen. Denn es war ihm klar, daß bei Konflikten zwischen Staat und Kirche oder der evangelischen Kirche mit anderen Kirchen der verfassungsmäßige König nicht mehr in der Weise in den Vordergrund gestellt werden dürfe, wie dies bei der bisherigen persönlichen Ausübung des Regiments durch den Landesherrn der Fall gewesen sei. In den angedeuteten Beziehungen werde die Aktion künftig in erster Linie der Landessynode zufallen. Schon damit ist allerdings ausgesprochen, daß von dieser Verwirklichung der in Preußen und auch in den übrigen deutschen Staaten durchzuführenden Selbstständigkeit der evangelischen Kirche auch das landesherrliche Regiment zwar nicht in seiner Existenz, aber doch in der Art seiner Übung berührt werden müsse. Mehr und mehr werde es sich auf seinen ursprünglichen Gedanken, nämlich den der Vogtei und somit auf diejenigen Funktionen zurückziehen müssen, welche den Zweck haben, die Einheit der Kirche und den Frieden in derselben zu sichern. Die landesherrliche Kirchengewalt, wie sie geworden war, war allerdings die „Schwester der absoluten Monarchie" Als Staatsregiment in der Kirche wäre sie in der Kirche unhaltbar; als Absolutie des Fürsten in kirchlichen Dingen wäre sie eine Entwürdigung für die Kirche. Vereinbar aber sei die verfassungsmäßige Monarchie mit einer Gestaltung der Kirche, in der diese, in ihren Gliederungen sich aufbauend und in Gemeinde, Kirchenkreis und Provinz ihr Leben selbstständig gestaltend, in dem evangelischen Fürsten den bewährten Halt und Schirmherrn der ebenfalls synodal verfaßten Landesgemeinde findet.

Wir haben Richters Ansichten über Kirchenverfassung genauere Darlegung zu teil werden lassen. Über andere wichtige Fragen des evangelischen Kirchenrechts genügt es hier zur Bezeichnung seines Standpunkts auf seine Vorrede der 5. Auflage seines Kirchenrechts (der letzten von ihm bearbeiteten) zu verweisen.

Dieselben Auffassungen, die Richter in den dem evangelischen Kirchenrecht gewidmeten Abschnitten seines Lehrbuchs, und teilweise auch in der Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung entwickelt hat, hatte er auch in einzelnen Anwendungen, in Denkschriften und Gutachten für die preußische und andere deutsche Landeskirchen näher zu begründen vielfache Gelegenheit. Ich erwähne hier das „Gutachten, die neuesten Vorgänge in der evangel. Kirche des Kurfürstentums Hessen betreffend", Leipzig 1855, in welchem Richter der zu einem Versuchsfelde für die Vilmarschen Theorien mißbrauchten Kirche Kurhessens und dem kurhessischen Lande, „der Stätte seiner teuersten Lebenserinnerungen", was er dort empfangen, dankbar zurückerstattet hat; ferner die „Denkschrift, die Verfassungsverhältnisse der evangelischen Kirche in Ungarn betreffend" (Juni 1859), in der er für das verfassungsmäßige Recht der dortigen Synoden auf die sachliche Entschließung über die weitere Gestaltung der Kirchenverfassung Ungarns eintrat und den Nachweis führte, daß der Kaiser von Österreich über seine evangelischen Unterthanen in Ungarn nur das Hoheitsrecht, nicht Rechte der obersten Kirchenregierung in Anspruch zu nehmen habe. Einen äußerst interessanten Beitrag zu der neueren Geschichte der preußischen Landeskirche hat Richter in der Schrift: „König Friedrich Wilhelm IV. und die Verfassung der evangelischen Kirche", Berlin 1861, geliefert. Unter den Arbeiten Richters, die sich auf evangelisches Kirchenrecht beziehen, dürfen ferner nicht unerwähnt bleiben die „Beiträge zur Geschichte des Ehescheidungsrechts in der evangelischen Kirche" (Berlin 1858), in welcher er den Beweis führte, daß die Beschränkung der Scheidegründe auf Ehebruch und Desertion zu keiner Zeit evangelische Kirchenlehre, sondern stets nur eine der Lehren gewesen ist, die in der Kirche hervorgetreten sind (vgl. den Art. „Scheidungsrecht" des Unterzeichneten).

Auch über die Frage der Toleranz besitzen wir von Richter eine wie durch den versöhnlichen und gerechten Sinn, so durch das edle Maß und die plastische Ruhe der Erörterung ausgezeichnete kleine Schrift: „Der Staat und die Deutschkatholiken". Eine staats- und kirchenrechtliche Betrachtung, Leipzig 1846. Auch bleibe nicht unerwähnt, daß in dieser Encyklopädie der Art. „Droste zu Vischering" Bd III S. 506 (der 1. Aufl.) aus Richters Feder hervorgegangen ist, der ebenfalls Richters Objektivität bezeugt.

Im Jahre 1847 hatte Richter in Gemeinschaft mit seinem Freunde H. F. Jacobson die Herausgabe einer kirchenrechtlichen Zeitschrift, der „Zeitschrift für das Recht und die

Politik der Kirche" unternommen. Dieselbe lieferte in den beiden erschienenen Heften gediegene Arbeiten, aber das Jahr 1848 bereitete auch diesem Unternehmen den Untergang. Um so größer war die Freude Richters, als der Unterzeichnete auf eine von E. Herrmann in Göttingen ausgegangene Anregung die „Zeitschrift für Kirchenrecht" begründete.

Am 8. Mai 1864 ist Richter nach langen schweren Leiden durch einen sanften Tod aus diesem Leben abberufen worden. Aus seinem Nachlasse hat Paul Hinschius die vorhandenen Bruchstücke eines preußischen Kirchenrechts, zu dessen Bearbeitung Richter in den letzten Jahren seines Lebens den Plan gefaßt hatte, herausgegeben. Diese Fragmente enthalten mehrfach eingehende prinzipielle Ausführungen über Punkte, die Richter im Lehrbuche zum Teil mehr nebenbei berührt hatte.

Über Richters Wirksamkeit als akademischer Lehrer genügt hier die Bemerkung, daß die große Menge seiner Schüler allerdings mehr durch das Lehrbuch als durch Richters Vortrag angezogen wurde. Dagegen besaß Richter in hohem Grade Gabe und Hingebung, einzelne weiterstrebende Schüler an sich heranzuziehen, und zu selbstständiger wissenschaftlicher Arbeit auf dem Gebiete des Kirchenrechts anzuregen und anzuleiten. Aus dem Kreise seiner kanonistischen Übungen sind denn auch viele tüchtige kirchenrechtliche Doktordissertationen und Abhandlungen hervorgegangen, und die Zahl der Männer, die aus Richters Schule hervorgegangen, juristische Lehrstühle an deutschen Hochschulen bekleidet hat, bekannte übereinstimmend, wie groß das Verdienst Richters um die Bildung für ihren künftigen Beruf gewesen ist. Unter den Schülern Richters genügt es hier auf katholischer Seite Schulte, auf evangelischer O. Mejer, Paul Hinschius, E. Friedberg, B. Hübler zu nennen, denen sich der Unterzeichnete anreiht. **R. W. Dove.**

Richter in Israel und Buch der Richter. — Litteratur: Von Kommentaren zum Buch der Richter seien genannt: Vict. Strigel, Scholia in l. Jud., Lips. 1586; Seb. Schmid, Comm. in l. Jud. Argent. 1684; E. F. C. Rosenmüller, Scholia ad l. Jud. et Ruth, Lips. 1835; G. L. Studer, Das Buch der Richter, 2. A., 1842; E. Bertheau, Das Buch der Richter u. Ruth, 1845; 2. A. 1883; P. Cassel, Das Buch d. Richter u. Ruth (in Langes Bibelw.) 1865; 2. A. 1887; J. Bachmann, Das Buch der Richter I (c. 1—5), 1868, 1869 (leider nicht fortgesetzt); C. F. Keil, Josua, Richter, Ruth, 2 A. 1874; S. Oettli, Kurzgefaßter Kommentar 1893; G. F. Moore, International Critical Commentary, New-York 1895; K. Budde, Kommentar 1897; Nowack, Handkommentar zu Richter nnd Ruth 1900. Zur Textkritik: A. v. Doorninck, Bijdrage tot de tekstkritiek van Richteren 1—16, 1879; G. F. Moore, SBOT 1900. Zur Entstehungsgeschichte und Chronologie des Buchs: Wahl, Ueber den Verfasser des B. d. Richter, Tübingen 1859, 4°; K. A. Auberlen, Die drei Anhänge des B. d. R., ThStK 1860, S. 536 ff.; J. Bachmann, Symbolarum ad tempora Judicum recte constituenda specimen, Rostock 1860; Th. Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik des AT 1869, S. 173 ff.; B. Stade, ZatW 1881, S. 339 ff.; Keßler, Chronologia judicum et primorum regum Israëlis, Lips. 1882; K. Budde, Die Bücher Richter u. Samuel, ihre Quellen und ihr Aufbau 1890; R. Kittel, Die pentateuchischen Urkunden i. d. Büchern Richter u. Sam., ThStK 1892, S. 44 ff.; ders., Gesch. d. Hebräer II, 1892, S. 3 ff.; W. Frankenberg, Die Komposition des deuteronomischen Richterbuches 1895. Zur Geschichte der Richterzeit vgl. überhaupt die Bd IX S. 459 angegebene Litteratur, besonders die Geschichtswerke von Ewald, Köhler, Wellhausen, Stade, Winckler, Klostermann, Kittel, Cornill, Guthe und dazu S. Oettli, Gesch. Isr. 1905, S. 192 ff. Zu den litterarischen Fragen s. die alttestl. Einleitungswerke, besonders von Bleek-Wellhausen, de Wette-Schrader, Ed. König, Driver-Rothstein, H. Strack, Cornill, Baudissin u. s. w. Ferner d. A. „Richter" in den Realwörterbüchern von Winer, Schenkel, Riehm, Guthe u. a. Namentlich aber verweisen wir auf die Artikel über einzelne Richter in dieser Encyklopädie, welche durch * kenntlich gemacht sind.

Es handelt sich hier nicht im allgemeinen um die Organe der Rechtspflege in diesem Volke, sondern um die Volkshäupter einer bestimmten Periode, welche schlechtweg השפטים, die Richter heißen (Ruth 1, 1) und deren Geschichte in einem Buche dieses Namens erzählt wird. Vgl. Bd IX S. 172. Ohne selbstständigen Wert ist die Darstellung des Josephus Antiquit. 5, 2—8. Den Namen Schofetim haben sie mit den Richtern der Tyrier (Jos. contra Ap. I, 21) und den Sufeten der Karthager (sufetes .. qui summus Poenis est magistratus, Livius 28, 37; 30, 7) gemein. Sie sind aber nicht wie diese als ständige Beamte eines durch Verfassung und Gesetz geordneten Staatswesens zu denken, sondern als Diktatoren, welche in jener Zeit der Freiheitskämpfe, von Gottes Geist getrieben, aufstanden, und sich in der Regel zuerst durch Thaten als Träger göttlicher Kraft auswiesen, worauf ihnen die Häuptlingschaft des Stammes oder einer ganzen Stammgruppe von selbst zufiel. Diese Würde bethätigten sie im Frieden besonders durch Rechtsprechung in Streitfragen, die sich durch die „Ältesten" nicht hatten erledigen

lassen, wie früher Mose und Josua, später der König. Einzelne richteten, dank prophetischer Erleuchtung, schon ehe sie als Befreier des Vaterlandes gehandelt hatten, wie Debora, Ri 4, 4; Samuel 1 Sa 7, 6; andere hinwieder scheinen niemals Gericht gehalten zu haben, wie Simson. Insgesamt jedoch führen die Häupter des Volkes den Namen **Schofetim** in jener Zwischenzeit zwischen der Eroberung Kanaans durch Josua und der Errichtung eines eigentlichen, erblichen Königtums von Gottes Gnaden. Eine Ausnahme macht nur der Bastard Gideons, Abimelech, der kurze Zeit die Königswürde sich anmaßte und zwar als erbliches Recht seiner Familie.

Der Charakter dieser Richterzeit wird in der Einleitung des Richterbuches, besonders 2, 10 ff. von prophetischer Feder gezeichnet: Nachdem durch einige Hauptschlachten die Macht der früheren Landesbewohner gebrochen war, erschlaffte Israel, dessen einzelne Stämme jetzt ihre besonderen Gebiete in Besitz nehmen sollten. Statt dieselben von den Kanaanitern gründlich zu säubern, ließen sie sich vielmehr mit diesen in freundschaftliche Verhältnisse ein. Viel kanaanitisches Wesen und Unwesen ist in dieser Zeit in das siegreiche Volk übergegangen. Die Freundschaft mit der heidnischen Bevölkerung erwies sich aber weit gefährlicher als deren Feindschaft. Sie brachte die am unrechten Ort großmütigen Sieger bald in schimpfliche und drückende Abhängigkeit. Wenn Israel dann unter hartem Drucke litt und sich seines Gottes erinnerte, half ihm Jahveh in Gestalt solcher Helden, die vor allem Befreier (מושיעים) ihres Volkes wurden, ohne daß שפטים mit diesem Wort synonym wäre, von שפט im Sinne von 2 Sa 18, 19 abzuleiten, wie manche Ältere und Neuere wollen. **Schofetim** ist vielmehr ein von der Königszeit ausgeprägter Begriff, der die Regierungsform im Auge hat. Nur auf eine gewisse Zeit, gewöhnlich so lange ein solcher Gottesheld lebte, reichte sein Ansehen hin, um das Volk von neuem Abfall zurückzuhalten. Aber sobald er vom Schauplatz verschwand, riß auch das Liebäugeln mit dem Heidentum wieder ein und auf die geistige Abhängigkeit folgte wieder die äußere Knechtschaft. So bewegte sich die Geschichte in einem Kreislauf. **Temporibus Judicum sicut se habebant et peccata populi et misericordia Dei, alternaverunt prospera et adversa bellorum,** sagt Augustin **de civ. Dei** 16, 43, vgl. 18, 13, und Isidorus Hispal.: **In libro Judicum continentur peccata et servitutes Israel, exclamationesque populi et miserationes Dei.** Diese innere Pragmatik hat der Verfasser des Richterbuches nicht in die Geschichte bloß hineingetragen, sondern aus ihr herausgelesen. — Außer diesem unsicheren Schwanken des israelitischen Volkes zwischen dem am Sinai ihm kundgewordenen Gott und kanaanitischem Heidentum gehört zum Charakter der Richterzeit ein centrifugales Streben in nationaler wie religiöser Hinsicht. Es war die Zeit, wo der Eigenart der Stämme die größte Freiheit gewährt war. Das durch die gemeinsam erlebte große mosaische Vergangenheit geknüpfte Band lockerte sich. Nur wenn Gefahr und Not die einzelnen Sippen des Volkes schreckten und belasteten, besannen sie sich auf ihren gemeinsamen Ursprung und reichten sich unter Anrufung des gemeinsamen Gottes die Hand zur Notwehr. Im übrigen entwickelte sich in den einzelnen Teilen des schon durch seine Bodenbeschaffenheit zerklüfteten Landes ein vielgestaltiges Leben, freilich von kanaanitischer Weise oft stark beeinflußt. Wie eigenartig ist z. B. das politische Treiben zu Sichem, Ri 9, oder die Wanderung einer Abteilung des Stammes Dan nach Norden (18)! Wie originell, voneinander innerlich und äußerlich verschieden sind die Gestalten eines Gideon, Jephta, Simson, einer Debora! Auch in religiöser Hinsicht zeigt sich ein starkes Streben zu individueller Besonderheit, das wie mit Naturnotwendigkeit die mosaische Überlieferung durchbricht. Sonderkulte werden mit Vorliebe eingerichtet; nur mit Mühe behauptet sich das Nationalheiligtum zu Silo. Die Vermengung von Jahvehdienst und Baalsdienst wird durch diese Strömung der Zeit mächtig befördert. Nicht nur den Namen Baal braucht man unbedenklich, sondern eignet sich auch seine Symbole und Orakel, seinen und anderer Götter Kultus an, so daß sogar von einem hervorragenden Gotteshelden dem Jahveh ein Menschenopfer kann dargebracht werden. Neben diesen schwarzen Schatten fehlt aber auch das Licht nicht. Das Gewissen des Volkes ist noch leicht zu wecken; die unnennbaren Greuel, welche vom Einbrechen heidnischer Sittenlosigkeit da und dort zeugen, werden verabscheut und blutig gesühnt (19 und 20); in großen Gelübden rafft sich der Glaube zu ungemeinen Opfern auf (11, 31; 1 Sa 1, 11) und wunderbare Thaten verrichtet er. Bei aller Ungebundenheit, die sich selbst an den gotterkorenen Führern des Volkes nicht ganz verleugnet, ist es ein Geschlecht, das für das Göttliche empfänglich und opferwillig sich beweist. Ähnlich muß man über den Bildungsstand des Volkes urteilen. Mag auch in dieser Sturm- und Drangperiode die Kultur tief stehen, sogar einen ge-

wissen Rückschlag erfahren haben, es zeigt sich doch ungebrochene, gesunde Volkskraft, verbunden mit reicher und feiner Anlage des Gemütes. Es ist das Zeitalter der Helden, die nicht bloß physisch eine ungewöhnliche Kraft entfalten, sondern auch geistig die edelsten Blüten ihrer jugendlichen Nation darstellen. Man denke an das Lied der Debora und die Fabel Jothams, beides in ihrer Art unübertreffliche Perlen der Poesie, oder an die humoristischen Sprüche Simsons, in welchem am meisten das Bild des Volkes, wie es zu jener Zeit war, uns entgegentritt. Es war die Periode, wo Gott seinem Volke die größte Freiheit ließ, womit die Seltenheit der Gottessprüche 1 Sa 3, 1 zusammenhängt, das Menschlich-Natürliche daher zur ungezwungensten Entfaltung kam. Diese Selbständigkeit ist freilich verhängnisvoll geworden. Es stellte sich heraus, daß das Volk, dessen natürlicher Hang zu heidnischer Sinnlichkeit strebte, unfähig sei, seine Freiheit zu seinem Frommen zu gebrauchen. — Wenn man neuerdings versuchte, jene Zersplitterung des Volkes in der Richterzeit für den ersten Anfangszustand einer Volksbildung Israels zu erklären, als hätte eine frühere Einheit in nationaler oder doch in religiöser Hinsicht gar nicht bestanden, so genügt zur Widerlegung dieser Anschauung schon ein solches Denkmal ersten Ranges wie das Lied der Debora. Hier spricht sich das Bewußtsein der religiösen und nationalen Zusammengehörigkeit der Stämme (unter welchen freilich Juda auffälligerweise fehlt) aufs kräftigste aus und zugleich die allen gemeinsame Erinnerung an die große mosaische Zeit, welche den Höhepunkt der Offenbarung Jahvehs bildete. Es läßt sich somit nicht leugnen, daß eine festere Einheit im Volke früher vorhanden war und die Ausbreitung über das ganze Land, sowie die Verschmelzung mit heidnischen Elementen ein Auseinandergehen auch in geistiger Hinsicht zur Folge hatten.

Überblicken wir den Verlauf der Geschichte in der Richterzeit, so steht nach dem Richterbuch an der Spitze eine verhältnismäßig kurze, achtjährige Unterdrückung Israels durch einen König Kuschan Risch'atajim aus Aram Naharajim, d. h. nicht Babylonien oder Assyrien, sondern das Land um Haran (Gen 24, 10). Wahrscheinlich ist ein König der Mitanni gemeint (Sayce, **Monuments**[5] 297. 301), die um jene Zeit wiederholt in Kanaan gegen Ägypten festen Fuß zu fassen suchten. Dann erstreckte sich die Unterdrückung von Norden bis nach dem Süden, von wo die Reaktion ausging. Der Name des Königs klingt wie eine volkstümliche Hebraisierung. Andere denken an Edomiter (אדם statt ארם?). Othniel*, der Kenissiter und zugleich Judäer, der im Süden Judas seine Besitzungen hatte (1, 13), wurde zum Befreier des Volkes von diesem Joch, worauf längere (40jährige) Ruhe eintrat, 3, 7—11. Es hat also in diesem ersten Kampfe gegen einen stärkeren auswärtigen Feind Juda noch die Führung gehabt, während dieser Stamm sich bald stark beiseite hielt. Im übrigen ist der Bericht sehr summarisch gehalten, und was Josephus **Ant.** 5, 3, 2 f. etwa noch zu den biblischen Angaben hinzufügt, hat kaum Anspruch auf Beachtung. In die längere Ruhezeit, welche dem Volke nach diesem ersten Befreiungskampfe zu teil wurde, fallen vielleicht zwei Episoden, die im Richterbuch anhangsweise am Schluß mitgeteilt sind, aber nicht lange nach Josuas Tode können gespielt haben: der Auszug des Stammes Dan nach dem äußersten Norden des Landes (17; 18) und der Rachekrieg gegen Benjamin wegen einer von den Bewohnern Gibeas verübten Schandthat (19—21). Andere verlegen diese Geschichten in die Zeit vor dem Einfall der Mesopotamier, vor welchem auch Josephus **Ant.** 5, 2, 8 ff. die zweite und 5, 3, 1 die erste dieser Erzählungen mitteilt. Siehe aber Köhler, Gesch. II, S. 53. Vom Stamme Dan, welcher der streitbaren Emoriter wegen nicht in sein Erbteil in der Ebene am Meere gelangen konnte (1, 34), zog ein starker Teil nach der Nordgrenze des gelobten Landes und eroberte dort die Stadt Laisch, fortan Dan geheißen (entsprechend dem heutigen Tell el Kâdi, westlich von Banias). Dort richteten sie auch einen Bilderkultus ein, nachdem sie auf ihrem Zug im Gebirge Ephraim einem gewissen Micha sein Götterbild samt dem von ihm angestellten Leviten entführt hatten. Wahrscheinlich eben dieser Levit wird 18, 30 Jonathan, Enkel Moses (richtige Lesart statt Manasses) genannt. Doch giebt sich diese Angabe bei der unbestimmten Art, wie jener Levit 17, 7 eingeführt ist, deutlich als späteren Zusatz zu erkennen. So auch Studer, Ewald (mit Festhaltung der Geschichtlichkeit II, 492), Schrader. Da der Bilderdienst zu Dan nach 18, 31 in der ersten Königszeit aufhörte und von Jerobeam ganz neu wieder eingerichtet wurde (1 Kg 12, 28 ff.), könnte jener Jonathan und seine Familie, die bis zum (assyrischen) Exil hier walteten, an sich erst unter Jerobeam oder noch später eingesetzt worden sein. Allein 1 Kg 12, 31; 13, 33; 2 Chr 11, 13—15 machen unwahrscheinlich, daß bei der Umwandlung des Kultus durch diesen König ein Levit das Hauptpriestertum empfangen und angenommen habe. Und die Art, wie die Verwandtschaft dieses Priesters mit Mose

angegeben wird, führt in die früheste Richterzeit. Der Stil dieser Erzählung ist eigentümlich schwerfällig und umständlich, was sich nicht auf bloße Glossen zurückführen läßt, noch weniger auf Zusammenschiebung zweier Recensionen, die trotz Vatke, Bertheau, Budde, Moore wenig einleuchtet, sondern von altertümlicher Unbeholfenheit des Erzählers herzurühren scheint. Aber auch die zweite Erzählung vom blutigen Sühnkrieg der Stämme gegen Benjamin Kp. 19—21 trägt formell und inhaltlich die Spuren hohen Alters an sich. Gegen den Vorwurf später Erdichtung (Wellhausen) ist sie schon durch Ho 9, 9; 10, 9 geschützt, welche Stellen (trotz Targ.) unmöglich auf die Wahl Sauls zum König bezogen werden können. Und das Verfahren 19, 29 zeugt ebenso von uraltem Brauch, wie der Jungfrauenraub am Heiligtum zu Silo (auf Empfehlung der Ältesten!) sicher nicht später erdichtet worden wäre. Das schließt nicht aus, daß der Bericht später teilweise ausgeführt und die hohen Zahlen aufgerundet sein mögen. Diese Geschichte zeigt eine israelitische Stadt auf die Stufe Sodoms herabgesunken, auch im allgemeinen ungeschlachte Sitte und rohe Kampflust. Allein ebensosehr läßt sie ein noch ungeschwächtes Volksgewissen erkennen; jene schändliche Mißachtung des hl. Gastrechtes gilt als eine Schuld, deren Fluch das Land nicht auf sich ruhen lassen dürfe; durch Ströme von Blut muß sie gesühnt werden. „Wir fühlen hier die Nachwirkung der hohen Zeit des Mose und Josua" (Bertheau). Die moralische Solidarität, deren sich die Stämme dabei bewußt zeigen und die sich in Rache wie Versöhnung ausspricht, ist mit ein Beweis für die von ihnen unter jenen Führern verlebte geistig große Vergangenheit.

Fahren wir in der Übersicht der Ereignisse der Richterzeit fort, so wird zunächst 3, 12 ff. nach der 40jährigen Ruhe unter Othniel eine 18jährige Unterdrückung durch die mit Ammon und Amalek verbündeten Moabiter berichtet. Ehud, ein Benjaminit, wurde damals zum Befreier, indem er den moabitischen König Eglon tötete, wie anschaulich erzählt wird, und so den Israeliten zu einer siegreichen Erhebung Mut machte. Daß diese Ermordung nach dem Urteil des Erzählers eine gottgewollte Befreiungsthat war, ist zweifellos, während wir freilich von „rohem Spott, womit die Umstände geschildert werden" (Studer) nichts finden. Aber wie wenig eine pseudochristliche Moral ein Recht habe, durch dieses Beispiel Empörung und „Tyrannenmord" zu rechtfertigen, leuchtet ein, sobald man den durchgreifenden Unterschied zwischen alt- und neutestamentlichem Gottesreich vergleicht. Im alten Bunde war Gott auch der weltliche Souverän seines Landes und Volkes. Ihm stand es zu, das Todesurteil über einen Landesfeind zu sprechen und das Werkzeug zur Vollstreckung zu berufen. Außerdem ist bei der Beurteilung der einzelnen Personen und Thaten die moralische Naivität der ganzen Zeit in Anschlag zu bringen. — Nach 80jährigem Frieden verfiel Israel durch neuen Abfall schwerem Gerichte. Es folgte eine 20jährige Unterdrückung durch die Kanaaniter unter König Jabin zu Hazor und seinem Feldherrn Sisera, in welche, wie aus 5, 6 erhellt, die 3, 31 gemeldete Heldenthat Samgars fällt, die einem anderen Landesteil einige Erleichterung gegen die ihn bedrängenden Philister gewährte. Tomkins und Sayce schließen aus dem Namen Sisera und anderen Anzeichen, die führende Macht seien die Hethiter gewesen, die zu Kanaan und Ägypten eine ähnliche Stellung einnahmen wie die Mitanni. Dem gesamten Israel, namentlich den unter diesem Druck seufzenden nördlichen Stämmen brachte erst Debora*, die Prophetin und Richterin, die Freiheit. Sie feuerte den Barak zu Kampfe an und führte so jenen heldenhaften Streit in der Kisonebene herbei, den sie in ihrem Siegesliede besungen hat. Die ostjordanischen Stämme, sowie einige am Mittelmeer angesiedelte, wie der unterdessen bis an jene Küste vorgedrungene Dan, hielten sich aus Saumseligkeit und tadelnswerter Gleichgiltigkeit vom Befreiungskampfe fern (5, 15 ff.). Auch der Stamm Juda hat sich daran nicht beteiligt, ohne deshalb getadelt zu werden, was darauf deutet, daß er nicht nur von dieser Invasion aus dem Norden unbehelligt blieb, sondern auch in dieser Zeit eine abgesonderte Stellung einnahm und dort im Süden wahrscheinlich seine eigenen Kämpfe gegen die Philister zu bestehen hatte. — Auch auf dieses Aufflammen der göttlichen Begeisterung folgte eine längere Zeit der Ruhe (10 Jahre). Dann (6, 1 ff.) überschwemmten die Midianiter und andere nomadische Stämme die Ebene Jesreel, von Osten her über den Jordan vordringend. In großen Zeltlagern ließen sie sich nieder und raubten Jahr um Jahr die Frucht der Arbeit des Landmannes. Sieben Jahre hatte diese Not und Schmach gedauert, als Gott den Helfer sandte, der diese Eindringlinge vertrieb, Gideon* Dieser lehnte in frommer Scheu die Königswürde ab, wurde dagegen der Stifter eines Sonderkultus in Ophra, seiner Vaterstadt. Das Unglück, das nach seinem Tode über seine Familie kam durch den unwürdigen Bastard Abimelech, erzählt Kap. 9, wo auch die vorzügliche satirische Fabel mitgeteilt wird, in der Jotham, der

einzige der 70 Söhne Gideons, welcher dem durch den Halbbruder verursachten Blutbade entkam, die Thorheit der Sichemiten geißelte, die jenem entarteten Tyrannen zur Ausführung seines Mordplanes Hand geboten, und ihnen wie ihrem „König", dem gewissenlosen Abimelech, ihr Los voraussagte. Auf diesen unwürdigen Regenten folgte ein neuer Richter und Befreier, Thola aus dem Stamm Isachar (23 Jahre lang); dann Jair* der Gileadite (22 Jahre). Von beiden sind nur kurze Notizen vorhanden. So wird vom letztern der Name Jairs-Dörfer abgeleitet.

Nach Jairs Tod kam eine zweifache Bedrückung über Israel, im Osten durch die Ammoniter, im Westen durch die Philister. Zuerst wird 10, 8ff. erzählt, wie die ersteren das Ostjordanland einnahmen, über den Jordan vordrangen und auch die Stämme Juda, Benjamin, Ephraim 18 Jahre lang bedrängten. 11, 1ff. berichtet den Sieg des Helden Jephta* aus Gilead, der sich denselben durch sein verhängnisvolles Gelübde verbitterte. Dieses Gelübde beweist, daß zu jener Zeit nicht nur ungeschliffene Natürlichkeit, sondern auch heidnische Denkweise vielfach ins Volk eingedrungen war. Besonders wichtig ist als Parallele 2 Kg 3, 27, welcher Fall zeigt, daß die den Gileaditern benachbarten Moabiter den Menschenopfern eine große Macht beilegten und selbst die Israeliten solche nicht als wirkungslos betrachteten. Was von den Moabitern, gilt von den Ammonitern, deren Gott Moloch mit solchen Opfern verehrt wurde. — Die Herrschsucht des Vorstammes Ephraim führte noch zu einem blutigen Bruderkriege, den Jephta gegen denselben führen mußte (12, 1ff.). Nur 6 Jahre war ihm ruhige Richterthätigkeit bis zu seinem Tode vergönnt. Auf ihn folgte Ibzan von Bethlehem (7 Jahre lang), Elon aus dem Stamme Sebulon (10 Jahre); dann Abdon, Sohn Hillels aus Pirhathon in Ephraim (8 Jahre). 13, 1 berichtet von langer (40jähriger) Unterdrückung durch die Philister, welche von Südwesten her ins Land eindrangen und Besatzungen hineinlegten. Ein umfänglicher Cyklus von Erzählungen (13—16) schildert Simsons*, des berühmtesten Vorkämpfers in dieser Zeit, Heldenthaten gegen sie. Von seiner übermenschlichen Heldenkraft und seiner Schlagfertigkeit in witzigem Wort erzählte sich offenbar das Volk mit besonderer Vorliebe, da es in ihm recht sein eigenes Jugendbild erkannte. Fehlte es ihm doch auch nicht an dem törichten Leichtsinn, der verkehrten Gutmütigkeit und Großmut, die dem ganzen Volk so viel Unheil brachten. Nur „anfangen" konnte er denn auch nach 13, 5 mit dem Befreiungswerk während der 20 Jahre seines „Richtens" und fiel infolge allzugroßen Selbstvertrauens, ohne seinem Volk wahrhaft geholfen zu haben. Gegen Ende des Richteramtes Elis*, der Zeitgenosse Simsons sein wird, hatten die Philister weitere Erfolge. Erst Samuel* und die von ihm gesalbten Könige brachen die Macht dieses Feindes. Mit Simsons Tod bricht übrigens der Faden des Richterbuches ab. Zwar wird auch von Eli gesagt, er habe Israel 40 Jahre (LXX 20) „gerichtet" (1 Sa 4, 18), desgleichen richtete der Prophet Samuel das Volk (1 Sa 7, 6; 8, 1ff.; 12, 1ff.). Aber beide nehmen eine Ausnahmestellung unter den Richtern ein und leiten zur Königsherrschaft über. Eli ist Oberpriester zu Silo, während sonst die Richter keiner priesterlichen Würde ihr Ansehen verdankten; Samuel ist vor allem Prophet (1 Sa 3, 21) und vereinigt mit diesem Amt das priesterliche; als Prophet führt er das Königtum in Israel ein. Daher die Geschichte beider in jenem Buch erzählt wird, das die Erhebung dieses israelitischen Königtums auf seinen Gipfel berichtet.

Die Chronologie der Richterzeit bietet besondere Schwierigkeit. Addiert man unbesehen die im Richterbuch aufgeführten Jahreszahlen, so ergeben sich von der Unterdrückung durch Kuschan Risch'atajim (3, 8) bis zum Tode Simsons (16, 31) 410 Jahre. Man hat nämlich (nach 3, 8. 11. 14. 30; 4, 3; 5, 31; 6, 1; 8, 28; 9, 22; 10, 2. 3. 8; 12, 7. 9. 11. 14; 13, 1; 15, 20 = 16, 31): 8 + 40 + 18 + 80 + 20 + 40 + 7 + 40 + 3 + 23 + 22 + 18 + 6 + 7 + 10 + 8 + 40 + 20 = 410. So wäre AG 13, 20 gerechnet (450 mit Hinzunahme der Zeit Elis), wenn nicht die ältere Lesart dieser Stelle die Beziehung jener Zahl zweifelhaft machte. Jedenfalls aber hat Josephus so gerechnet, der sich freilich selber nicht gleich bleibt (Ewald, Gesch. II, 524). Allein diese Zahl 410 ergiebt eine allzulange Zeitdauer verglichen mit 1 Kg 6, 1, wo die ganze Periode vom Auszug aus Ägypten bis zum Beginn des Tempelbaues im vierten Regierungsjahre Salomos nur zu 480 (LXX sogar nur 440) Jahren angesetzt ist. Rechnen wir nämlich zu jenen 410 noch die Zeit der Wüstenwanderung Israels (40), die Zeit vom Einzug in Kanaan bis zum Einfall der Aramäer nach Josuas Tod (unbekannt), ferner die Richterzeit Elis (40 oder 20?) und die Samuels (unbekannt), die Regierungszeit Sauls (unbekannt), die 40 Regierungsjahre Davids und die drei ersten Salomos, also 40 + x + 40(20) + y + z + 40 + 3, so werden jene 480 jedenfalls sehr erheblich

überschritten. Man hat von alters her auf verschiedenene Weise diese Unebenheit auszugleichen gesucht. Mit kritischer Anfechtung der einen Zahl 480 (1 Kg 6, 1) ist die Schwierigkeit nicht gelöst, zumal der Synchronismus der ägyptischen Geschichte einem viel längern Zeitraum entgegenstünde. Hält man jene 480 fest, zugleich aber auch die Zahlen des Richterbuches, in welchem auch die 300 Jahre 11, 26 zu beachten sind, so giebt es in der Hauptsache zwei Auskunftsmittel. Die schon im Seder Olam vorgetragene jüdische Tradition rechnet die jeweilen für die Zeiten der Unterdrückung angegebenen Jahre in die meist längere Periode, wo der Richter regierte, ein. So die Kirchenväter, z. B. Eusebius im Chron. Arm., und spätere. Auf diese Weise verschwinden aus der Rechnung 71 + 40 (wenn man die Zeit des Philisterdruckes hinzurechnet) = 111 Jahre der Fremdherrschaft. Allein abgesehen davon, daß man dann die Richterzeit Simsons zu 40 Jahren ansetzen müßte, auch 11, 26 nicht genau stimmen würde, widerspricht dieser Rechnungsweise der Text zu deutlich. Das andere Verfahren besteht darin, daß man 13, 1 ff. neben 10, 8 ff. synchronistisch laufen läßt, also annimmt, die Unterdrückung durch die Philister sei mit derjenigen durch die Ammoniter gleichzeitig gewesen und Simson habe mit Jephta, Ibzan, Elon, Abdon zusammengelebt, teilweise auch gewirkt. Statt auf 410 Jahre belief sich dann die oben angegebene Periode zunächst auf etwa 360. Für diesen Synchronismus, den unter den neueren z. B. Hengstenberg, Keil, Bachmann, Köhler verteidigen, beruft man sich mit Recht auf 10, 6 f., nach welcher Stelle die Gleichzeitigkeit des ammonitischen und philistäischen Druckes überaus wahrscheinlich ist; nur daß der letztere sich länger hinauszog, vielleicht auch einige Jahre später begann als der erstere. Dem Einwand, daß die 300 Jahre 11, 26 etwas zu kurz wären, begegnet man mit Fug durch die Erinnerung, daß diese sehr runde Zahl nicht gepreßt werden dürfe. Was am ehesten gegen diese Hypothese, die sonst am meisten befriedigt, kann eingewendet werden, ist, daß die Erzählung auf jenen Synchronismus außer 10, 6 f. nirgends Rücksicht nimmt, vielmehr z. B. 13, 1 eher eine successive fortlaufende Reihe von Richtern aufzuzählen scheint. Klostermann (Gesch. 118) läßt übrigens die Jephtageschichte erst später aus ostjordanischer Quelle in das Buch eingefügt sein. Einen weiteren Synchronismus liegt nahe zwischen dem 40jährigen Philisterdruck Ri 13, 1 und der Richterzeit Elis anzunehmen sowie mit der ersten Zeit Samuels, der ja erst diesem Druck ein Ende machte. So würden noch etwa 340 Jahre bleiben. Vgl. Köhler, anders Klostermann S. 134. Vgl. auch Moore, der annimmt, auch Saul sei als untheokratischer König wie Abimelech nicht gerechnet worden.

Wenn sich aber auch durch den Synchronismus mit sachlicher Wahrscheinlichkeit die Übereinstimmung erreichen läßt, so fragt sich immerhin, ob der Redaktor, der die jetzige Reihenfolge der Begebenheiten ordnete, sie sich wirklich so dachte. Die meisten Neuern sind der Ansicht, er habe eine ihm vorliegende Rechnung nach 40jährigen Generationen nicht mehr durchschaut und sie deshalb durch Einfügung der gebrochenen Zahlen gestört. Bertheau geht davon aus, 1 Kg 6, 1 seien die 480 Jahre rund gerechnet als 12 × 40, um 12 Generationen auszudrücken, wie solche von Aaron bis Achimaaz, dem Zeitgenossen Davids, 1 Chr 6, 35 ff. (vgl. 5, 27 ff.) gezählt werden. Diese Rechnungsweise nach 40jährigen Generationen liege auch den größeren Zahlen der Richterzeit zu Grund: Wir hätten (nach Ri 3, 11. 30; 5, 31; 8, 28; 15, 20; 16, 31) Othniel 40, Ehud 2 × 40, Barak 40, Gideon 40, Simson 20 + 20 (?), also 6 × 40 = 240. Dazu kämen für das Geschlecht der Wüste 40, für das in Kanaan einrückende 40, für das folgende (2, 10) 40; für Eli (1 Sa 4, 18) 40, für Samuel und Saul zusammen 40, für David 40 = 240, im ganzen also bis auf Salomo 480. Die kleineren, meist ungeraden Zahlen dagegen stammten aus einer anderen Rechnungsweise, die genauer, nach historischer Ueberlieferung, die Zeit der Wirksamkeit eines Richters angab. Der Redaktor hätte beide Reihen ineinander geschoben, indem er vermutete, die kleinere Zahl gehe jeweilen auf die Zeit der Knechtschaft, die größere auf die des Regiments eines Richters. Ähnlich erklärt Ewald (Gesch. II, 513 ff.) den Sachverhalt aus Vermischung zweier Rechnungsweisen. Doch hält er daneben die Gleichzeitigkeit von Jephta und Simson für geboten durch 10, 7 Man sieht, daß auf diesem kritischen Wege wesentlich dieselbe Verkürzung erzielt wird, welche die traditionelle Rechnung des Seder Olam auf andere Art erreichte. Noch näher stimmt mit dieser Nöldeke (S. 192 ff.) überein (welchem Seinecke, Budde, Moore folgen), indem er annimmt, die Jahre der Gewaltherrschaft sollten wirklich nicht mitgezählt werden, freilich auch den kleinen Zahlen mit wenigen Ausnahmen allen historischen Wert abspricht, ebenso der Zwölfzahl der Generationen, die 1 Kg 6, 1 in der That voraussetze, keine Zuverlässigkeit beilegt (anders Merx in Schenkels BL. I, 62). Außerdem machte Wellhausen

darauf aufmerksam, daß die Zahlen der fünf „kleinen Richter“ (zusammen 70 Jahre) fast genau den Jahren der Interregna zwischen den großen (bis Jephta 71 Jahre) entsprechen: jene kleinen seien also von jemandem eingeschoben, der die Unterdrückungszeiten nicht rechnete (Wellhausen in Bleeks Einl.[4] S. 184 f.). Budde, welcher ihm folgt, meint, der letzte Redaktor habe die Fremdherrschaften durch die von ihm eingesetzten kleinen Richter ausschalten und ersetzen wollen (?). Aber Wellhausen selbst bekennt (Komposition des Hexateuchs 356), daß ihm diese Kombinationen zweifelhaft geworden seien. Das Problem ist in der That nicht gelöst. Evident ist nur, daß der Schein einer überlangen Zeitdauer durch das Aneinanderreihen parallel laufender Richterzeiten entstanden ist und daß ferner die Zahl 40 eine approximative ist, die wahrscheinlich wie jene 480 mit einem Rechnungssystem zusammenhängt, während die gebrochenen Zahlen mehr Anspruch auf genauere Geltung haben. — Die Annahme, daß Merneptah (c. 1314) der Pharao des Auszugs sei, hat dazu Veranlassung gegeben, eine starke Verkürzung der Richterzeit zu fordern. Diese Forderung fällt aber dahin, wenn der Auszug bedeutend früher anzusetzen ist. S. Bd **IX**, 464, 41.

Die chronologische Frage führt bereits zur Kritik des im Richterbuche Erzählten über. Dieselbe beschränkt sich nicht darauf, die theologische und chronologische Einrahmung des Buches anzufechten, sondern will auch eine ganze Anzahl dieser Heroen aus der Geschichte streichen. So beseitigt Nöldeke den Othniel, Ehud (!), Thola, Jair, Elon, während er die übrigen als geschichtliche Gestalten anerkennt, ohne freilich alles von ihnen Erzählte damit zuzugeben. Jene Namen der ersteren Reihe sollen nach ihm (dem auch Seinecke, Wellhausen folgen) heroes eponymi sein, Personifikationen von Geschlechtern oder Städten, wie aus ihrer genealogischen Ableitung hervorgehe, da sie Söhne von Geschlechtern oder Enkel von Stämmen u. s. w. genannt werden. Dieses Argument versagt gegenüber einer so lebendigen, individuell ausgeprägten Erzählung, wie die Geschichten Ehuds und Jephtas sind, seinen Dienst (wie Nöldeke in letzterem Fall selber anerkennt); dann können wir ihm aber auch in anderen Fällen keinen höheren Wert beimessen. Vgl. auch 2 Sa 16, 5, wo Simei wie dieser Ehud Sohn Geras heißt! Bei Jair (Ri 10, 3 ff.) kommt das Verhältnis zu dem Nu 32, 41; Dt 3, 14 genannten gleichnamigen Eroberer der Jairsdörfer in Betracht. Ist er mit diesem identisch, so wird er in der Richterzeit gelebt haben. Ausgeschlossen ist aber auch nicht, daß ein späterer Held aus jenem Gau von den übrigen Stämmen nach seinem Geschlecht benannt wurde. Ihn ganz aus der Geschichte zu streichen (Nöld., vgl. Bd **VIII** S. 541, 36) ist kein genügender Grund. Ewald möchte diesen Jair mit Jael 5, 6 identifizieren (?) und als Haupthelden in die Periode vor Debora hinaufrücken. Die gebrochenen Zahlen der „kleinen“ und einiger großer Richter können ohne Künstelei nur aus Tradition erklärt werden. Die zeitliche Reihenfolge kann auf Rechnung des Redaktors kommen, so daß Versetzungen möglich sind. Doch wird auch darin die Überlieferung berücksichtigt sein. Daß der Verfasser des Richterbuchs, um eine Zwölfzahl von Richtern zu erreichen, einzelne Namen zu Personen erst gestempelt hätte, ist um so unglaublicher, da die an sich gar nicht evidente Zwölfzahl nirgends hervorgehoben und zu den zwölf Stämmen in keine Beziehung gesetzt wird. Auch weggelassen hat er schwerlich einzelne Richter, um jene Zahl nicht zu überschreiten. Von dem 5, 6 genannten Jael (wofür Klostermann, Othniel liest, Geschichte 117) mochte, falls dieser wirklich Richter war, keine Kunde sich bis zu seiner Zeit erhalten haben; der 1 Sa 12, 11 erwähnte בְּדָן ist aller Wahrscheinlichkeit nach Schreibfehler für בָּרָק (**LXX**). Vgl. Wellhausen, Text der BB. Sam. S. 78; anders Ewald, Geschichte II, 511. Daß unser Erzähler sich an seine Quellen getreulich hielt, geht daraus hervor, daß während er bei den einen Richtern umständlich und anschaulich berichtet, er von andern nur eine Notiz mitzuteilen weiß, und zwar auch von einem Othniel, der doch dem Lande auf 40 Jahre Frieden verschaffte. Ein Erzähler, der aus eigenen Mitteln die Geschichte gestaltet oder ausschmückt, verteilt den Stoff anders. Der großen Episoden im Hauptteil des Buches sind sechs, während bei willkürlicher Gestaltung die Siebenzahl nahe lag. Und was jene eingehenden Erzählungen anlangt, so gehören sie nicht bloß stilistisch und ästhetisch angesehen zu dem Schönsten, was uns das AT von volkstümlicher Historie bietet, sondern wir fühlen uns auch auf durchaus geschichtlichem Boden. Nicht Heroenmythus, sondern volkstümlich erzählte und prophetisch beleuchtete Geschichte liegt uns vor in jenen Darstellungen einer Debora, eines Ehud, Jephta, Gideon, auch Simson. Eine mächtige Stütze für die Glaubwürdigkeit des Ganzen ist das für die Kritik unantastbare Lied der Debora (vgl. Bd IV S. 525 f.); neben diesem mit den Ereignissen gleichzeitigen Liede Kap. 5 enthält die prosaische Erzählung Kap. 4 selbstständige

Einzelheiten und macht uns überhaupt den in jenem Triumphgesang gefeierten Hergang der Dinge erst vorstellbar. Über die von Wellhausen ausfindig gemachten Differenzen siehe Bd IV S. 525,30. Daß Sisera Ri 5 als Fürst dargestellt ist, trifft zu. Allein da es sich nach 5, 19 um eine Liga von kanaanitischen Königen handelte, konnte ein anderer König an der Spitze des Heeres stehen als das politische Oberhaupt dieses Bundes. Zur kritischen Frage bei Gideon s. Bd VI S. 662,35. Jephtas Geschichte ist durch das daran sich knüpfende Jungfrauenfest 11, 40 besonders verbürgt. Über Simsons Geschichtlichkeit siehe den Art. „Simson" Für die geschichtliche Treue des Richterbuches in seinen wichtigsten Partien siehe auch das Zeugnis de Wettes in seiner Einl. ins AT, welches jedenfalls richtigeren Blick verrät als die Verflüchtigung der Richtergeschichte zu unbestimmten Erinnerungen bei Winckler KAT³ 214ff.

Die Gestaltung des jetzigen Richterbuches ist verhältnismäßig jung, während seine ältesten Quellen bis in die Zeit der Ereignisse hinaufreichen. Über diese waren erst Einzelberichte in Umlauf, die zum Teil noch stilistische Eigenart aufweisen. Das gegenwärtige Buch gliedert sich in drei Hauptteile: I. eine aus verschiedenartigen Bestandteilen zusammengesetzte Einleitung 1, 1—3, 6; II. das Hauptstück, eine einheitlich geordnete Erzählung 3, 7—16; III. die zwei Anhänge 17—21. Mancherlei Fragen erheben sich bei I. der Einleitung, welche im allgemeinen über die Lage des Volkes nach Josuas Tode Auskunft giebt und den innern Grund und Zusammenhang der stürmischen Bewegungen in der Richterzeit darlegt. An Josuas Tod anknüpfend wird Kap. 1 berichtet, wie die einzelnen Stämme sich anschickten, ihr Gebiet zu erobern (siehe über das Verhältnis dieser Angaben zum Buch Josua Kittel, Gesch. I, 239ff.), wobei aber der verhängnisvolle Umstand hervorgehoben wird, daß die Kanaaniter zum guten Teil im Lande belassen wurden. Diese besonders von den nördlichen Stämmen (am wenigsten von dem energischen Juda) geübte Duldung wird 2, 1—5 als eine Versündigung gegen den göttlichen Befehl dem Volke vorgehalten. 2, 6 wird der Faden der Erzählung noch einmal jenseits des Todes Josuas aufgenommen, ohne daß sie sofort sich über die Schwelle der Richterzeit vorwärts bewegte. Vielmehr wird vorerst (bis V. 23) die Geschichte dieser Periode prophetisch charakterisiert: sie bewegt sich in einem steten Kreislauf: Bedrängung Israels durch die Feinde, Umkehr zu Gott, Erweckung eines Richters, nach dessen Tod erneuter Abfall zu heidnischem Unwesen, infolge dessen neue Unterdrückung. 3, 1—6 folgt — veranlaßt durch 2, 23 „diese Völker" — ein Verzeichnis der Völker (oben Kap. 1 der nicht eroberten Landesteile), welche nicht überwunden worden. Die Motivierung erscheint hier, was schon Studer urgierte, etwas anders als 2, 3, indem nicht die Bestrafung des Volkes, sondern seine Abhärtung zum Kampfe als Gottes Absicht bei seiner Verschonung dieser Überreste hervorgehoben wird. Freilich steht auch 3, 1 voran לְנַסּוֹת „zu versuchen Israel durch sie", worin wie in 2, 3 die ethische Gefahr für Israel liegt: Nur wenn sie den Glauben des früheren Geschlechtes hatten, konnten sie in der Folge Gottes Kriege führen. Doch zeigt dieser Abschnitt eine andere Hand als die des Verfassers von 2, 6—23, von welchem die Gestaltung des ganzen Buches in der Hauptsache herrührt. Auch andere Stellen dieser Einleitung, z. B. 1, 8 verglichen mit 21, lassen sich wohl geschichtlich vereinigen, wären aber nicht ohne Ausgleichung geblieben, falls sie von Einem Erzähler stammten. Dennoch halten wir dafür, daß die ganze Einleitung planmäßig vom Hauptverfasser so gestaltet wurde, wie sie vorliegt, nicht etwa durch zufälliges Zusammenschieben verschiedener Erzählungen über dieselbe Periode entstand. Nur hat jener prophetische Verfasser Bruchstücke aus anderen Geschichtswerken, wo sie seinem Plane dienten, eingefügt. Aus solchen ist z. B. das ganze Kap. 1 zusammengesetzt. Da begegnet uns eine Reihe von Stellen, welche das Buch Josua wörtlich gleich oder wesentlich ebenso enthält. Vgl. Ri 1, 10—15 mit Jos 15, 14—19; Ri 1, 20 mit Jos 15, 13; Ri 1, 21 mit Jos 15, 63; Ri 1, 27f. mit Jos 17, 11ff.; Ri 1, 29 mit Jos 16, 10. Diese zur Charakteristik der Verhältnisse des Landes dienenden und deshalb seiner Einleitung einverleibten Notizen hat unser Verfasser schwerlich dem jetzigen Josuabuch entnommen (Stähelin); ebensowenig mögen sie aus dem Richterbuch in dieses übergegangen sein (Bertheau). Vielmehr stammen sie aus einer älteren gemeinsamen Quelle. Im übrigen sprechen diese Wiederholungen für eine gewisse Selbstständigkeit des Richterbuches. — II. Das Hauptstück des Buches führt uns sechs Hauptakte vor, welche in dem in der Einleitung beschriebenen Kreislauf sich abspielen. Als deren Helden erscheinen: 1. Othniel, Besieger der Aramäer 3, 7ff. (nur fragmentarisch); 2. Ehud, der Befreier vom Joch der Moabiter 3, 12ff.; 3. Deboras und Baraks Sieg über Jabin-Sisera Kap. 4. 5; 4. Gideon, der Besieger Midians und seine

Söhne Kap. 6—9; 5. Jephta, der Sieger über Ammon 10, 6 ff. 11. 12; 6. Simson, der Held im Kampf wider die Philister Kap. 13—16. Zwischen diesen Gruppen werden noch sechs Richter genannt, von welchen keine besonderen Thaten verzeichnet sind. Nur von Samgar wird 3, 31 ein Handstreich wider die Philister erzählt und von Thola heißt es 10, 1, daß er aufstand, um Israel zu befreien; als Thätigkeit der übrigen wird einfach das Richten bezeichnet. Daß diese sechs Richter später in unser Buch bloß eingeschoben worden wären, ist weder durch die Chronologie bewiesen, noch ergiebt es sich daraus, daß der Verfasser sie nicht mit der ihm sonst geläufigen Form („da thaten die Kinder Israels wieder Übles" u. s. f.) einführe. Dies erklärt sich vielmehr so, daß ihm Mitteilungen über die Unterdrückung, welche diese Richter zu bekämpfen gehabt hätten, und vorausgegangenen Abfall nicht vorlagen. **III.** Die zwei Anhänge über das Heiligtum zu Dan (Kap. 17 und 18) und den Krieg gegen Benjamin (19—21) sind beide eingefaßt durch die Bemerkung: damals war kein König in Israel und jeder that, was gut war in seinen Augen 18, 1; 19, 1; 21, 25 — eine Äußerung, aus der gefolgert werden darf, daß der Verfasser in einer Zeit lebte, wo das Königtum noch in höchstem Ansehen stand und man seine festen Ordnungen als kaum entbehrlich für die äußere und moralische Wohlfahrt ansah. Vom (deuteronomistischen) Redaktor stammt diese Bemerkung nicht; doch ist auch nicht ausgemacht, daß er diese Stücke, welche ihm vereinigt vorlagen, nicht hätte als Anhang aufnehmen können, da er dem Stoff keineswegs überall seinen subjektiven Stempel aufgedrückt hat. Gegen die Ansicht, daß das Büchlein Ruth einen dritten Anhang gebildet habe, siehe den Art. Ruth. Eher hat der Verfasser auch von der Richterthätigkeit Elis und Samuels (bis 1 Sa 12?) erzählt, welche Partie nachher zum Samuelbuch geschlagen wurde.

Das heutige Richterbuch mit seiner dem Deuteronomium verwandten Einleitung, seinem planmäßigen Gang und seinen Anhängen macht den Eindruck relativer Einheit und Selbstständigkeit. Daß es nur ein Ausschnitt aus einem größeren Werke wäre, das etwa die Geschichte von Josuas Tod oder gar von der Weltschöpfung bis zum Exil behandelte, ist nicht anzunehmen. Zwar setzt es eine geschriebene Kunde von Moses' und Josuas Geschichte voraus; ebenso nimmt es auf die weitere Geschichte, zunächst die Befreiung Israels unter Samuel und die Könige, sowie eine längere Regierung der letzteren Rücksicht (vgl. 13, 5; 18, 1 u. s. w.). Aber es giebt sich nach seiner ganzen Manier als selbstständige Bearbeitung der Richterperiode zu erkennen. Auch der Nachweis, daß der Inhalt des Buchs wesentlich aus den Hauptquellen des Hexateuchs **J** und **E** und der Zusammenarbeitung **JE** geflossen sei (Wellhausen, Ed. Meyer, ZatW 1881, 117 ff.; Stade ebenda S. 339 ff.; Böhme, ZatW 1884, 251 ff. und besonders Budde, Moore) läßt sich nicht mit Evidenz führen und es ist die Zurückführung einer (wirklichen oder angeblichen) Doppelströmung in den Erzählungen über Ehud, Debora, Gideon, Jephta, Simson, den Zug Dans nach Laisch, den Bruderkrieg gegen Benjamin u. s. f. auf die Quellen **J** und **E** eine höchst unsichere Hypothese. Wahrscheinlich ist dagegen, daß der deuteronomische Redaktor nicht der erste war, der die Einzelberichte zusammenstellte, sondern daß er ein bereits bestehendes Richterbuch überarbeitete. Die Frage nach dem Alter des Buches läßt sich somit nicht einheitlich beantworten. Der Redaktor, welcher in der Weise des Deuteronomiums die Geschichte prophetisch beleuchtet, wird ungefähr um dieselbe Zeit geschrieben haben, wie dieses Buch entstanden ist, d. h. in der spätern Königszeit. Die Stelle 18, 30 (wo schwerlich mit Houbigant und Neuern הָאָרֹן statt הָאָרֶץ zu lesen ist) scheint bestimmter auf die assyrische Deportation (2 Kg 15, 29 oder 17, 6) zurückzublicken, kommt aber als nachträgliches Einschiebsel für die Datierung der Hauptredaktion nicht in Betracht. Auf exilischen oder nachexilischen Ursprung des Buches deutet nichts, manche Anzeichen sprechen dagegen; unwesentliche Zusätze mögen so spät noch hinzugekommen sein; im allgemeinen aber ist die vorexilische Abfassung festzuhalten.

Daß die einzelnen Quellen und Bearbeitungen auch in politischer und religiöser Hinsicht verschiedene Gesichtspunkte walten lassen, wurde schon oben angedeutet. In der „deuteronomischen" Redaktion ist der theokratisch-religiöse Pragmatismus am stärksten und einseitigsten hervorgehoben. Allein irrig ist die Meinung, daß den alten Überlieferungen, welche als Material dienten, der religiöse Gesichtspunkt fremd gewesen sei, so daß dieser theokratische Charakter auf späterer Eintragung in profane Heldenlieder und -sagen beruhe. — Vielmehr ist schon das Deboralied ein Zeuge für die Anschauung, daß die Unterdrückung durch die Feinde als Strafe für den Abfall von Jahveh (5, 8), die Befreiung von jenem Drucke aber als dieses Gottes erbarmungsvolle That anzusehen sei. Und wenn hier der Krieg ganz und gar ein Kampf Jahvehs gegen seine Feinde ist

(5, 2 ff. 13. 23 ff. 31), so ist's bei Gideon und Jephta nicht anders (vgl. des letzteren Opfer); selbst Ehud ist sich bewußt, einen göttlichen Auftrag auszuführen (3, 20) und Simsons Riesenkraft hat ihren Grund in seinem angeborenen Verhältnis zu Jahveh. Auch die Geschichte Abimelechs und die altertümlichen Anhänge 17—21, die nicht gerade den Hauptgedanken des Redaktors illustrieren, und auch keine Spuren seiner Hand aufweisen, lassen doch eine religiöse Richtung der Erzählung nicht verkennen. Jede dieser Geschichten kennzeichnet in ihrer Weise den Abfall vom wahren Gott und seine schlimmen Folgen. Nach allen Anzeichen ist das religiöse Motiv schon den vordeuteronomischen Darstellungen der Richterzeit, ja sagar schon den ältesten aus dieser Zeit selbst stammenden Quellen eigen gewesen.

Hinsichtlich der Beschaffenheit des Textes gilt das Richterbuch als eines der besterhaltenen unter den historischen Büchern. Doch führt auch hier die Vergleichung der Versionen, vorab der LXX, deren Handschriftengruppen übrigens zwei verschiedene Uebersetzungen bei diesem Buche bieten (de Lagarde, Septuagintastudien 1892, S. 1—72), zu beachtenswerten Varianten, z. B. bei Eigennamen; vgl. 9, 26, wo LXX statt des auffälligen Ben Ebed: *υἱὸς Ἰωβήλ*. Anderswo ist die Lesung der Namen strittig trotz der Übereinstimmung von Mas. und LXX; so 5, 6 Jael und 18, 7. 28 אָדָם oder ארם? — Ein so altertümliches Stück wie das Deboralied gewährt natürlich der Textkritik mehr Spielraum; doch ist dabei die größte Vorsicht geboten. Vgl. z. B. den scharfsinnigen Versuch J. W. Rothsteins, der doch oft zu Widerspruch herausfordert: ZdmG 1902, S. 175 ff. 437 ff. 697 ff.: „Zur Kritik des Deboraliedes und die ursprüngliche rhythmische Form desselben" **v. Orelli.**

Rickel, Dion. s. Dionysius d. Karth. Bd IV S. 698.

Ridley, Nicholas, Bischof von London, gest. 1555. — Litteratur über ihn: Biographien von Glocester Ridley 1763 (von ausgeprägt protestantischem Gesichtspunkt), Dr. Moule in seiner Ausgabe von Ridleys Declaration of the Lord's Supper, 1895 (beider Quelle ist der Foxesche Bericht über R. in den Actes and Monuments); vgl. Ridlon, Ancient Ryedales (Manchester, New Hampshire, 1884) S. 419 ff.; Cooper, Athenae Cantabr.; Godwin, De Praesulibus, S. 192 ff. in der Ausg. von Richardson 1743 Tanner, Bibl. Brit.; Froude und Lingard, Histories; Burnet, Hist. of Reform., vol. III, Lond. 1825; Soames, Hist. of Ref., vol. IV; W. Cobbet, Hist. of Prot. Reformers, vol. II, 1829; Dixon, Hist. of Church of Engl., vol. II, 1881; Sidney Lee, Dict. of Nat. Biogr., vol. XLVIII, Lond. 1896; G. Weber, Gesch. d. Kirch.-Ref. in Gr. Brit., II. Bd, Leipz. 1856.

Aus einer seit Jahrhunderten in den englisch-schottischen Grenzlandschaften ansässigen und begüterten Familie entsprossen, der zweite Sohn von Christopher R. in Unthank Hall bei Willimoteswick, Northumberland, empfing der um 1500 (das genaue Geburtsjahr ist nicht bekannt) geborene Ridley seinen ersten Unterricht in Newcastle-on-Tyne, trat auf Verwendung seines Onkels, des gelehrten und viel gereisten Professors und Dr. theol. Robert R., eines heftigen Gegners der eben aus Deutschland herüberfliegenden neuen Ideen, die wie Frühlingswind auch in England frisches Leben in stehende Luft brachten, in Pembroke Hall, Cambridge (1518) ein, durchlief, von seinem reichen Onkel gedrängt und unterhalten, die akademischen Grade (B. A. 1521/22; Fellow of Pembr. Hall 1524; M. A. 1526) und setzte von 1527 ab seine Studien — er galt als besonders tüchtig im Griechischen — an der Sorbonne in Paris, später in Löwen fort, immer unter dem Einflusse seines konservativen Onkels gehalten, der in den nicht gewöhnlichen Gaben seines Schützlings ein Rüstzeug gegen die Sturmgefahr des neuen Geistes suchte. Nach Cambridge zurückgekehrt (1530), wandte er sich mit Eifer wie den Studien, so den brennenden, die akademischen Kreise bewegenden Fragen des Tages zu, gewann Namen und Einfluß als gewandter Redner, vertrat (1533) seine Universität in einer öffentlichen Disputation gegen die beiden Oxforder Gelehrten G. Throckmorton und J. Ashwell und bekämpfte als Proctor (seit 1534) an den Londoner Gerichten mit Geschick die drohende Aufhebung gewisser akademischer Privilegien.

Sein Onkel, dem er viel verdankte, starb 1536. Schon vorher scheint er sich von dessen Bevormundung frei gemacht zu haben, ohne ex professo der „Neuen Lehre" beizutreten. Als Universitätskaplan erwirkte er mit dem Vizekanzler eine Erklärung der akademischen Behörden gegen die geistliche Jurisdiktion des Papstes über England, wie er auch mit Cranmer und Peter Martyr an den an Bertrams Buch über die Sakramente sich knüpfenden Streitfragen teilnahm. Cranmer ernannte ihn einige Monate später zu seinem Hauskaplan und gab ihm die Pfründe von Herne in Kent. Nach Foxe

gewann R. schon in dieser Stellung durch seine Vertrautheit mit der patristischen Gedankenwelt und sein rednerisches Draufgängertum auf den Primas in den bewegten folgenden Jahren maßgebenden Einfluß. „Latimer verläßt sich auf Cranmer, Cranmer auf Ridley und Ridley auf seinen eigenen Kopf“, rief ihm sein Gegner Bischof Brookes vor seiner Verurteilung zum Tode zu, wenn es auch der Natur der Sache nach schwer ist, das Maß der R.schen Wirkungen auf Cranmers letzte Ziele nachzuweisen. Schon damals ahnte der Primas die kommende Größe des jungen Mannes, weil er „alles so wichtig nahm und nach Thaten hungerte“ — Um diese Zeit trat R., (gegen des Königs Lebensende hin stieg er immer höher in der königlichen und erzbischöflichen Gunst, wurde 1540 zum Doktor der Theologie promoviert, zum Vorstand seines Colleges, zum königlichen Hauskaplan und Kanon von Canterbury (1541), endlich auch von Westminster (1545) ernannt) — zur geistigen Reife des Mannes gelangt, in allmählicher Wandlung den von Cranmer vertretenen Anschauungen näher. An dem Centralpunkt der römischen Lehrbildung, der Transsubstantiation, hielt er noch fest, bezeichnete indes die Ohrenbeichte als zum Heil nicht notwendig und verlangte mit Erfolg Gemeindegesang und Predigt in englischer Sprache. Einer Anklage, die von Bischof Gardiner ausging, er habe die „Sechs Artikel“ des Königs mißachtet, die Ohrenbeichte als unstatthaft und eine Anzahl der alten Kultformen als unwürdig bekämpft, begegnete er erfolgreich und trat, nachdem er kurz vor Heinrichs Tode offen mit dem Wandlungsdogma gebrochen und die in der schweizerischen Apologie (von 1545) niedergelegte zwinglische Auffassung angenommen, in der nunmehr auch Cranmer ihm folgte, in das reformatorische Lager über, als „einer der Spätestgekommenen“ Von da an hat er, der an ausruhsamen Dämmerungszuständen und dem hinträumenden Behagen der Thatenlosigkeit von Jugend an kein Gefallen hatte, mit entschlossener Hand seine Sätze trotzig und scharf seinen Gegnern auf den Tisch geworfen und die neue Idee mit Freimut und Kraft vertreten.

Der junge König Edward bewahrte ihm die Gunst seines Vaters; schon im September 1547 verlieh er R. (zu seinen zwei Pfarr- und zwei Kathedralpfründen) das Bistum Rochester. Mit Nachdruck ging nunmehr der neue Bischof gegen die römischen Mißbräuche, den Bilderdienst, das Weihwasser u. a. vor, organisierte auf einer Visitationsreise die Universität Cambridge auf ausgesprochen protestantischen Grundlagen, setzte insonderheit gegen den katholischen Widerspruch die reformierte Auffassung des Abendmahls (20. Juni 1549) durch und nahm hervorragenden Anteil am ersten Entwurf des „Allgemeinen Gebetbuchs“, wie überhaupt die litterarische Begründung der neuen Lehre an ihm einen schriftstellerisch gewandten, unerschrockenen Helfer gewann; in all dem die rechte Hand Cranmers, der, selbst ohne Klarheit der Darstellung und Schärfe des Ausdrucks die wichtigsten Schriftstücke in seinen Auseinandersetzungen mit Rom von R. ausfertigen ließ (Weber II, 281). Der Lohn Cranmers war R.s Ernennung zum Bischof von London an Bonners Stelle. Als solcher und in seiner Eigenschaft als Mitglied der Kommission für die Reform der kirchlichen Gesetzgebung trat er ebenso entschieden für Durchführung der reformierten Lehre, wie für die Erhaltung „würdiger kultischer Formen“ ein, die in der Folgezeit, bis ins 19. Jahrhundert hinein, den Kämpfen um das staatskirchliche Ideal den charakteristischen Zug gegeben haben.

Durch seine Berufung in den Mittelpunkt der kirchlichen Kämpfe und des neuen, alle Kräfte des Volksgeistes bewegenden Lebens gestellt, wurde er, neben seinem Freunde Cranmer, ein Führer des erneuerten Kirchentums, als dessen rücksichtsloser Vorkämpfer er von den Freunden des Old Learning mehr noch als sein je und dann schwankender, aber einflußreicherer Mitkämpfer gefürchtet wurde. Und das nahe persönliche Verhältnis, in dem er zum jungen König stand, ermöglichte es ihm, in Edward philanthropische Neigungen zu wecken und zum Besten der Londoner Armen praktisch durchzusetzen in der auf seine Anträge erfolgten Gründung der großartigen, noch jetzt in Segen arbeitenden **St. Thomas's, Christ's and Bethlehem-Hospitals.**

Schon war ihm für seine hervorragenden Verdienste um die Durchführung der kirchlichen Wünsche des Königs das reichste Bistum in England, Durham, in Aussicht gestellt, da starb Edward, und R.s Sterne sanken. Am 9. Juli 1553, ehe noch der Heimgang des Königs öffentlich bekannt geworden war, predigte er am St. Paulskreuz vor Lordmayor, Rat und Gilden, erklärte die Prinzessin Mary (und Elisabeth), die ihm ein Jahr vorher bei einem von ihm nachgesuchten Besuche ihre Abneigung gegen seine kirchliche Haltung unverholen kundgethan, als illegitim und verdammte die religiösen Anschauungen der papistischen Prinzessin, die als Königin für das Land eine Gefahr sei. — Dazu kam ein anderes, politisches Motiv. R. hatte unter Edward der blutigen und un-

blutigen Habgier der Hofgroßen nach dem reichen Kirchengut sich entgegengestellt und dadurch den Argwohn des gewaltthätigen Herzogs von Northumberland auf sich gezogen. Den gefährlichen Aufmerksamkeiten dieses Mannes, die je und dann zu Drohungen sich auswuchsen, widerstand er nicht und ließ sich verleiten, eine Erklärung, die für des Herzogs Schwiegertochter, Lady Jane Grey, das Thronfolgerecht forderte, zu vertreten.

Seine Unterschrift wurde sein Todesurteil. **Utinam vir optimus hac in re lapsus non fuisset,** sagt Godwin (Annal. 106) von ihm. Im Verfolg der Sache gab er, von Northumberland gezwungen, am St. Paulskreuz (9. Juli) jene Erklärungen ab, bat, als Lady Janes Sache in wenigen Tagen verloren war, die wutschnaubende Königin Mary in Framlingham vergeblich um Gnade und wurde als einer der ersten „Verräter" schon am 20. Juli in den Tower geworfen und von der nachfolgenden Amnestie Marys ausgenommen; Bonner wurde in sein altes Bistum wieder eingesetzt.

Mit Cranmer und Latimer, die bald nachfolgten, wurde er nach achtmonatlicher Haft nach Oxford gebracht, dort in dem gemeinen Gefängnis Bocardo unter Straßenräubern und Dirnen gehalten und vor einen aus entschiedenen Römlingen zusammengesetzten Ausschuß (dem u. a. auch Nic. Harpsfield, Dr. Glyn und der nachmalige Bischof von London, Th. Watson angehörten) gestellt. Die Untersuchung „über das Recht und die biblische Begründung" der neuen Lehre ging im wesentlichen nur auf die Stellung der drei Gefangenen zur Wandlung und zur Messe ein; der Vorsitzende, Dr. Hugh Weston legte ihnen eine Anzahl Sätze, die die Abendmahlslehre in ungemilderter römischer Schärfe vertraten, vor zur Annahme oder öffentlichen Bestreitung. Gleich in der Disputation (17. April 1554) erklärte R. seinen — in einer späteren schriftlichen Eingabe tiefer begründeten — Widerspruch: die Worte Christi seien im figürlichen Sinne, nicht wörtlich zu fassen; Christus sei im Abendmahl nur geistig da für den Gläubigen; von einer Verwandlung der Elemente könne im Abendmahl, das nichts anderes als ein Mahl des Gedächtnisses an Jesu Tod sei, keine Rede sein, Sakrament nur insoweit, als es den dauernden Bund Christi mit dem Gläubigen gewährleiste. Die Messe mindere oder leugne überhaupt Christi Verdienst; darum sei sie unhaltbar. Christus habe einmal ein vollgenugsames Opfer auf Golgatha dargebracht; jedes andere außer diesem sei wirkungs- und nutzlos. Nach Strype (Mem. Cranm. 485) wies R. die von seinem Hauptgegner im Ausschuß, dem Canon von Christ Church, Dr. Rich. Smith, auf das Gebiet der scholastischen Lehrfassungen hinübergespielten Angriffe mit sieghafter Beredtsamkeit zurück. Aber am 20. wurde er von einer kgl. Kommission, die in der Universitätskirche tagte, nach einer heftigen Rede Westons als „hartnäckiger Ketzer", nachdem er den Widerruf abgelehnt, exkommuniziert. Der Einspruch der (3) Verurteilten, sie seien nicht durch Gründe widerlegt, sondern durch die Masse niedergeschrieen worden (Soames IV, 183), blieb erfolglos: unter der früheren Regierung, sagte Weston (Lingard VII, 28), ist es unsern Freunden nicht besser ergangen.

Aber zum Äußersten durften es die Minister der Königin in jenem Jahre nicht kommen lassen. Die Regierung Marys war zu einer formellen Verständigung mit der Kurie noch nicht gekommen und die Wiederaufnahme der alten englischen Strafgesetze gegen die Ketzerei von ihrem ersten Parlament noch nicht durch eine Akte beschlossen worden. So hielt man R. und seine Freunde noch monatelang im Kerker, um sie mürbe zu machen. Der spanische Mönch Soto wurde zu R. geschickt, versuchte aber seine Überredungskünste umsonst. Nachdem jedoch im folgenden Jahre (1555) die erwähnten Gesetze das Parlament passiert hatten, luden auf Veranlassung des nun allmächtigen Kardinals Pole die Bischöfe White, Brookes und Holyman auf Grund der neuen Akte unter der Anklage der „schweren Ketzerei" R. abermals vor (30. September) und brachten, nunmehr durch das Landesgesetz gedeckt, die Sache zu raschem Abschluß. Neben R. erschien Latimer. Es wurden ihnen folgende drei Sätze zur Annahme vorgelegt: 1. daß Christi Leib und Blut wirklich und natürlich im Abendmahl vorhanden seien, 2. daß die Substanz des Brotes und Weins nach der Konsekration aufhöre, und 3. daß die Messe ein wirkliches Versöhnungsopfer für Lebendige und Tote sei (Ridley, Life 616). R.s Protest gegen die gesetzliche Berufung des Gerichts blieb unbeachtet; die Anklage, er leugne die natürliche Abendmahlsgegenwart des Leibes und das Versöhnungsopfer in der Messe, erkannte er dagegen an. Er wurde aufgefordert, diese Punkte schriftlich ausführlicher zu begründen; aber die Niederschrift, erklärten die Bischöfe, sei gotteslästerlich und nicht geeignet verlesen zu werden. Am 15. Oktober wurde R. in den großen Bann gethan, in dessen Folge als Bischof formell degradiert und dem weltlichen Gericht zur Strafe übergeben.

Mit großer Fassung, zuletzt sogar heiteren Geistes ertrug er sein Geschick. Am

Abend vor seiner Hinrichtung wandte er sich unter Scherzreden an die Frau des Mayors, der ihn in Gewahrsam hielt, mit der Frage, ob sie ihn zu seiner Hochzeit am nächsten Morgen begleiten wolle, und die Gesellschaft seines Schwagers Shipside für die letzte Nacht lehnte er ab, weil er noch einmal einen guten Schlaf thun wolle.

Der 16. Oktober wurde sein Ehrentag. In bischöfliches Gewand gekleidet, wurde er mit Latimer zum Scheiterhaufen, Balliol College gegenüber, geführt. Dr. Smith hielt eine kurze Ansprache, auf die zu erwidern R. verwehrt wurde. Dann umarmten sich die beiden Glaubenszeugen und bestiegen den Holzbau. Shipside band noch einen Beutel mit Pulver an R.s Hals, und die Scheite wurden angezündet. Nun rief Latimer ihm zu: „Seid gutes Muts, Master Ridley; heute zünden wir mit Gottes Gnade ein Feuer in England an, das, hoffe ich, niemals wird ausgelöscht werden". Während Latimer rasch dahinsank, ertrug R. in heldenmütiger Kraft die furchtbarsten Qualen, bis das explodierende Pulver ein Ende machte. Mit den Worten: „Herr, habe Erbarmen mit mir", gab er seinen Geist auf. —

Einer der reformatorischen Mitarbeiter Cranmers, war R. diesem an Kraft des Willens und Schärfe des Denkens überlegen; auch der anspruchslosere Latimer kann sich mit ihm nicht messen. In dem Maß von Energie, die ein jeder im Thun und Denken aufbringen konnte, unterscheiden sie sich. Fehlten R. auch die gemessenen Formen und die höfische Geschmeidigkeit des ersteren und der warmherzige Humor, wie die volkstümliche Redegabe des andern, so erhoben ihn doch sein klares Urteil und die furchtlose Kraft seiner Überzeugungen über beide. Den ritualen Zug hat er der neuen Kirche, als ein nicht glückliches Erbe, geschichtlich betrachtet als Danaergeschenk in die Wiege gelegt, und die Grundzüge der staatskirchlichen Abendmahlslehre, wie sie bekenntnismäßig jetzt noch besteht, hat er in seiner Deklaration The Lord's Supper zuerst entwickelt und festgelegt. — Burnet nennt ihn „den geschicktesten" (ablest) unter den Reformatoren Englands; den führenden Geistern Englands im 16. Jahrhundert kann er kaum zugerechnet werden. In einer Zeit blutiger Willkür ist er an seinem Schicksal zu Grunde gegangen. Zur wahren Größe fehlte ihm nicht die sich selbst durchsetzende Kraft, aber der geniale Gedanke. Nicht sein Leben, sittlich befreiende Thaten oder neue, die Zeit weckende Ideen, sein heldenhafter Tod ist seine Größe. Ihm vor allem verdankt er seinen geschichtlichen Namen unter den reformatorischen Bahnbrechern und seinen Platz in diesem Buche.

R.s Werke. Seine litterarische Thätigkeit ist unbedeutend und beschränkt sich im wesentlichen auf Flugschriften und Tageslitteratur. Seine Briefe aus dem Gefängnis haben nicht öffentlichen Urkundenwert, und seine Declaration of the Lord's Supper hat trotz ihrer Wirkung auf die nachfolgenden Entwickelungen infolge ihrer wütenden Ausfälle auf Rom keinen Anspruch auf wissenschaftlichen Wert. — Er selbst veröffentlichte Injunctions given — for an uniformitie in the Diocese of London, 1550 und, gelegentlich einer Visitationsreise, Articles to be inquired into, 1550. Nach seinem Tode wurden gedruckt: 1. A Brief Declaration of the Lord's Supper written by the Singular Learned Man and most constant Martir of Jesus Christ, N. R., mit einer Vorrede von W. Whittingham; eine lat. Übersetzung davon erschien in Genf 1556; neue Ausgaben von H. Wharton 1688 und Dr. Moule 1895; 2. Certain Godly Learned & Comfortable Conferences betwene the two Rev. Fathers N. R. and H. Latimer, wahrscheinlich 1556 in Zürich gedr.; Neudruck London 1574; 3. A Friendly Farewel which Master Dr. R. did write unto his true louers and frendes, Lond. von John Foxe gedr. 1559; 4. A Pituous Lamentation of the Miserable Estate of the Church . in England in the time of Queen Mary by N. R., ed. by W Powell, Lond. 1566. Foxe hat in seinen Actes and Monuments R.s Treatise concerning Images; Conference .. with Secret. Bourne, Feckenham .; Judgment concerning the Sacrament und mehrere Disputations, Coverdale in s. Letters of the Martyrs, Burnet in s. Hist. of Engl. Reform., Strype in s. Annals viele Briefe R.s abgedruckt. Ferner hat Rev. H. Christmas vorstehende Schriften und eine große Anzahl der R.schen, in den Bibliotheken von Cambridge, Oxford und dem Brit. Museum handschriftlich erhaltenen Briefe im Auftrag der Parker Society gedruckt in den Works of N. R., D. D., Cambridge 1841; endlich enthalten L. Richmonds Fathers of the English Church 1807 im 4. Bande und Bickersteths Testimony of the Reformers 1836 eine Auswahl von R.s Schriften. **Rudolf Buddensieg.**

Rieger, Georg Konrad, hervorragender Prediger, gest. 1743. — Mitteilungen über seinen Lebensgang in dem unten genannten Werke: Richt. und leicht. Weg z. Himmel,

Stuttg. 1844; Klaiber, Ev. Volksbibl., Stuttg. 1861—68, 4, 503; Schmidt, Gesch. d. Pred., Gotha 1872, S. 196 ff.; kurz erwähnt in Rothes Gesch. d. Pred., Bremen 1881, S. 411; Ritschl, Piet. 3, 4. 19 u. ö.; Württ. Kirchengesch., Calw u. Stuttg. 1893, S. 496.

Georg Konrad R., geb. zu Kannstadt am 7. März 1687, Repetent am theol. Stipendium in Tübingen, Stadtvikar in Stuttgart, Diakonus in Urach, Professor am Obergymnasium und Mittwochsprediger in Stuttgart, Stadtpfarrer zu St. Leonhard, Dekan und erster Prediger an der Hospitalkirche dort. Gestorben am 16. April 1743.

Man ist berechtigt, R. in die Reihe der begabtesten Prediger nicht nur seiner engeren Heimat, sondern auch der ganzen evangel. Kirche Deutschlands zu stellen. Er gehört der pietistischen Richtung an, wie sie in Württemberg durch J. A. Bengel vertreten ist, bewahrt sich aber ihr gegenüber seine Selbstständigkeit. Unter den Predigern des Pietismus ist er der begabteste, feurigste, an rednerischer Kraft, Beweglichkeit und Frische sie alle übertreffend. R. versteht es, kernhafte Ausdrücke aus dem Sprachschatze des Volkes an rechter Stelle zu gebrauchen, ohne doch je dem Kraftvollen das Edle aufzuopfern. Klar und bestimmt ist die Disposition seiner Reden; den Themen weiß er ohne Künstelei doch Neuheit und Reiz zu verleihen. In der wortreichen und dabei doch nicht ermüdenden Ausführung wird jeder Punkt vollständig beleuchtet. Seine Phantasie führt ihm treffende Bilder zu, seine große Belesenheit und seine für seine Zeit umfassende Bildung ermöglicht es ihm, seiner Rede da und dort ein Licht aufzusetzen. Riegers Predigten behandeln oftmals in sorgfältiger Weise dogmatische Gegenstände; doch geschieht dies nicht im steifen, lehrmäßigen Abhandlungston; der Prediger setzt sich vielmehr immer in die unmittelbarste Beziehung zu dem Zuhörer, redet ihn an, nötigt ihn, sich selbst auf die aufgeworfenen Fragen zu antworten: „Ich suche," so kennzeichnet er selbst seine Art, „die Glaubenslehre und Lebenspflichten abzuhandeln. Ich behalte den Faden meines Textes immer in der Hand zu desto leichterer und deutlicherer Überzeugung der jedesmaligen Wahrheiten. Ich trachte den Verstand des Menschen ebenso zu unterrichten als seinen Willen zu bessern, und aus dem Lichte der angezündeten Erkenntnis den menschlichen Willen zu bewegen, zu neigen, zu heiligen." — Wir besitzen von R. nachstehende Predigtsammlungen: die (größere) „Herzpostille oder zur Fortpflanzung des wahren Christentums über alle Sonn-, Fest- und Feiertagsevangelien gerichtete Predigten", Züllichau 1742 (neuere Ausg. Bielef. und Paderb. 1839, Stuttgart 1853—1854, eine seiner reifsten Früchte; die (kleinere) „Herz- und Handpostille" nach R.s Tode von W. J. J. Claß herausgegeben, Züllichau 1746 (neuere Ausg. Berlin 1852); „**De cura minimorum in regno gratiae**", Predigten über Mt 18, 11—14, nebst einem Anhang über Mt 10, 42, Stuttg. 1733; „Richtiger und leichter Weg zum Himmel", 27 Predigten über Mt 5, 1—12, Stuttg. 1744 (neue Ausg. Stuttg. 1844 ff.), die Predigten gehören zu dem Besten, was R. geschrieben hat; Auserlesene Kasualpredigten, Leichenpredigten, Hochzeitspredigten; „Die heilige Osterfeier," Stuttg. 1856. — Hierher ist auch die größere Schrift R.s zu rechnen: „Die Kraft der Gottseligkeit in Verherrlichung seiner selbst", Stuttg. 1732—36, 2 Teile.

R. ist auch auf anderen Gebieten schriftstellerisch thätig gewesen. Als Professor schrieb er 1728 ein Programm: **Historia architecturae civilis**; 1732 gab er „Historisch-philos. Reflexionen über die in Servien angegebenen Vampyrs" heraus. Näher seinem theol. Berufe liegt die „Moralisch-theol. Belehrung von dem eigentlichen Ursprung des bürgerlichen Regiments," 1733. Weiter Verbreitung erfreute sich: „Die Württemb. Tabea oder das erbauliche Leben und selige Sterben der Jungfer Beata Sturmin," 1730 und „Der Salzbund (2 Chr 13, 5) Gottes mit der evangel.-salzb. Gemeinde," 1732—33, nebst Fortsetzung „Die alten und neuen böhmischen Brüder" in 24 Stücken 1734—1740, eine durch die Salzburger Emigration veranlaßte geschichtliche Darstellung der Waldenser und böhmischen Brüder, als deren Nachfolger R. die Salzburger betrachtet.

(Palmer †) Hermann Beck.

Rieger, Karl Heinrich, Prediger, Kirchenmann, gest. 1791. — Burks Christenbote 1832, S. 105 ff.; Württemb. Kirchengesch. 1893, S. 500. 509. 561; Rothe, Gesch. d. Pred. S. 463; Beck, Rel. Volkslit. 1891, S. 242; Grosse, Die alt. Tröster, 1900, S. 495 ff.

Karl Heinrich R., der Sohn des Georg Konrad R., ist zu Stuttgart am 16. Juni 1726 geboren; er war von 1747—1749 Hauslehrer bei Urlsperger in Augsburg, hierauf Stadtvikar in Stuttgart, dann zweiter Diakonus in Ludwigsburg, Hofkaplan, Hofprediger, seit 1783 Stiftsprediger und Konsistorialrat in Stuttgart; als solcher starb er am 15. Januar 1791.

Rieger macht den Eindruck eines Mannes von starkem Charakter und unerschrockener

Festigkeit. Als solcher erwies er sich, da sein Bruder, der Oberst Philipp Friedrich R., der Günstling des Herzogs Karl Eugen war, wie da er von diesem grausam gemartert wurde. Im Konsistorium vertrat er ebenso fest die altkirchliche Überlieferung gegenüber der in das Kirchenregiment eingedrungenen neueren Richtung des Rationalismus. Seinem Einflusse ist es zu danken, daß das 1791 erschienene neue Gesangbuch in seinen Verbesserungen maßvoll war und daß das alte katechetische Lehrbuch (von 1681 und 1696) unter seiner Revision so gut wie unangetastet blieb. Doch hat R. zugleich den eigentümlichen gleichzeitigen Erscheinungen des religiösen Lebens gegenüber, die bei einer minder reichen und milden Behandlung unfehlbar zu sektiererischer Feindseligkeit gegen die Kirche ausgeschlagen haben würden, wohlthätig gewirkt. Die Männer aus Bengels Schule hatten an ihm einen Halt, die deutsche Christentumsgesellschaft besaß an ihm ein thätiges Mitglied.

Rothe charakterisiert R. als Prediger folgendermaßen: „Was den Sinn, der in seinen Predigten herrscht, angeht, möchten ihm wenige Prediger an die Seite gestellt werden können, so lauter evangelisch ist er. Christliche Entschiedenheit und Innigkeit, tiefe Einsicht in den Mittelpunkt des Evangeliums, ein unerbittlicher sittlicher Ernst, der die tiefsten Falten des Gewissens durchforscht, erscheinen in ihm in einem selten glücklichen Bunde mit ruhiger, klarer Besonnenheit und Unbefangenheit, mit wahrhaft christlicher Weisheit und einer Sanftmut und Milde, die auch das Härteste so zu sagen versteht, daß es nur straft, nicht zugleich verletzt. Sein Schriftgebrauch dringt mit überraschendem Feinsinn und Scharfsinn in das eigentliche Mark der Schriftgedanken ein. Aber seine Darstellung und überhaupt die ganze Form seiner Predigten, wiewohl keineswegs nach dem alten traditionellen Leisten der pietistischen Schule zugestutzt, ist entsetzlich. Man kann sich nichts Schwerfälligeres und Unbehilflicheres vorstellen, namentlich auch, was den Periodenbau betrifft."

Nach Riegers Tod erschienen die „Predigten und Betrachtungen über die evangelischen Texte an den Sonn-, Fest- und Feiertagen, die Leidensgeschichte und Joh. 17", Stuttg. 1794, die „Betrachtungen über das NT" mit einem Vorwort von Dann (4 Bde 1828; Stuttg. 1875) und die kurzen „Betrachtungen über die Psalmen und die zwölf kleinen Propheten", herausgegeben von Wilh. Hofacker, Stuttg. 1835. 1859. Tägliche Andachten aus den Betrachtungen über das NT hat F. Drehmann u. d. T. „Wasser aus dem Heilsbrunnen" (Stuttg. ev. Ges.) herausgegeben.

Anhangsweise seien hier um ihrer geistlichen Lieder willen genannt: der oben erwähnte Oberst und spätere Generalmajor Philipp Friedrich Rieger (1723–1782), der ältere Sohn des Georg Konrad R., und Sibylla Rieger, geb. Weissensee (1707–1786), die Gattin Immanuels Rieger, eines jüngeren Bruders von Georg Konrad R. — Über jenen vgl. Koch, Kirchenlied 3. Aufl. 5, 192—202; Klaiber, Ev. Volksbibl. 5, 757; Ritschl, Piet. 3, 104—106; über diese Koch a. a. O. S. 202—209; Klaiber a. a. O. S. 768; Ritschl a. a. O., S. 110. **(Palmer †) Hermann Beck.**

Riehm, Eduard Karl August, gest. am 5. April 1888.

Riehms Entwickelung und Lebensgang hat nach außen hin nichts Überraschendes und Ungewöhnliches aufzuweisen. Am 20. Dezember 1830 wurde er im evangelischen Pfarrhaus zu Diersburg im Mittelrheinkreis des Herzogtums Baden geboren. Sein Vater Heinrich Isaak, dem der junge Privatdozent nachmals eine seiner ersten größeren Veröffentlichungen „in kindlicher Dankbarkeit" zueignete, war später Stadtpfarrer und Dekan in Pforzheim. Zweifellos sind hier, in dem vom Geiste echter Frömmigkeit erfüllten Elternhause die edelsten Keime zu dem gelegt, was hernach in Riehms Wesen und Persönlichkeit so bestimmend in die Erscheinung trat. Von dem Vater zuerst unterrichtet, besuchte er später das Pädagogium in Pforzheim und dann von Mitte 1845 den „Salon", ein Lyceum bei Ludwigsburg. Als Beweis dafür, welches Vertrauen die Pforzheimer Lehrer zu der Zuverlässigkeit und Tüchtigkeit des Knaben hatten, mag es gelten, daß man ihm, dem noch nicht 15jährigen Schüler der Oberklasse, Ostern 1844, als mehrere Lehrer der Anstalt zugleich erkrankt waren, den Lateinunterricht in der zweiten Klasse auf 4—5 Wochen geradezu übertrug. Im Herbst 1848 bezog er seine Heimatuniversität Heidelberg, um Theologie und Philologie zu studieren. Und wirklich hat er auch während seiner drei ersten Semester die Vorlesungen beider Fakultäten nebeneinander gehört. In der philologischen scheinen ihn C. F. Baehr und Kayser vor anderen gezogen zu haben. Unter den Theologen Heidelbergs übte damals Karl Ullmann besonderen Einfluß und nicht gewöhnliche Anziehungskraft. Riehm bezeichnet ihn gelegentlich wohl einmal als den „Feinsinnigen" Nachhaltiger indessen hat auf ihn selber Karl Bernhard Hundes-

hagen gewirkt, seit 1847 zum ordentlichen Professor der Philosophie und neutestl. Exegese von Bern her berufen. Zum klaren Ausdruck kommt das in Riehms: „Zur Erinnerung an D. Karl Bernhard Hundeshagen“, zuerst in ThStK 1874, I erschienen. Was der jugendliche Student an diesem „deutschen Theologen“ bewunderte, war wohl auch die „edle, männlich imponierende Erscheinung in den Jahren ihrer besten Kraft“, ihm und den Kommilitonen ein „Gegenstand des Stolzes“, wenn sie bei akademischen Feierlichkeiten wahrnahmen, wie er vor anderen unter so vielen bedeutenden Männern unwillkürlich die Blicke der Korona auf sich zog; aber es war doch bald mehr, als das. Denn er erkannte schnell, daß dies Äußerliche eben nur die schöne Darstellungsform eines adäquaten geistigen Wesensgehaltes war, und man es hier zu thun habe mit einem Manne, der „in seinem gesamten amtlichen und öffentlichen Leben und Wirken unter mancherlei wechselnden Verhältnissen stets denselben klaren, festen, sich selbst treu bleibenden Charakter bewahrte“ In Hundeshagens theologischer Denkweise und persönlicher Lebensrichtung fand Riehm weiter jenen „innersten Kern wahrhaft evangelischen Christentums“ vorbildlich zur Darstellung gebracht, dem sein eigenstes Innere zustrebte: die unlösliche Einheit von wissenschaftlichem Ernst und praktischer Lebensbezogenheit. Insonderheit hat in dieser Richtung Hundeshagens „deutscher Protestantismus“ Riehms ganzen Beifall gefunden. Denn in ihm fand er „ausgesprochen und bewiesen, daß die deutsche Reformation in erster Linie eine Aktion nicht des intellektuellen, sondern des sittlichen Geistes“ sei, und daß es darum gelte, gerade das evangelische Christentum in der Abkehr von jedem vornehmen und kühlen Intellektualismus Hegelscher oder Baurscher Art in Anspruch zu nehmen für das Gesamtleben der Nation, namentlich auch für deren politische und bürgerlich-soziale Lebensordnungen. Dieser Anschauung trat Riehm mit ganzer Seele bei, und jene Tendenz der Abwehr des bloß Intellektuellen ist ein Grundzug seiner Persönlichkeit und Arbeit geworden. Noch aber war es für ihn die Zeit des Lernens. Wohl schon in Heidelberg hatte Riehm den Entschluß gefaßt, die Theologie als Berufsstudium zu erwählen. So tritt denn in den vier auf die Heidelberger Zeit folgenden Hallischen Semestern (Ostern 1850/52) das klassisch-philologische Studium ganz in den Hintergrund. Unter den Theologen hörte er Thilo, Tholuck, Jul. Müller, Moll, Guericke. Vor allem aber fand er hier in Halle den Mann, der ihm zum Führer in jenes Gebiet der Wissenschaft werden sollte, auf dem die Hauptaufgabe seines Lebens liegt: den Alttestamentler Hermann Hupfeld. Ihm hat Riehm im Jahre 1867 als Schüler, Freund und Kollege ein schönes litterarisches Denkmal gesetzt in seinem „D. Herm. Hupfeld, Lebens- und Charakterbild eines deutschen Professors“ (Halle, Jul. Fricke), eine Darstellung, in der neben dem Überblick über die umfangreiche, mehr als 40 Jahre umfassende Gelehrtenarbeit dieses Lebens und neben der Einführung in die reiche, gesunde, kräftige und ganz dem Dienste der Wahrheit geweihte Persönlichkeit besonders auch die wissenschaftliche Eigenart des Forschers betont wird. An Herder zum Verständnis und zur Freude des ATs erwacht, lehrte Hupfeld seine Schüler dessen Schriften nach Ursprung und Form und Inhalt als echt menschliche Erzeugnisse verstehen, aber so, daß er in dem menschlich-geschichtlichen Entwickelungsgang des israelitischen Volkes und seiner Religion das Walten des göttlichen Geistes anerkannte und anerkannt wissen wollte, der dies Volk durch das Wort begeisterter Gottesmänner und durch eigentümliche Institutionen und Führungen zu seiner weltgeschichtlichen Bestimmung erzog. Der hier vorgetragenen Methode wissenschaftlicher Behandlung des ATs ist Riehm zeitlebens treu geblieben: die Ergebnisse unbefangener Kritik mit dem Glauben an göttliche Offenbarungen zu vereinigen. Die nächste Folge des Hupfeldschen Einflusses auf Riehm und seiner Hinkehr zu alttestl. Studien war, daß er mit dem Arabischen und Syrischen (bei Rödiger und Harbrücker) sich beschäftigte, auch Hieroglyphik bei Pott hörte. Dafür aber, mit welchem energievollen Eifer er sich diesen neuen Interessen hingab, wie überhaupt für den wissenschaftlichen Ernst, der ihm innewohnte, mag folgendes als Beleg gelten. In seiner Bibliothek fand sich nach seinem Tode ein umfangreiches Manuskript aus dem Sommer 1851: **Exponitur, quaenam ratio posteriori Jesajae libri parti intercedat cum Jeremia respectis potissimum Moversii et Hitzigii sententiis.** Ostern 1852 kehrte Riehm nach Heidelberg zurück, um hier seine Studien zum Abschluß zu bringen und durch den Besuch des Predigerseminars sich auf den Beruf des praktischen Geistlichen vorzubereiten, dem er vorerst sich zuzuwenden gedachte. In rascher Folge fügen sich nun die nächsten bedeutsamen Ereignisse aneinander: am 1. Juli 1853 nach bestandener Prüfung die Aufnahme unter die Pfarramtskandidaten des Großherzogtums Baden; im Dezember die Erstanstellung als Stadtvikar in Durlach; in dem gleichen Monat (17 Dez.) die Erwerbung des Grades eines Licentiaten der Theo-

logie bei der theologischen Fakultät in Heidelberg; am 10. Januar 1854 die Ordination; im August d. J. die Übersiedlung nach Mannheim zur Übernahme der Stellung eines Garnisonpredigers und im April (19.) 1855 die Begründung des eigenen Hausstandes mit Elise Löschcke, der Tochter eines Dresdner Weinhändlers. Den Pflichten des geistlichen Amtes widmete er sich voll Begeisterung und mit peinlichster Treue. Zugleich lag er unermüdlich seiner wissenschaftlichen Weiter- und Durchbildung ob. Die äußere Frucht dieser Beschäftigungen waren zwei erste umfassende gelehrte Veröffentlichungen im Jahre 1854 und 1858/59. Mit ihnen schlug er, sozusagen, die Brücke zu seinem eigentlichen Universitätsberuf. Am 14. Juni 1858 habilitierte er sich bei der theologischen Fakultät in Heidelberg durch eine Disputation, bei welcher Heinrich Julius Holtzmann, der bekannte Straßburger neutestl. Theologe, und der Pfarrer Krummel ihm Opponenten waren. Die dabei aufgestellten Thesen waren dem Gebiete der alt- und neutestl. Exegese entnommen. Für das Denken des jungen Dozenten war die zehnte bezeichnend, in der ausgesprochen wurde, daß der Protestantismus seiner Natur nach der Wissenschaft verwandt sei. Aushilfsweise hat Riehm nun in Heidelberg eine Zeit hindurch neben seinen Vorlesungen die Stelle eines zweiten Lehrers am Predigerseminar und eines zweiten Universitätspredigers versehen, Beschäftigungen, die dazu dienten, seine praktischen Gaben weiter zu entwickeln. Am 3. Juni 1861 zum außerordentlichen Professor ernannt, wurde ihm am 30. April 1862 von dem preußischen Kultusminister v. Mühler auf den Vorschlag der theologischen Fakultät zu Greifswald eine ordentliche Professur daselbst angetragen. Bereits hatte Riehm seine Bereitwilligkeit erklärt, als er durch Hupfeld davon Kenntnis erhielt, durch die Hallesche theol. Fakultät sei die Errichtung einer a.-o Professur für alttestl. Exegese ins Auge gefaßt, und er für diese in Vorschlag gebracht. Daraufhin bat Riehm den Minister, ihn von jener seiner Zusage zu entbinden und ließ sich statt des Greifswalder Ordinariats das Hallesche Extraordinariat übertragen. Die Bestallungsurkunde ist vom 11. August 1862 datiert. Was ihm diese Entschließung erleichterte, war gewiß der Gedanke, künftig in einem durch hervorragende Gelehrte ausgezeichneten Fakultätskollegium an der Seite Hupfelds wirken zu können. Aber mitbestimmend war sicher auch der Umstand, auf das AT in Halle als Lehrer beschränkt zu sein, während in Greifswald der Hauptgegenstand seiner Vorlesungen des NT hätte bilden müssen. Mit Halle nun betrat Riehm den Boden, auf dem er bis an sein Ende, d. h. über ein Vierteljahrhundert hin thätig gewesen ist. An Aufforderungen zum Wechsel hat es ihm freilich nicht gefehlt. Im Dezember 1862 winkte ihm ein Ordinariat an der Universität Kiel. Er lehnte ab, ohne auch nur jemandem davon vor der Entscheidung der Sache eine Mitteilung zu machen. Ebenso schlug er 1879 einen Ruf nach Tübingen aus, die durch Diestels Tod erledigte ordentliche Professur einzunehmen. Im gleichen Jahre endlich, als der Evang. Oberkirchenrat ihn für die Stelle eines Generalsuperintendenten in der Prov. Preußen in Aussicht genommen hatte, meinte er auch darauf Verzicht leisten zu müssen in der Besorgnis, es fehle ihm die genügende Erfahrung für ein derartiges Amt. Für solche Treue hat ihm Halle nach Kräften zu danken gesucht. Unter Hupfelds Dekanat wurde ihm 1864 von der theol. Fakultät die Würde eines Doktors der Theologie übertragen. Nach des verehrten Lehrers Tode (21. April 1866) erfolgte Riehms Beförderung zum ordentlichen Professor neben dem in Hupfelds Stelle berufenen Konstantin Schlottmann. Als solcher wurde er Mitglied wie der theologischen, so der wissenschaftlichen Prüfungskommission für die Kandidaten des höheren Lehramts. Nach dem Verlust seiner ersten Frau vermählte er sich im März (31.) 1869 zum zweiten Male mit einer Hallenserin, Anna Braune, der Tochter des Oberpostdirektors. Für das Universitätsjahr 1881/82 berief ihn das Vertrauen seiner Kollegen in die Verwaltung des Rektorats. Dazwischen liegt eine Zeit ruhigen Schaffens, in der bei ihm Arbeit auf Arbeit sich häufte, aber auch sein Einfluß in die Weite und Tiefe wuchs. Einige Jahre nach dem Rektorat stellten sich bei ihm die ersten Vorboten eines Leidens ein, das nach mancherlei Schwankungen in eine qualvolle Herz- und Nierenkrankheit ausartete. Ihr ist er am 5. April 1888 erlegen.

Für seine akademische Lehr- und Forscherthätigkeit hat sich Riehm von Anfang an mit Wille und Bewußtsein das Arbeitsfeld fest umgrenzt. Denn so sehr er persönlich das lebendigste Interesse für alle Zweige der theologischen Wissenschaft besaß, und wie eifrig er bestrebt war, sich mit deren Fortschritten im Zusammenhang zu erhalten, für sich selbst und seine gelehrten Untersuchungen hat er es streng vermieden, über das AT hinauszugehen. Das lag in dem Ernst, der Geschlossenheit und Solidität seines Geistes begründet, dessen Neigung allüberall bei Menschen und Problemen nicht in die Weite,

sondern in die Tiefe führte, der aller Zersplitterung und Halbheit von sich aus widerstrebte und durch keine lockenden Aussichten auf eine nach außen hin glanzvolle Vielseitigkeit aus der stillen Bahn gesammelter Arbeit sich hinauswerfen ließ. Auf das AT beschränkte er zunächst als Dozent die Stoffe für seine Vorlesungen: Genesis, Psalmen, Jesaja, Hiob, Einleitung in die kanon. Bücher des ATs, alttestl. Theologie, hebr. Archäologie, Prophetie und messian. Weissagungen, Geschichte der Erklärung des ATs und des alttestl. Textes, Geographie von Palästina, Amos, ausgewählte Stücke aus den Proverbien. Dem AT gehören dann fast ausnahmelos die streng wissenschaftlichen Schriften Riehms an: „Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab" (Gotha 1854); de natura et notione symbolica Cheruborum (Ludwigsburg 1864); die Neubearbeitung von Hupfelds Psalmenkommentar. („Die Psalmen, übersetzt und ausgelegt von D. H. H.", 1867/1871); „Die Cherubim in der Stiftshütte und im Tempel" (Gotha 1871); „Initium theologiae Lutheri s. Exempla scholiorum, quibus D. Lutherus psalterium interpretari coepit. Part. I. septem psalmi poenitentiales" (Halis 1874); „Luthers älteste Psalmenerklärung" (Gotha 1875); „Die messianische Weissagung, ihre Entstehung, ihr zeitgeschichtlicher Charakter und ihr Verhältnis zur neutestl. Erfüllung" (Gotha 1875; 2. Ausg. 1883); „Der Begriff der Sühne im AT" (Gotha 1876). Bereits im Vorwort zur „messianischen Weissagung" hatte Riehm die Hoffnung ausgesprochen, den Inhalt dieser Artikel in dem großen Ganzen einer alttestl. Theologie verarbeiten zu können, eine Aufgabe, deren Lösung gerade auch seiner eigentümlichen Begabung und Geistesrichtung zu entsprechen schien. Der Tod hat die Ausführung dieses Planes verhindert. Auf Grund eines Manuskriptes, das zum Teil druckreif vorlag, ist die „Alttestl. Theologie" von dem Unterzeichneten 1889 herausgegeben (Halle). Ein opus posthumum ist auch die Riehmsche „Einleitung in das AT", bearbeitet von Dr. Alex. Brandt (Halle, 2 Bde 1889), ein Werk, das von anderen gleichnamigen dadurch sich unterscheidet, daß an Stelle der in ihnen üblichen kompendienhaften Kürze und einer gedrängten Angabe der Resultate eine eingehende Begründung derselben tritt.

Eine besondere Seite der Riehmschen wissenschaftlichen Thätigkeit ist seine Arbeit in der Redaktion der „Theologischen Studien und Kritiken" Zuerst erscheint Riehms Name 1865 auf dem Titel der Zeitschrift neben seinen Lehrern Ullmann und Hundeshagen; von 1866 an giebt er sie mit dem letzteren allein heraus, seit 1873 mit Jul. Köstlin. Dieser bezeugt ihm in seinem Nachruf (ThStK 1888, IV), daß er fast 24 Jahre in der Leitung mit unablässiger Sorgfalt gestanden und noch bis in die letzten Tage seines Lebens unter großen Körperleiden deren Pflichten geübt habe. Die Spuren der Wirksamkeit Riehms an den „Studien und Kritiken" finden sich zunächst in selbstständigen Abhandlungen seiner Hand. Ein Teil seiner später in Buchform erschienenen Untersuchungen sind dort erstmalig abgedruckt, so z. B. seine Darlegungen über die messianische Weissagung und den Begriff der Sühne. Außerdem aber seien hier noch genannt: „Über Sargon und Salmanassar" (1868, IV) und „Die sogenannte Grundschrift des Pentateuch" (1872, II). Außerordentlich zahlreich aber sind dann die Anzeigen und Kritiken, die er im Laufe der Jahre seiner Mitarbeit gegeben hat. Die Zeitschrift weist 19, meist eindringende und gehaltvolle Besprechungen von ihm auf. Er recensiert alttestamentliche Schriften von Schultz, Graf, Klostermann, Diestel, Kübel, Seinecke, Kleinert, Siegfried, Ley, Baudissin, Orelli, Budde, Bindemann u. a., Recensionen, welche nicht nur für den Gelehrtenfleiß Riehms im allgemeinen Zeugnis ablegen, sondern auch im besonderen erkennen lassen, mit welchem Ernste er es sich angelegen sein ließ, alle Forschungsfragen seines Spezialfaches zu verfolgen.

Im Zusammenhang mit den Interessen und Stoffen seiner alttestl. Forschung stand es, wenn Riehm den „Lehrbegriff des Hebräerbriefes" darzustellen und mit verwandten Lehrbegriffen zu vergleichen unternahm (Basel und Ludwigsburg, 2 Bde, 1858/59; 2. Aufl. ebendaselbst 1867). Denn was ihn an dieser Epistel fesselte, war zunächst eben das alttestl. Kolorit der Vorstellungen und Ideen. Und indem er sie nun in ihrem eigentümlichen Gehalt zu erfassen und nach ihren Ursprüngen und in ihrer allmählichen Umbildung unter den Einflüssen des christlichen Denkens zu verfolgen und zur Veranschaulichung zu bringen suchte, glaubte er das Dunkel über diesem neutestl. Schriftstück vom AT her ein wenig lichten zu können. Er wies es dem urapostolischen Judenchristentum zu. Auf diese Weise vielfach alttestamentlich gefärbt, setzte es sich doch mit den die Echtheit des Christentums gefährdenden judaistischen Irrtümern auseinander und erhebe sich so zu derselben Geistesfreiheit und Höhe evang. Wahrheitserkenntnis, wie sie dem Apostel Paulus eigne. Vermittelt seien diese Anschauungen durch Gedanken des palästinensischen Alexandrinismus,

in welchem der Verfasser — ungewiß, ob Silas oder Apollos — erwachsen sei, aber unter Beeinflussung von seiten des Paulinismus.

Die wissenschaftliche Methode und Eigenart Riehms, wie sie hier und in allen seinen übrigen Schriften uns entgegentritt, ist eine scharf ausgeprägte und nie sich verleugnende. Sie besteht zunächst in einer leidenschaftslosen Gründlichkeit und Unbefangenheit. Was er selber wohl gelegentlich als die Vorzüge der Hupfeldschen gelehrten Untersuchung rühmt, zeichnet die seine aus: eine umsichtige, alle Gründe und Gegengründe ins Auge fassende und mit ihnen sich auseinandersetzende, allem Sprunghaften abholde und auf das Blendwerk geistreichen Beiwerkes, ja auch auf erlaubten Redeschmuck verzichtende, ruhige und klare Gedankenentwickelung. Die Ermittelung der Wahrheit und ihre klare Darstellung ist ihm alles, ein Bestreben, das ihn dann da und dort wohl zur Breite und Umständlichkeit führt. Alle Effekthascherei war ihm selber völlig fremd und an anderen zuwider. Seine Sprache und sein Ton bewahren stets den Ernst und die Würde der Wissenschaftlichkeit. Dabei zeigt er als Forscher und Kritiker nicht nur den Willen, sondern auch die Kraft der objektiven Beurteilung. So fest und zuversichtlich er in der Kontroverse seine Meinung verficht, so verläßt ihn doch nie die Ruhe und der Gerechtigkeitssinn. Er hält den „Ausdruck des Affektes mit strengstem Maße zurück; und ein Beispiel davon, daß er je, persönlich verletzt, mit Verletzung eines anderen erwidert hätte, wird sich aus allem, was er gedruckt hinterlassen, schlechterdings nicht beibringen lassen“ Wissenschaftlich und geistig eine durchaus selbstständige Natur, war Riehm durch Neigung und innerstes Wesen in seiner Forschung vorsichtig abwägend. Zwischen althergebrachten Ansichten und modernen Hypothesen, denen er nur in bedingter Weise beipflichtet, bahnt er sich so den Weg. Die wissenschaftliche Arbeit der Zeit, namentlich auch im AT, trage das Zeichen des Übergangsstadiums, in dem wichtige Fragen noch nicht genügend beantwortet, viele neue Probleme noch ungelöst seien, darum sei der Boden oft noch schwankend und unsicher. So sehr bei dieser Lage der Dinge die Prüfung der Geister die erste und unerläßlichste Forderung des Gelehrten sei, so sehr werde er genötigt, nach klaren und sachlichen Gründen in diesem Streiten von Schritt zu Schritt seine Stellung zu nehmen. Riehm fordert und übt also die wissenschaftliche Kritik, aber er will sie als eine mit Weisheit und Ernst gepaarte. In Vorlesungen und gelehrten Arbeiten wendet er dem philologisch-exegetischen Detail alle Aufmerksamkeit zu, aber der Hauptgesichtspunkt ist und bleibt ihm die religiös-ethische Seite des alttestl. Schrifttums, seiner Lebensformen und Einrichtungen und, damit zusammenhängend, die Betonung der israelitischen Religion als göttlicher Offenbarungsreligion.

So hoch nun auch Riehm Wissenschaft und Forschung einschätzte, so wenig wollte er von einem bloßen Intellektualismus etwas wissen auch in seinem Fache. Die theologische Wissenschaft habe nicht ihren Zweck in sich selbst. Sie wolle an ihrem Teile auch zum Wachstum der Gemeinde Christi im Leben aus Gott helfen, am Bau des Reiches Gottes auf Erden mitwirken. Das Reich Gottes aber sei nicht ein, wenn auch noch so vollkommenes, wissenschaftliches Lehrgebäude, nicht eine bloße Erkenntnis der Wahrheit, sondern Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geist. Und auch die alttestamentliche Wissenschaft mit allen ihren Disziplinen solle diesem höchsten Zwecke dienstbar werden. Dieser Anschauung entsprechend geht durch Riehms Wirksamkeit ein „praktischer Zug“, nämlich das seiner besonderen Geistesart entsprechende Streben einer Übermittelung der gesicherten wissenschaftlichen Ergebnisse an die Gebildeten und Denkenden seiner Zeit. Das anerkannte er als das Bedürfnis, aber auch als die Pflicht der Wissenden. Natürlich galten seine persönlichen Bemühungen dem AT, dessen Schönheiten und Wahrheitsgedanken er der Mitwelt erschlossen zu sehen wünschte. Das sei zunächst unerläßlich. Denn manches in ihm beruhe auf Anschauungen, Lebensverhältnissen, Sitten, die dem modernen occidentalischen Leser der Schrift überhaupt ganz fremd sei; anderes werde in ein ihn befremdendes und das Verständnis erschwerendes Gewand gekleidet. Und doch habe das AT für den Glauben und die Sittlichkeit eine propädeutische Seite, sei als die Sammlung der Reste einer ganzen Nationallitteratur von bleibender Bedeutung und für vieles im Christentum die Vorstufe. Persönlich hat Riehm durch gelegentliche Ansprachen und Vorträge diesen Werbungsdienst gethan. Im Druck erschienen: „Die besondere Bedeutung des Alten Testaments für die religiöse Erkenntnis und das religiöse Leben der christlichen Gemeinde“ (Halle 1864), und „Der biblische Schöpfungsbericht“ (Halle 1881). In der Missionszeitschrift hat er sodann 1880 in einem Aufsatz: „Der Missionsgedanke im AT“ seine wissenschaftlichen Kenntnisse und Erfahrungen für diesen Zweig kirchlichen Lebens nutzbar zu machen gesucht. Um für das A. und NT Freunde zu werben in den Ge-

meinden, begann er weiter im Jahre 1874 die Herausgabe seines umfassendsten, ihn durch 10 Jahre hin in Anspruch nehmenden litterarischen Werkes: „Das Handwörterbuch des biblischen Altertums“ (Bielefeld). Es ist den „gebildeten Bibellesern“ gewidmet. Von streng wissenschaftlicher Grundlage aus wird ihnen hier, „ohne daß sie die Mühen der grundlegenden Arbeit noch mitzufühlen bekämen, und andererseits, ohne daß durch ästhetische Reize auf sie zu wirken versucht werde, der jedesmalige Stoff verständlich, anschaulich, gedrängt dargelegt.“ Riehm empfand es als etwas tief bedauerliches, daß die Errungenschaften der gelehrten Forschung zum größten Teile ausschließlicher Besitz der theologischen Schule geblieben und nicht geistiges Gemeingut der nationalen Bildung geworden seien. Kenntnis und Verständnis der Bibel seien bei uns gering. Wir Deutschen ständen in dieser Hinsicht weit hinter den Engländern zurück. Gerade die deutsch-evang. Theologie habe deshalb hier eine große Zukunftsaufgabe und eine nationale Pflicht. Als einen Beitrag zu ihrer Lösung aber und zu ihrer Abtragung wollte Riehm das „Handwörterbuch“ angesehen wissen: für den gebildeten deutschen Bibelleser ein dem jetzigen Stande der wissenschaftlichen Bibelforschung, wie den Bedürfnissen und Anforderungen unserer heutigen Bildung entsprechendes Nachschlagebuch, ein zuverlässiger Führer in der Welt des biblischen Altertums. Die Leitung dieses Unternehmens, für das er Männer wie G. Baur, Beyschlag, Fr. Delitzsch, Ebers, Kautzsch, Kleinert, Schürer u. a. gewonnen hatte, lag in Riehms Händen. Aber er hat auch einen wesentlichen Teil der eigentlichen Abfassungsarbeit von sich aus geleistet. Alle nicht mit besonderer Namenschiffre versehenen Artikel rühren von ihm her. Unter dem Buchstaben H aber giebt es deren z. B. allein 90, unter denen 31 längere Darbietungen sind. Bemühungen, das AT insonderheit durch Predigten der Gemeinde näher zu bringen, begrüßte er mit Freuden. Als der Pastor der deutsch-evang. Kirche in Cannes, Hermann Schmidt, seine „Postille“, eine Auslegung der „messianischen Psalmen und Weissagungen“ enthaltend, ausgehen ließ, schrieb er dem Büchlein ein warmes Vorwort. In Verbindung mit dem Gesagten und zum weiteren Erweise dafür, mit welcher Hingebung Riehm seine besondere Gabe, Kraft und Zeit in den Dienst der Allgemeinheit zu stellen bemüht war, muß jener Thätigkeit gedacht werden, die er durch zwei Jahrzehnte von 1865 an als Mitglied der Kommission zur Revision von Luthers Bibelübersetzung geübt hat. Bis aufs Sterbelager hin hat er diesem Werke sein ganzes Interesse bewiesen. Mit ihm im Zusammenhang stehen folgende Veröffentlichungen Riehms: „Das erste Buch Mosis“ (1873), eine Probe der Revisionsarbeit am alttestamentlichen Text; dann: „Zur Revision der Lutherbibel“ (Halle 1882), und „Luther als Bibelübersetzer“ (Gotha 1884). Wie hierin mit der Feder, so hat er in persönlichen Diensten und Hilfeleistungen seiner evangelischen Kirche als treuer Sohn Anhänglichkeit und Liebe erwiesen. In Giebichenstein, wo er wohnte, war er Mitglied des Gemeindekirchenrates; durch die Wahl der Kreissynode nahm er seit 1878 regelmäßig an der Provinzialsynode teil; von dieser wurde er 1885 in ihren Vorstand gewählt und in die Generalsynode des Jahres. Als 1863 die Sonntagsschule in Halle eingeführt werden sollte, förderte er sie eifrigst, hielt Vorbereitungen für Lehrer und Lehrerinnen und unterwies auch selber die Kleinen. Der Knabenrettungsanstalt Eckartshaus bei Eckartsberga unterstützte er durch fleißige Sammlungen. Jahre hindurch zählte er zum Vorstande des Hallischen Diakonissenhauses. Für die Berliner Kolhsmission beteiligte er sich mit seiner Frau durch Verbreitung von Sammelbüchsen so lebhaft, daß Pastor Nottrott ihm später sein Buch über die Mission („Die Goßnersche Mission unter den Kolhs“, Halle 1888) widmete. Gustav-Adolfs- und Missionspredigten hat er wiederholt hin und her, in und außerhalb der Provinz gehalten. Auch in Giebichenstein und der Halleschen Neumarktkirche bestieg er je und dann die Kanzel. Seine Predigt selbst hatte nichts Blendendes, aber sie gewann durch Überzeugungswärme, durch eine Sprache, die Gebildeten und weniger Gebildeten gleich zugänglich war, durch ruhige und tiefe Textauslegung und scharfe Zuspitzung der religiös-ethischen Wahrheiten auf die Bedürfnisse der Hörer. Als Beleg dafür können zwei seiner bei Jul. Fricke in Druck erschienenen Predigten gelten: „Furcht und Liebe“ über 1 Jo 4, 17—19 (1863) und „Wie können wir unsere Johanniszweifel los werden?“, eine Zeitpredigt über Mt 11, 2—10 (1876). Der Provinzialsynode hat er 1881 die Eröffnungspredigt gehalten. In der Geschichte des „Evang. Bundes“ ist Riehm von Anbeginn an mit hinein verflochten. Unter der Denkschrift, mit welcher man nach Erfurt zu den grundlegenden Beratungen einlud, findet sich neben Bärwinkel, v. Bamberg, Beyschlag, Leuschner und Nippold auch sein Name. Die erregende große kirchliche Tagesfrage war damals die der Hammersteinschen Anträge auf größere Selbstständigkeit der Kirche. Wenn nun im „Evangelischen Bunde“ Gegner und Freunde derselben die Hand zum gemeinsamen Handeln sich reichten, und

auch von der Rechten her Männer um seine Fahne sich scharten, so hat dazu gewiß gerade Riehms Mitwirkung nicht unwesentlich beigetragen, der auch in jene Kreise hin ein Mann des Vertrauens war, eben weil er mit dem Freimut seiner wissenschaftlichen Kritik überall den unerschütterlichen Glauben an die göttliche Offenbarung der Schrift verband. Einen Mann der Mitte und der Vermittelung hat man ihn wohl genannt. Soll damit ausgesprochen werden, daß er, wie als Mensch, so als Forscher und Kirchenpolitiker darauf gerichtet war, bei aller Bestimmtheit eigener Überzeugung überall statt des Trennenden das Gemeinsame und Einende zu betonen, und fernab von jeder Befangenheit eines bestimmten Parteistandpunktes jedem sein Recht widerfahren zu lassen, so trifft es gewiß zu. Das zeigt namentlich auch seine Stellungnahme in dem Streit über die Lehrfreiheit innerhalb der evangelischen Kirche. An dem kirchlichen Bekenntnisse wollte er da zunächst nicht gerüttelt wissen. Als Mitglied der theologischen Fakultät zu Halle hielt er (vgl. Köstlin a. a. O.) bei einer Neubearbeitung ihrer Statuten sehr entschieden an deren § 2 fest, nach dem sie, wie sie der Kirche zu dienen berufen wäre, mit dieser auch auf demselben Grunde des Glaubens und der Lehre stehe, wie er in der hl. Schrift enthalten und in den Bekenntnissen der evangelischen Kirche, insonderheit der Augsburgischen Konfession bezeugt sei. Aber gerade auch als Vertreter der Kirche wollte er andererseits der theologischen Wissenschaft ihre Freiheit bewahrt sehen, eine Freiheit, welche er dadurch z. B. gefährdet sah, daß Vertreter kirchlicher Organe bei der Berufung theologischer Professoren mitwirken sollten. Diese Bewegungsfreiheit indessen forderte er nicht als eine unbedingte, sondern als eine innerhalb gewisser moralischen und kirchengesetzlichen Schranken sich vollziehende. Und eben sie, diese Schranken, suchte er in einem 1880 auf einer Tagung der landeskirchlichen Vereinigung in Potsdam gegebenen Referat über „Kirche und Theologie" zu bestimmen. Es komme alles darauf an, „die Bedingtheit einer Verpflichtung auf die Bekenntnisse" richtig zu fassen. Diese nämlich dürften nicht in äußerlich gesetzlicher, sondern in geistlich freier Weise als Maßstab der Beurteilung gebraucht werden; jeder Disziplinarfall in der Lehre sei individuell zu behandeln; für das abschließende Gutachten müsse in jedem Falle vorzugsweise die sittlich-religiöse Grundrichtung des gesamten öffentlichen Wirkens bei dem Angeklagten in Betracht gezogen werden. In Übereinstimmung mit diesen Grundsätzen war Riehm in dem Falle „Sydow" 1879 in einem an den Oberkirchenrat gegebenen Gutachten für eine „ernste Mißbilligung", aber gegen eine Amtsentsetzung. Auf der Generalsynode 1885 hat er diese Anschauung ebenfalls vertreten, dort aber noch in der Ausdehnung auf die im Amte stehenden Geistlichen, bei denen er „die außeramtlichen Veröffentlichungen" unterschieden wissen wollte von dem, was sie in „amtlichen Vorträgen" lehrten.

Der letzte Erklärungsgrund für die Haltung und Betätigungsart jemandes bleibt zuletzt die Persönlichkeit selbst. Auch bei Riehm verhielt es sich so. Er aber war vor allem eine tief religiöse, kar und fest auf ihren Gott in Christo bezogene Natur. Von der Grundlage des Gebets erhob sich sein Dasein in Amt und Haus; mit ihm hat er Abend und Morgen, Arbeitsanfang und Arbeitsvollendung, Leid und Freude geweiht. Wie sehr ihm dieses so unterhaltene und vertiefte Gottesbewußtsein die unerläßliche Voraussetzung der Wirksamkeit, und zwar nicht bloß der besonderen kirchlichen, sondern auch der allgemein wissenschaftlichen war, davon hat er selber wohl gelegentlich Zeugnis abgelegt. In einer Porträtsammlung wissenschaftlich und kirchlich hervorragender Männer sollte auch sein Bild aufgenommen werden. Er hat ihm die bezeichnende Unterschrift gegeben: Die theologische Wissenschaft jedes Zeitalters hat so viel bleibenden Gehalt, als sie aus dem Schatz der Erfahrung des Lebens in und mit Gott zu schöpfen vermochte. Das aber ist es, was das eigentlichste Innenleben Riehms kennzeichnen dürfte, dies „in und mit Gott". Das kommt auch in der am 12. Juli 1881 bei Übernahme seines Rektorats gehaltenen Rede zum Ausdruck. Zum Thema derselben hatte er sich gewählt: „Religion und Wissenschaft" (ThStK 1882, Separatabdruck Gotha 1881). Er beginnt darin mit der Darlegung, wie wichtig gerade die lebendige Gottesfurcht für das subjektive Leben des einzelnen Forschers sei. Strenge Wahrheitsliebe sei nach Fichte die eigentliche Tugend des Gelehrten. Diese Wahrheitsliebe aber sei nicht denkbar ohne Gewissenhaftigkeit; diese nicht ohne das Bewußtsein der Verantwortlichkeit; die höchste Potenz der Verantwortlichkeit aber sei die Verantwortlichkeit vor Gott. Und nicht nur dies. Wenn man von dem einzelnen Arbeiter in der Wissenschaft auf deren geschichtlichen großen Entwickelungsgang sehe, so habe die Religion auch dort den Beweis ihres Wertes erbracht. Denn wo in den Tiefen des religiösen Lebens eine neue Triebkraft je wirksam wurde, da ist die Gesamtkultur jedesmal zu höherer Stufe emporgeschritten und haben sich für

die Wissenschaft neue Aufgaben und Anregungen ergeben. In dem Verhältnis von Ursache und Wirkung stehen hier also Religion und Wissenschaft. Dieser Gedanke wird am Christentum im einzelnen bewiesen, insbesondere an dem Christentum in seiner protestantischen Ausgestaltung. Endlich aber liege es auch im Wesen der Wissenschaft an sich begründet, daß sie gerade von der Religion die kräftigsten Impulse empfangen müsse. Nur in einer theozentrischen Welt- und Lebensanschauung (im Gegensatz zur anthroprozentrischen) liege die Rettung der Einheit der Wissenschaft vor der Gefahr der Zersplitterung. Was Riehm hier von hoher Warte anpries: Religion und Religiosität, das war die Pfahlwurzel seiner Persönlichkeit. Mit diesem Wesenszug aber hing anderes bei ihm zusammen: seine von jeder Rücksicht auf äußere Vorteile freie Denkweise und Uneigennützigkeit, seine Freundlichkeit und Herablassung gegen einfache und niedrige Leute, seine peinliche Gewissenhaftigkeit in amtlicher oder frei gewählter Pflicht. Freunde besaßen an ihm einen bis über das Grab hinaus treuen Freund. Dabei war er eine stille, aber gesellige Natur, voll Liebe zur Musik und Schöpfung, sinnigen Ernstes, in nicht gewöhnlichem Maße ausgestattet mit der Gabe und Kunst, Feste zu feiern, kinderlieb und kinderkundig, so daß er leicht ihre Herzen gewann und ihre Sprache zu sprechen wußte.

Wesen und Wirken Riehms tragen das Gepräge der geradlinigen, einheitlichen, klaren Entwickelung. Es ist alles bei ihm wie aus einem Guß. Die Wurzel aber dieser Harmonie und Kraft war das tiefe Abhängigkeitsgefühl von Gott, war die Religion, der Glaube. Am Einsegnungstage schrieb der Vater einst dem Konfirmanden in sein Gesangbuch: „Durch Selbst- und Weltverleugnung Jesu wahrhaftig anzugehören, sei Deines Lebens höchstes Ziel, Dein beständiges Streben, Dein Ruhm und Deine Seligkeit. Dann wird der, dem Du dienst, Dich mit seinem Geiste leiten, Du wirst gewissenhaft und recht handeln, Gott angenehm und den Menschen wert sein und einst, wenn der schmale Weg Dich zu den Pforten der Ewigkeit geführt hat, zum Preise der göttlichen Gnade sprechen können, was 2 Ti 4, 7 u. 8 steht" Diesen Vaterwunsch hat der Sohn verwirklicht. **K. H. Pahncke-Pforta.**

Riesen s. d. A. Kanaaniter Bd IX S. 736, 53.

Ich bedaure, den auf diese Stelle verwiesenen Artikel, **„Preußen, kirchliche Statistik"** auch jetzt nicht bringen zu können. Der Herr Verfasser war außer stande, ihn fertig zu stellen. **H.**

Reich Gottes. — Litteratur: E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes zur Zeit Jesu, 3. A. 1901, Bd II, 496—556; O. Holtzmann, NTliche Zeitgeschichte 1893; W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter 1903, S. 199—276; P. Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, 1903, § 27, 42—48; Die biblischen Theologien von Weiß, Beyschlag, J. Holtzmann, u. die Leben Jesu von Weiß, Beyschlag, O. Holtzmann; H. H. Wendt, Die Lehre Jesu I^1, 1886, II^1, 1890, 2. A. 1901; Theremin, Lehre vom göttlichen Reich, 1823; Fleck, De regno Dei liber exegeticus quatuor evangelicorum doctrinam complectens, 1828; K. Wittichen, Die Idee des Reiches Gottes, 1872 (Beiträge zur bibl. Theologie III); W. Baldensperger, Das Selbstbewußtsein Jesu, 1888^1, 1900^2; E. Issel, Die Lehre vom Reich Gottes, 1891; O. Schmoller, Die Lehre vom Reich Gottes, 1891; J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reich Gottes, 1892^1, 1900^2; W. Bousset, Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum, 1892; J. Köstlin, Die Idee des Reiches Gottes, ThStK 1892; E. Haupt, Reich Gottes, Gemeinde, Kirche in ihrer Bedeutung für christliches Glauben und Leben, ThStK 1892; C. Lemme, Die christliche Idee des Reiches Gottes, NJdTh 1892; Schnedermann, Jesu Verkündigung und Lehre vom Reich Gottes I, 1893, II, 1895; Paul, Die Vorstellung vom Messias und vom Gottesreich bei den Synoptikern, 1895; Graß, Das von Jesus geforderte Verhalten zum Reich Gottes, Mitth. und Nachrichten für die evang. Kirche in Rußland, 1895; A. Titius, Jesu Lehre vom Reiche Gottes (Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit, I, 1895); E. Haupt, Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien, 1895; Ehrhardt, Der Grundcharakter der Ethik Jesu im Verhältnis zu den messianischen Hoffnungen seines Volkes, 1895; Schäfer, Das Reich Gottes im Licht der Parabeln, 1897; Krop, La pensée de Jésus sur le royaume de Dieu, 1897; Wegener, Ritschls Idee des Reiches Gottes im Lichte der Geschichte kritisch untersucht, 1897; Klöpper, Das Reich Gottes, ZwTh 1897; G. Dalmann, Die Worte Jesu, 1898, S. 75—113; Hering, Die Idee Jesu vom Reiche Gottes u. ihre Bedeutung für d. Gegenwart, ZThK 1892; A. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu, II, 1899; J. Gottschick, Diesseits und Jenseits im Christentum, ZThK 1899; W. Bousset, Das Reich Gottes in der Predigt Jesu, ThR 1902; P. Wernle, Die Reichgotteshoffnung in den ältesten christlichen Dokumenten und bei Jesus, 1903; Fr. Traub, Die Gegenwart des Gottesreichs in den Parabeln vom Senfkorn u. Sauerteig, von der selbstwachsenden

Saat, dem Unkraut und dem Fischnetz, ZThK 1905. Die Geschichte des Begriffes verfolgt: J. Weiß, Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie 1901.

Jesus schließt sich mit dem einen Centralbegriff seiner Predigt *βασιλεία τοῦ θεοῦ* (wofür „Himmelreich“ bei Matthäus nur ein anderer Ausdruck sein wird, der wegen der schulmäßigen Ersetzung von Gott durch Himmel Jesu kaum zuzutrauen ist) an die Heilshoffnung an, die aus dem altisraelitischen Glauben an Gott als den Volkskönig erwachsen war. Die Erforschung des geschichtlichen Sinnes des Terminus, die im letzten Decennium des 19. Jahrhunderts lebhaft betrieben ist, steht im Gegensatz zu dem Gebrauch, den die moderne systematische Theologie, besonders Ritschl, von ihm gemacht hatte. Diese hatte ihn nach der Analogie des Merkmals aufgefaßt, daß ein Reich eine Gemeinschaft von dem Herrscher gehorsamen Unterthanen ist, und hatte mit ihm das höchste Gut, im religiösen und im ethischem Sinne, als beseligende Gabe Gottes und als gemeinsame Aufgabe bezeichnet. Die Historie hat dem gegenüber darauf hingewiesen, daß es ein ganz anderes Merkmal der *βασιλεία* ist, das im Milieu Jesu, im Spätjudentum, bei dem Gebrauch des Ausdrucks Malkuth Jahve als Analogie vorschwebt und daß dabei ein ganz anderer Sinn herauskommt. Demgemäß, daß ein orientalisches Reich nicht ein irgendwie verfaßtes Volk ist, sondern eine Herrschaft, die einen Bereich umspannt (Dalman S. 77), wird dort nicht an ein Reich als organisierte Gemeinschaft gedacht, sondern an die Herrschaft des Gottes, der zwar von jeher König, ist, Israels wie der Welt, dessen Herrschaft aber gegenwärtig gehemmt oder verborgen ist und der deshalb erst in der Zukunft König werden wird (*βασιλεύσει* Jes 52, 7, *ἔσται τῷ κυρίῳ ἡ βασιλεία*, Ob 21), wenn er die wirkliche oder scheinbare Hemmung beseitigt. Und zwar denkt dabei das Spätjudentum nicht sowohl an die Herrschaft Gottes über sein Volk, wie sie in dessen Gehorsam erscheint, als an ihre Durchsetzung zu Gunsten seines Volkes, mit der diesem eine Fülle von Gütern erwächst, und an eine Durchsetzung, zu der Menschen nichts thun können, sondern die Gott allein durch schlechthin wunderbares Eingreifen, durch gänzliche und plötzliche Umgestaltung der Welt zu stande bringen wird Da 2, 34. (Der biblische Realismus von Beck und Kübel hatte schon früher im Gegensatz zu der ethischen Auffassung das Reich Gottes als ein System pneumatischer Realitäten verstanden, das vom Himmel auf die Erde herabkommt). Und die Ethik, die zu dieser Hoffnung gehört, sofern ihre Erfüllung Bedingung des Anteils an den Segnungen der Gottesherrschaft ist, stellt sich den Historikern vielfach als eine die Welt nicht gestaltende, sondern verneinende dar, sofern ihre Voraussetzung die pessimistische Überzeugung sei, daß diese Welt zum Untergang reif ist. Die Auffassung der systematischen Theologie erscheint ihnen dem gegenüber als Frucht der Aufklärung, als Nachwirkung Kants, der das Reich Gottes als ein Volk Gottes unter Tugendgesetzen verstanden hatte. Dies letzte Urteil ist einfach falsch. Was aber den Gegensatz der Historie zur Systematik anlangt, so fragt es sich, ob er nicht in mancher Hinsicht zu ermäßigen sein wird, wenn man nicht nur die Terminologie, sondern die Sache, und nicht die erste zeitgeschichtlich bedingte Erscheinung, sondern die Konsequenz des Prinzips erwägt.

Durch Dalman ist auf Grund der rabbinischen Litteratur zur Geltung gelangt, daß die M. J. doch auch nach der Analogie des erstgenannten Merkmals aufgefaßt worden ist, sofern die Formel „die Herrschaft Gottes auf sich nehmen“ (קִבֵּל = *δέχεσθαι*) häufig ist und die Recitation von Dt 6, 4—3 als Aufsichnehmen der M. bezeichnet wird. Aber es will anerkannt sein, daß es sich nicht etwa um das Nebeneinanderhergehen zweier heterogener Betrachtungsweisen, sondern um zwei unlösbar zusammengehörige Seiten derselben Sache handelt (vgl. auch Volz S. 299). Die Durchsetzung der Herrschaft Gottes zu Gunsten seines Volkes setzt ein Volk voraus, das sich von Gott willig beherrschen läßt, ein Volk gehorsamer Unterthanen. Diese Zusammengehörigkeit ist unverkennbar in der prophetischen Predigt; vgl. Jes 6, 11; 10, 20ff.; 45, 8; 60, 21. Seit aber das Judentum durch Gesetzestreue sich selbst zu einem gerechten Volke zu machen strebt und dies Ziel erreicht zu haben glaubt, fällt in der Hoffnung naturgemäß aller Ton auf die Wandlung der Lage der Gerechten, die dem Königtum Gottes widerspricht. Aber diese Hoffnung auf die M. J. ist unverständlich, wenn man ihre Voraussetzung, das seinem König gehorsame Volk, nicht mitdenkt.

Die Hoffnung auf die künftige M. J. oder auf deren Synonyma, kurz die jüdische Eschatologie gestaltet sich überaus mannigfaltig und bunt, hinsichtlich der Vorstellungen von den Hemmungen der Gottesherrschaft, von dem Subjekt, an dem, und von der Art, in der sich diese durchsetzt, von den Folgen, die ihre Aufrichtung hat. Denn die Erwartungen der niedrigeren Entwickelungsstufen bestehen neben denen der höheren fort, zumal

diese Stufen gar nicht immer zeitlich aufeinander folgen. Zunächst ist alles ganz national und deshalb diesseitig orientiert; aber seit dem Durchbruch des Individualismus, der Propaganda der Diaspora und ihrem geistigen Austausch mit der außerjüdischen Welt, sowie der Ausweitung des Weltbildes wird diese Schranke nach innen und außen vielfach durchbrochen. Doch nur so, daß daneben das nationale Moment fortdauert und sich immer wieder befestigt.

Die Hemmung der Gottesherrschaft erblickt man zunächst in der des nationalen Glückes des Gottesvolks durch die umwohnenden feindlichen Völker, an deren Stelle dann der aussichtslos lastende Druck der einander ablösenden Weltreiche tritt, weiter in der Unterdrückung der Frommen durch gottlose Parteien oder ein gottloses Herrscherhaus, später darin, daß feindliche Geistesmächte (Sterne, Strafengel, der Satan), die Welt beherrschen. Den Gipfel bildet die im 1. Jahrhundert v. Chr. bei Esra IV und Baruch begegnende Vorstellung, daß die ganze gegenwärtige und diesseitige Welt, olām hasseh, eine der Sünde und des Übels und dem Untergang geweiht ist.

Das Subjekt, dem die Aufrichtung der M. J. zu gute kommt, ist ursprünglich das Volk, dann die einzelnen Gerechten, zunächst im Volk, dann wohl auch außerhalb desselben. Die Durchsetzung der Gottesherrschaft bedeutet ursprünglich die durch Gottes Hilfe, wenn auch unter menschlicher Mitwirkung, geschehende Herstellung und Steigerung des alten Glanzes und Glückes des Volkes. Je mehr die traurige Lage sich als aussichtslos zu empfinden giebt, um so mehr wird die bessere Zukunft von einem schlechthin wunderbaren Eingreifen Gottes erwartet, was zugleich eine ungeheuere Steigerung des Erhofften zur Folge hat. Schließlich harrt man einer gänzlichen Wandlung aller Dinge, des Eintritts einer neuen Welt, des olām habbā, die im Himmel schon existiert und deren Erschließung sich durch die Besiegung des Teufels, das Weltgericht, die Totenauferstehung und den Untergang der alten Welt vermittelt. Die Güter, welche das Kommen der M. J. für Gottes rechte Unterthanen mit sich bringt, sind einesteils diesseitige, Weltherrschaft Israels oder der Frommen, die durch wunderbar lange Lebensdauer und wunderbare Fruchtbarkeit der Erde gesegnet werden, Friede auf Erden, auch in der Tierwelt, andererseits jenseitige, vom Einzelnen in einem ewigen Leben zu genießende, Aufhören von Übel und Tod, Arbeit und Mühe, Sabbatsruhe, Gemeinschaft mit Gott und den Engeln, die sich im Schauen Gottes, im Thronen, Verklärung in Lichtglanz und Teilnahme am messianischen Mahl vollzieht. Aber die Transscendenz des Ortes dieser Güter verbürgt nicht die Transscendenz ihrer Art, wenn sie auch eine relative Spiritualisierung mit sich führt, wie z. B. der Genuß des Mahls, des Manna, des Livjatan und Behemot z. T. bildlich verstanden wird; zumal das naive Volksbewußtsein wird diese Spiritualisierung nicht mitgemacht haben. Die Art der Hoffnung auf die Heilsgüter, die den Gesetzestreuen verheißen sind, richtet sich nach der inneren Stellung zum Gesetz. Wo seine Erfüllung nur als vertragsmäßiges Mittel für die Erlangung eines Lohnes angesehen wird, bleiben auch die jenseitigen Güter ethisch indifferent, wo das Bewußtsein des Eigenwertes des Guten geweckt ist, geht die eigentliche Hoffnung auf ethische Güter, auf die Begabung mit Gerechtigkeit und hl. Geist, und die sinnlichen oder nationalen erscheinen nur als Zugabe. Zu einer sicheren Abstufung der Güter aber kommt es nicht, auch nicht, wo das Bedürfnis nach Systematisierung der definitiven Heilszeit im Jenseits die Zwischenzeit eines diesseitigen Reiches im Genuß nationaler und irdischer Güter voraufschickt. Verlegt doch z. B. Baruch die Weltherrschaft Israels hinter dies letztere.

Was die NTliche Auffassung des Begriffes anlangt, so stellt sich sowohl die Kontinuität mit dem Judentum wie das Neue des Christentums in voller Deutlichkeit dar in der Auffassung des P a u l u s, die zudem die geschichtlich wirksamste geworden ist.

Er teilt die pessimistische Beurteilung der gegenwärtigen Welt, die der Formel „dieser Äon" zu Grunde liegt, als einer bösen, die durch das Fleisch der Sünde und Vergänglichkeit unterworfen ist Ga 1, 4; Rö 8, 20—21; 12, 2, und unter der Herrschaft des Satans steht 2 Ko 4, 4, und er pflanzt das jüdische Schema fort, wonach nur die aktiv Gerechten, die Erfüller des Gesetzes, das künftige Gottesreich erben werden Ga 5, 21; 1 Ko 6, 9 f; 1 Th 2, 12; 3, 3; 5, 27, dessen Anbruch durch Weltgericht und Totenauferstehung sich vermittelt und in dem das Fleisch keinen Platz hat und das Vergängliche durch das Unvergängliche verschlungen ist 1 Ko 15, 50 f.; Rö 8, 26 f. Auch bei ihm ist *βασιλεία* mit Herrschaft Gottes zu übersetzen: Gott wird da sein Alles in Allem 1 Ko 15, 28 und die Gerechten werden mit ihm herrschen Rö 5, 17; 4, 13. Als neu tritt schon hier heraus, daß die *β.* mit der Parusie des Messias Jesus kommt, daß die spezifisch nationalen Bedingungen durch allgemein menschlich sittliche ersetzt sind, daß die Güter,

die es bringt und auf deren Ererben das Herrschen zu beziehen sein wird, mit selbstverständlichem Wegfall der nationalen unter ausdrücklicher Verneinung des Sinnlichen wie Essen und Trinken als geistige und ethische, als Gerechtigkeit, Friede und Freude im hl. Geist gedacht sind Rö 14, 17, wozu freilich die Naturbasis eines pneumatisierten und so unvergänglich gewordenen Leibes gehört 1 Ko 15, 35 f.; Rö 8, 19 f., daß die Gleichartigkeit der ethischen Bedingung und des erhofften Gutes klar herausgestellt und so der gesetzliche und Lohnstandpunkt überschritten wird Rö 14, 17. 18; Ga 6, 7. 8.

Kann man das allenfalls noch als Reinigung und Vollendung der jüdischen Anschauung ansehen, so ist es etwas spezifisch Neues, daß trotz aller eschatologischen Spannung und trotz aller bleibenden Betonung des Charakters des Christenglaubens als einer Hoffnung auf künftige Erlösung und einer Gesinnung, die das Vaterland im Himmel hat Rö 8, 24. 25; Phi 3, 20, die künftige und jenseitige Welt mit ihren Wunderkräften schon in die gegenwärtige hineinragt und den Gläubigen Jesu ihre Güter zu genießen giebt. Die Gläubigen und Getauften sind auf Grund von Christi Tod und Auferstehung dem gegenwärtigen Äon entnommen Ga 1, 4. Für sie ist das Alte vergangen und alles neu geworden 2 Ko 5, 17, sie sind mit Christus der Sünde, dem Fleisch der Welt gestorben und zu neuem Leben auferstanden Rö 6, 1 f., sie haben die Wunderkraft des Geistes empfangen, der *ἀπαρχή* und *ἀῤῥαβών* der künftigen Welt ist, und leben insofern schon in dieser Rö 8, 23; 2 Ko 1, 22; 5, 5. Für das alles ist es nur ein anderer Ausdruck, daß sie schon von der Gewalt der Finsternis befreit und in die *βασιλεία* des Sohnes der Liebe Gottes versetzt sind Kol 1, 13, und daß der Christus Jesus, der am Kreuz die feindlichen Geistesmächte ihrer Kraft beraubt hat Kol 2, 15, und zum *πνεῦμα ζωοποιοῦν* 1 Ko 15, 45 geworden ist, schon gegenwärtig die Herrschaft ausübt 1 Ko 15, 24 f. Das Machtgebiet, in welchem er dies thut, ist die Kirche, sofern sie von ihm durch seinen Geist in Bewegung gesetzt wird, so daß Leib und Reich Christi synonym sind 1 Ko 12, 12 f. Daß die gegenwärtige *βασιλεία* die Christi, nicht Gottes heißt, bedeutet einen Unterschied nur des Anfangs und des Werdens von der Vollendung, nicht aber einen sachlichen. Gott ist es, der die Charismen giebt 1 Ko 12, 28 und Christus den Sieg über die feindlichen Mächte verleiht, Christus hinwieder übt seine Herrschaft zu Gunsten der Sache Gottes aus 1 Ko 15, 24 ff. Es sind die Kräfte der Überwelt, die bei den Christen wirksam sind, und wo dies der Fall ist, ist das Kennzeichen des Vorhandenseins der Gottesherrschaft da 1 Ko 4, 20. Von dem künftigen Mitherrschen mit Gott findet demgemäß wirklich eine Antecipation statt, wo dies Kennzeichen zutrifft. Hierher ist zu rechnen das *ὑπερνικᾶν* in allen Anfechtungen und gegenüber allen feindlichen Geistesmächten, die Überwindung dessen, was von Gottes Liebe zu trennen droht, die triumphierende Kraft des auf Christus gestützten Gottvertrauens Rö 8, 31 f. 5, 3. So bedeutet denn in der Gleichung von Kirche und Reich Christi diese nicht eine menschliche Gemeinschaft zur selbstthätigen Lösung ethischer Aufgaben, geschweige denn eine rechtlich organisierte Gemeinschaft, sondern einen Organismus gottgeschenkter Kräfte oder Charismen, durch welche Gott die Kirche als Tempel erbaut, als Leib Christi wachsen läßt Eph 2, 19—22; 4, 16. Aber darin überschreitet nun Paulus die jüdische Auffassung abermals, daß er bei diesen Wunderkräften nicht nur an ethisch indifferente Charismen denkt, sondern das sittliche Leben der Christen in Heiligung und Liebe als Frucht der übernatürlichen und überweltlichen Kraft des Geistes würdigt Ga 5, 22. 23 und den Wert der andern Charismen nach ihrer Tauglichkeit zu dem sittlichen Zweck der Erbauung der Gemeinde bemißt 1 Ko 14, 5. Überweltlich ist ihm die Liebe, zu der der Geist Christi treibt, sofern für sie die weltlichen Unterschiede des Geschlechts, der Nationalität, der Bildung nicht mehr in Betracht kommen, sondern nur die Einheit in Christus Ga 3, 27, 28; Kol 3, 11.

Infolge dieses Hineinragens des künftigen Gottesreichs mit seinen Kräften in die Gegenwart rücken das Reich als von Gott beherrschtes und ihm gehorsames Volk und das Reich als Komplex von Gütern, die Gottes Herrschaft dessen Gliedern gewährt, rücken das Reich als ethische und als religiöse Größe viel näher zusammen als nach dem jüdischen Schema. Für die Träger der Charismen, durch die sich Christi, bezw. Gottes Herrschaft ausbreitet, wird ihre Ausübung, was an Paulus' Bewußtsein selbst am anschaulichsten ist, zu einer ethischen Aufgabe, so gewiß sie auch vor und nach der Willensanstrengung sich mit dem Bewußtsein der Abhängigkeit von Gottes Gnadenwirkungen durchdringen Rö 12, 6—8; 1 Ko 12, 14 f., und wird somit die Erbauung der Gemeinde, d. h. des Reiches Christi Produkt absichtlicher menschlicher Thätigkeit 1 Ko 4, 3. 12. So nennt auch Paulus seine Missionsgenossen seine Mitarbeiter für das Gottesreich Kol 4, 11. Das gegenwärtige Gottesreich als ethische und als religiöse Größe sind insofern nur

formell unterschieden, fallen aber stofflich zusammen. Das Gleiche gilt aber auch von aller christlichen Selbstthätigkeit. Es ist die aktive Gerechtigkeit der Gläubigen, durch die Gottes Gnade ihre auf das ewige Leben abzweckende Königsherrschaft ausübt Rö 5, 21, und Christi beseligende Herrschaft über die Seinen schließt ein, daß sie sich ihm ganz zu eigen geben Rö 14, 7—9. Das mit ihm Auferstandensein verwirklicht sich in einem Wandel der Lebensneuheit, von dem Paulus nicht nur im Indikativ, sondern auch im Imperativ redet Rö 6, 2. 14; 8, 12; Ga 5, 13—25. Das Gleiche gilt von dem triumphierenden Gottvertrauen, in dem die beseligende Gottesherrschaft genossen wird Rö 5, 3—5 (*καυχώμεθα* ist Konjunktiv).

Der Umfang der sittlichen Thätigkeiten, durch die Gottes Herrschaft sich verwirklicht, umfaßt freilich die in den weltlich-sittlichen Gemeinschaften nicht; aber die paulinische Ethik ist doch keine negative, sondern nur eine auf die höchste positive Aufgabe, auf den extensiven und intensiven Ausbau der Gemeinde, durch Mission, Bruderliebe, Heiligung konzentrierte. Und seine Wertung der staatlichen Obrigkeit Rö 13 gewährleistet, daß sie dazu treiben wird, auch die relativen sittlichen Aufgaben in Unterordnung unter die höchste in Angriff zu nehmen, wenn mit dem Ausbleiben der Parusie die geschichtliche Lage nicht mehr die ausschließliche Konzentration auf die höchste fordert.

Auch die Offenbarung Johannis kennt nicht bloß eine zukünftige Gottesherrschaft c. 19—21, sondern auch eine schon gegenwärtige: mit Christi Erhöhung ist der Satan geworfen und das Reich gekommen 12, 10, die Gläubigen sind schon Herrscher 1, 6; 5, 10, wenn auch wohl nur der Anwartschaft nach, und in den Sendschreiben erscheinen die Gemeinden als Christi Herrschaftsgebiet in dem Sinne, daß er sie regiert, während die eigentlichen Segnungen seiner Herrschaft auch Gegenstand der Verheißung sind und ein organischer Zusammenhang zwischen dem Gehorsam und der Verheißung zu vermissen ist. Dagegen tritt im wesentlichen die gleiche Auffassung wie bei Paulus im Evangelium und den Briefen Johannis heraus, nur mit dem Individualismus und Spiritualismus, den die hellenistische Terminologie mit sich bringt: außer 3, 3. 5 und 18, 37 ist statt vom Reich vom ewigen Leben die Rede; statt des Herrschens bildet das Gottschauen und die Vergöttlichung (*ὅμοιοι*), die Vollendung der wesentlichen Gotteskindschaft den Gegenstand der Hoffnung I, 3, 2. Dort und hier der gleiche Gegensatz zwischen der Welt der Vergänglichkeit, des Fleisches, der Finsternis, Lüge, Satansherrschaft, des Todes, und dem Gott, der Geist, Licht, unvergängliches Leben ist und den Erfüllern seines Willens hieran Anteil geben wird I, 2, 17. Dort und hier der Anteil der Gläubigen an diesen Gütern ein schon gegenwärtiger, so daß alle Erfüllung des Willens Gottes nur insofern Mittel ihres künftigen Erwerbes bedeutet, als sie Erscheinung ihres schon gegenwärtigen, durch eine Geburt von oben erlangten Besitzes ist I, 2, 5. 6; 3, 14. Dort und hier die Betrachtung derselben Willensbewegung, nicht nur der sittlichen der Heiligung und Liebe, sondern auch der religiösen des getrosten Mutes gegenüber Welt, Tod, Gericht unter dem Gesichtspunkt ebenso der selbstthätigen Erfüllung einer verpflichtenden Aufgabe, wie einer beseligenden Gottesgabe 4, 34; 12, 54; 14, 1. 27; 16, 33. Nach 18, 37 verwirklicht sich Christi Königsherrschaft darin, daß die Empfänglichen seine Stimme hören, tritt also das Merkmal des gehorsamen Willens heraus. Ein wirklicher Unterschied in der Sache besteht darin, daß das Hineinragen der Gottesherrschaft und ihrer künftigen Güter in die Gegenwart bei Paulus bedingt ist durch die Erhöhung Jesu zur Rechten Gottes und den von dort gesandten Geist, bei Johannes aber schon durch die Gotteserkenntnis zu stande kommt, welche der auf Erden Wandelnde durch Wort und persönliche Selbstdarstellung mitteilt 17, 3; 18, 37; 14, 9. Ein Gegenstück zu Paulus' Reich = Leib Christi auf Erden ist der Gedanke eines geheimnisvollen Lebenszusammenhanges zwischen Gott, Christus und den Seinen, in dem Gottes Liebe das Beherrschende ist und dazu treibt durch Erfüllung der Gebote Gottes sich in Gottes Liebe zu erhalten und so unmittelbar an Christi Freude teilzunehmen, und endlich in steigendem Maße die Vielen zur unvergänglichen Lebenseinheit verbindet 15, 9—11; 17, 21 f. Einen Ansatz zu dieser psychologisch verständlichen Auffassung zeigt Ga 2, 20; 2 Ko 5, 14.

Im spezifischen Unterschied zu dem paulinisch-johanneischen Bewußtsein befolgt Jesu Predigt das jüdische Schema, indem er den menschlichen Willen zum Erwerb der sittlichen Gerechtigkeit mit dem Hinweis auf die künftige *βασιλεία* treibt, sofern Gott solches Verhalten und nur solches mit Anteil an dieser lohnen wird. Das ergiebt sich unabhängig von der Entscheidung der noch immer streitigen Frage, ob und in welchem Umfang er von der Gegenwart des Gottesreichs gesprochen, als eine sichere Thatsache aus den synoptischen Berichten und Quellen. Er predigt nach diesem Schema nicht nur, wo es sich

um die erste Anknüpfung handelt Mc 1, 5, sondern behält es auch bis ans Ende für die Erziehung seiner Jünger bei Mt 18, 3. 8; 19, 27. 28. 25, 34; Lc 12, 35—48, wie denn die ganze Bergpredigt, die der ersten Gemeinde als Grundgesetz gedient hat, von ihm beherrscht ist Mt 5, 1—12. 19. 20; 6, 2. 33; 7, 21. Während er die jüdische Vorstellung von der Gerechtigkeit durch eine höhere zu ersetzen sucht, zeigt er nirgends eine ähnliche Absicht, wo er vom Reich Gottes redet. Er konnte so verfahren, auch wenn er Höheres unter ihm verstand als die jüdische Erwartung, weil diese eine Fülle heterogener Elemente umfaßte, von denen schon im Judentum je nach der, kurz gesagt, heteronomen oder autonomen Auffassung der Gerechtigkeit bald das eine bald das andere Moment betont wurde. Aber was er von ihm sagt, ist umfaßt von dem Gedanken, daß darunter die in allernächster Zeit geschehende Aufrichtung der Herrschaft Gottes zu verstehen sei, und daß sie vermöge einer schlechthinigen Wunderthat Gottes durch allgemeine Totenauferstehung und Weltgericht hindurch unter einer Palingenesie der Welt sich vermittele, und daß sie für die Gerechten den Genuß einer Fülle von Gütern bedeute: Anteil an Gottes Herrschaft Mt 19, 28. 29, Genuß des messianischen Mahles in Gemeinschaft mit den Patriarchen 8, 11; 26, 29, Gott schauen, zur Gotteskindschaft erhoben und in die Natur der Engel, der Gottessöhne verklärt werden, Sättigung mit Gerechtigkeit 5, 6. 8. 9; Lc 20, 36. Was er von den Zügen der jüdischen Hoffnung ausmerzt, ist trotz Mt 5, 5 das politisch-nationale Moment und das Schwelgen in der Ausmalung der sinnlichen Freuden. Dagegen braucht er das Wort Reich Gottes nicht, um die Gott gehorsamen Unterthanen oder gar ein organisiertes Gemeinwesen derselben zu bezeichnen. Das *δέχεσθαι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* Mc 10, 15 ist schwerlich im rabbinischen Sinn des Aufsichnehmens des Joches der Malkuth zu verstehen, da im selben Satz die *βασιλεία* den Komplex der den Frommen verheißenen künftigen Güter bedeutet. Sachlich ist es natürlich selbstverständlich, daß auch für ihn die Glieder eines seinem Gottkönig gehorsamen Volkes die Empfänger der Segnungen der künftigen Gottesherrschaft sind, und daß ihm ihr Kreis qualitativ und quantitav durch die menschliche Arbeit wächst, die er selbst für Gottes Sache thut und in die er seine Jünger beruft.

Ob nun in der paulinisch-johanneischen Anschauung vom Hereinragen des künftigen Gottesreiches mit seinen Kräften und Gütern in die Gegenwart ein dem Geiste Jesu fremdes Moment eintritt, das dann etwa auf den religiösen Synkretismus der Zeit zurückzuführen wäre und dem weltgeschichtlichen Christentum einen synkretistischen Grundcharakter gegeben hätte, oder ob sie in voller Kontinuität mit Jesu Predigt steht, hängt davon ab, ob er die Gerechtigkeit, die er als Bedingung für den Anteil am Gottesreich fordert, dessen Gütern gleichartig denkt oder nicht, ob er diese als eine organische Vollendung der Gerechtigkeit oder als einen mechanisch zu ihr hinzutretenden Lohn versteht, sowie davon, ob seine imperativische Predigt weiter nichts als imperativisch war oder aber eine schöpferische und beseligende Kraft besaß, so daß der selbstthätige Gehorsam gegen sie doch zugleich als Empfang wunderbarer, sittlich erlösender und beseligender Gotteskräfte e r l e b t werden konnte. Im Vergleich hiermit ist eine untergeordnete Frage, ob er selbst den Erfolg seiner Predigt ausdrücklich so beurteilt hat.

Was das erste anlangt, so hat Jesus die Heteronomie des Gesetzesstandpunktes und damit die Ursache der mechanischen Auffassung des künftigen Lohns aufgehoben, indem er alles Gewicht auf die Gesinnung legt, Mc 7, 15; Mt 7, 16. 17, an die Stelle des Vertragsverhältnisses das Kindesverhältnis setzt Mc 10, 13, den Rechtsanspruch auf Lohn indirekt Mt 20, 1 f. und direkt Lc 17, 7—10 verneint, Gottes Charakter, zu dem er selbst in Ehrfurcht aufschaut Mc 10, 18, als Vorbild für uns hinstellt Mt 5, 49, der Sehnsucht nach Gerechtigkeit das Gottesreich verheißt 5, 6. Entsprechend hat er unter den Gütern des künftigen Reiches das Gottschauen, die Anerkennung als Kinder Gottes, die Sättigung mit Gerechtigkeit, die Gemeinschaft mit den Frommen der Vorzeit betont Mt 5, 8, kurz die Vollendung der hier begonnenen geistigen Gottesgemeinschaft. Wenn nun der Anteil an der Lichtnatur der Engel, der Gottessöhne, den er Lc 20, 36 als Folge der Auferstehung zum Leben voraussetzt, diesen geistigen Gütern als Naturbasis untergeordnet ist, so wird man seine Rede von der messianischen Mahlzeit entweder als Bild oder als naiven Ausdruck für die beseligende Gemeinschaft mit Gott und den Seinen und deren Naturbasis, das Thronen, Richten, Landererben der Gerechten, wie es schon in der Apokalyptik vorkommt, als Fortführung von Ausdrücken zu verstehen haben, die ursprünglich auf diesseitige Güter bezogen und eigentlich gemeint sind, auf jenseitige übertragen aber zu Bildern für Ehre und Freude werden, in jedem Fall nichts Selbstständiges, sondern etwas den geistigen Gütern Untergeordnetes bedeuten. Das Verhältnis zwischen

der diesseitigen sittlichen Bedingung und den künftigen Gütern ist also bei ihm ein organisches.

Nun hat aber Jesus die Gotteskindschaft, nach der zu streben er mahnt, selbst als eine beseligende Gabe Gottes erlebt Mt 11, 27. Entsprechend verheißt er seinen Jüngern, daß sie in der Aufnahme seines Joches und seiner Last Erquickung für ihre Seelen finden werden Mt 11, 28—30. Er mahnt sie ferner in kühnem und furchtlosem Gottvertrauen und freudiger Gewißheit der Gebetserhörung Mc 11, 22. 23; Mt 7, 7 in Herzensreinheit und Nächsten- ja Feindesliebe zu leben, auf Grund dessen, daß er ihnen die Gottesgabe der Erkenntnis des Vaters Mt 11, 27 und Sündenvergebung 18, 23 vermittelt und sie durch seine Verheißung ermutigt, sich als Kinder Gottes zu fühlen Mt 10, 29—32; Lc 11, 2; 10, 19. Ja er beurteilt die Erfüllung der Mahnung als Gotteskinder zu leben ausdrücklich als Wirkung Gottes Mt 11, 25; Mc 10, 27. In seinem Sinne ist also derselbe Stoff der vom Liebeswillen des Vaters im Himmel beherrschten religiösen und sittlichen Willensbewegung nicht nur als verpflichtende Aufgabe, sondern auch als beseligende Gabe Gottes anzusehen und zu empfinden. Dazu kam der Eindruck seiner Person, der den aufrüttelnden Bußruf seiner Predigt vom Reiche Gottes zum Evangelium machte; denn „zum Sollen fügte Jesus für seine Jünger das Können" (Bousset).

So steht trotz aller Unterschiede nicht nur des Ausdruckes, sondern auch der Vorstellungen und Gefühlsnuancen die paulinisch-johanneische Auffassung und mit ihr die moderne, doch in Kontinuität mit der Predigt Jesu. Seine Ethik aber, so wenig sie Kulturethik ist und so sehr sie von den vergänglichen zu den unvergänglichen Gütern ruft, hat dennoch Weltverneinung nur zur Folge, sofern sie gänzliche Hingabe an den Dienst am Liebeswerk Gottes an den Menschen fordert. In Bezug auf die Menschenwelt hat sie somit die stärkste positive Expansivtendenz.

Endlich die diesen Ergebnissen gegenüber untergeordnete Frage, ob und in welchem Sinn Jesus selbst von der Gegenwart des Gottesreichs geredet? Nicht in dem Wort Lc 17, 21, das dafür am meisten zu sprechen scheint. Dort wird die Frage, wann es komme, dahin beantwortet, daß sein Eintritt sich in keiner Weise vorher berechnen lasse. In diesem Zusammenhange kann das *ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν* nur bedeuten: es wird plötzlich unter euch dastehen. Dagegen werden ohne Zweifel in der Beelzebubrede Mt 12, 28 vgl. Lc 10, 18—20 die Heilungen Besessener, die Jesus und seine Jünger im Geist d. h. in der Wunderkraft Gottes vollziehen, als Zeichen gewürdigt, daß der Satan schon besiegt ist und seine Herrschaft mehr und mehr verliert, somit die Zeit der Gottesherrschaft angebrochen ist. Aber hier ist nicht an den ethischen, sondern an den religiösen Begriff der Gottesherrschaft zu denken; die Kräfte der künftigen Welt ragen in die Gegenwart herein. Ebenso liegt der Vergleichung des Täufers mit dem Kleinsten im Himmelreich Mt 11, 3 vgl. Lc 16, 16 der Gedanke zu Grunde, das mit Johannes die Zeit der Weissagung abgelaufen und seither die Erfüllung begonnen, daß man darum schon jetzt im Himmelreich, im Besitz seiner Güter und Kräfte sein kann. Eine Hauptstütze fand die immanent-ethische Auffassung in den Gleichnissen von der selbstwachsenden Saat, dem Unkraut im Weizen und dem Netz, dem Senfkorn und Sauerteig. In der That wird in ihnen die Gegenwart des Gottesreichs vorausgesetzt und das tertium comparationis liegt nicht bloß im Gegensatz zwischen dem kleinen Anfang und dem großen Ende, sondern auch im Fortschreiten des Begonnenen. Aber es handelt sich auch hier nicht um die allmäliche ethische Entwickelung und Ausbreitung des Jüngerkreises durch seine Selbstthätigkeit, sondern um die fortschreitende Offenbarung und Auswirkung der in die Welt eingetretenen Gotteskräfte. Unkraut- und Netzgleichnis haben deutlich die Kirche vor Augen, das Reich des Menschensohnes Mt 13, 37 vgl. Kol 1, 13, aber nicht sowohl als menschlich-ethische Gemeinschaft, wie als Produkt göttlicher Kraft, dem nur Fremdes sich beigemischt hat, wie auch Mt 28, 18—20 die Ausbreitung der Kirche durch Predigt und Taufe nicht nur auf Befehl, sondern auch in der Kraft des Erhöhten geschehend denkt. Noch streitiger als der Sinn dieser Stellen ist es, ob und inwieweit sie von Jesus selbst herrühren. Die Gleichnisse vom Unkraut und Netz sind Sondereigentum des Mt, das erstere eine Umbildung des Saatgleichnisses bei Mc. Beide setzen die Erfahrung vom Eindringen fremder Elemente in der Kirche voraus. So können sie nicht von Jesus stammen. Die Johannes- und Beelzebubrede und die Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig gehören der ältesten Überlieferung der Spruchsammlung an Mt 11, 11. 12, 12, 28; 13, 31—33; Lc 7, 28; 16, 16; 11, 20; 13, 18—21. Es entspräche ganz der Auffassung Jesu von der Gottesherrschaft als einer bald und wunderbar kommenden, wenn er in gehobenen Momenten in dem Sieg über die Dämonen ihren Anbruch geschaut

hätte. Aber daraus ergiebt sich die Folgerung, daß er ihn auch in den geistigen Gotteswirkungen geschaut haben muß, auf die er den Erfolg der Predigt vom Reiche zurückführt. Hat er doch auch im sittlich Bösen die Macht des Satans wirksam gesehen (6. Bitte), seine Jünger gelehrt sich mehr als der Macht über die Geister des Geschriebenseins ihrer Namen im Himmel zu freuen Lc 10, 21, auch seine Predigtthätigkeit als heilende aufgefaßt Mc 2, 17. Nur dann können auch die beiden die Mutlosigkeit aufrichtenden Gleichnisse vom Senfkorn und Sauerteig, sowie das von der selbst wachsenden Saat, bei denen an physische Wunder nicht zu denken ist, von ihm herrühren. Dagegen spricht auch nicht, daß dann seine Schätzung des Ethischen der modernen Art näher stehen würde. Denn, wenn Paulus sich bewußt ist, von Jesu Kraft zu leben, so wird nicht er, sondern Jesus zuerst als die höchste Leistung des Gottesgeistes die sittlich erlösende angesehen haben. So kann auch die Vergleichung des Täufers mit damaligen Kleinsten im Gottesreich von ihm stammen, obwohl die nähere Begründung auf Apologie der Urgemeinde gegenüber der Johannissekte hinweist.

Im späteren Urchristentum herrscht ausschließlich die eschatologische Verwendung des Terminus. Dem, was nach Hegesipp Jesu Verwandte vor Domitian erklären, daß die *βασιλεία Χριστοῦ οὐ κοσμικὴ μὲν οὐδ' ἐπίγειος, ἐπουράνιος δὲ καὶ ἀγγελική τυγχάνει ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος*, entspricht der Sprachgebrauch der apostolischen Väter. Daß das Reich Gottes *μέλλει ἔρχεσθαι* ist nach 1 Clem. 42, 3 der Inhalt der apostolischen Verkündigung. Den Einzelnen wird in Aussicht gestellt, daß sie bei Erfüllung der sittlichen Bedingungen in es eingehen, in ihm wohnen, verherrlicht u. s. w. werden, wobei vielleicht nicht einmal immer das auf Erden herabkommende, sondern auch der Himmel gemeint ist (wenn z. B. Hermas, Sim. X, 12, 8 zu Gott und ins Reich kommen gleichsetzt). Die Kirche wird Didache IX, 4; X, 5 von ihm unterschieden, sie wird von den vier Enden der Erde in Gottes Reich versammelt, das er für sie bereitet hat. Und so bleibt es zunächst auch noch, als schon der griechische Geist Einfluß auf das Christentum gewonnen, nicht nur bei Tertullian und Cyprian, sondern auch bei Justin und Irenäus. Und zwar ist es da das Merkmal des regnare, das als das für das Kommen des regnum charakteristische mit ihm erwartet wird. Zwar Gott ist zu groß, als daß wir für ihn etwas wie die Heiligung seines Namens oder das regnare erst zu wünschen hätten, Tertullian, de orat. 5; Cyprian, de or. dom. 13. Worin besteht aber unser regnare? Lactantius, der div. inst. l. VII zu Konstantins Zeit alt- und neutestl. Weissagungen systematisch zusammenstellt, vertritt noch den Gedanken, daß in dem Reich, in welchem Christus auf Erden justissimo imperio die Menschen regiert, den Gerechten mit Gott und Christus Herrschaft zu teil wird, sofern die Heiden nicht gänzlich vertilgt werden, sondern relinquuntur in victoriam Dei, ut triumphentur a justis ac subjugentur perpetuae servituti 24, 4; aber sonst wird darauf nicht reflektiert. Was unter dem regnare ersehnt wird, ist das Aufhören der gegenwärtigen Knechtschaft und Unterdrückung und der Genuß der wunderbar gesteigerten Fruchtbarkeit der Erde (Tert.; Cypr. l. c.). Bringt doch die Ankunft des Reiches die Rache für das Blut der Märtyrer und Beschämung für die Heiden. Dazu kommt, daß es Gottes würdig ist, wenn seine Diener sich da freuen, wo sie in seinen Namen niedergebeugt worden sind (Tert. adv. Marc. III, 24). Auch Irenäus adv. haer. V, 32 ff., der die nach Hbr 4 bei Barnabas begegnende Vorstellung der Ruhe des Weltsabbaths als Inhalt des Millenniums und diese Ruhe nach Mt 8, 11 durch den Genuß des Mahles ausgefüllt denkt und hierbei auch das Bild der Erbschaft verwendet, führt diese Ruhe und diesen Genuß auf den Gedanken des Herrschens hinaus, nicht nur, sofern die zum früheren Stand erneuerte Schöpfung jetzt ungehindert den Gerechten dient, sondern auch sofern es gerecht ist, daß sie da, wo sie gedrückt und Bedrängnis und Knechtschaft erduldet haben, die Frucht ihrer Geduld genießen. Ist es der Gegensatz gegen die allegorische Auslegung des NTs durch die Gnostiker, was Irenäus am Millennium und seinen zum Teil sinnlichen Genüssen halten läßt, so fühlt er doch auch das Bedürfnis, dasselbe rationell zu rechtfertigen. Und er thut dies außer durch den genannten Hinweis auf Gottes Gerechtigkeit, indem er diesen Zwischenzustand als eine für den Fortschritt der Gerechten zweckmäßige Ordnung Gottes darstellt: durch den Umgang mit Christus und mit den Engeln, durch die Gemeinschaft geistiger Dinge mit ihnen und durch das Prämeditieren der Unvergänglichkeit sollen sie allmählich fähig werden Gott zu schauen und seine Herrlichkeit zu fassen.

Mit Origenes beginnt bei den griechischen Vätern unter dem Einfluß des christlich vertieften griechischen Ideals der Herrschaft der Vernunft über die Leidenschaften eine ethische und eine individualistische Auffassung des Gottesreichs im Anschluß an Lc 17,21;

Rö 11, 17; 6, 12; 1 Ko 15, 28, jedoch so, daß über die ethische Aufgabe der Gedanke der Gabe Gottes und des beseligenden Gutes übergreift und diese schon gegenwärtige Geistesverfassung des Christen als der gleichartige Anfang der himmlischen Vollendung betrachtet wird. Er versteht *περὶ εὐχῆς* 25 die 2. Bitte ausdrücklich nach Analogie der Herrschaft des Königs über die Unterthanen in einer wohlverfaßten Stadt: die Seele soll sich von Gott beherrschen lassen und seinen geistigen Gesetzen gehorchen. So steht denn Gottesreich im Gegensatz zum Reich des Teufels, in dem die Seele sich freiwillig von der Sünde beherrschen läßt. Die Vollendung des Gottesreiches, so daß Gott Alles in Allem wird, tritt in jedem einzelnen ein, wenn Christus die Feinde in ihm besiegt hat und er unablässig fortschreitet, so das Erkenntnis, Weisheit und die übrigen Tugenden in ihm zur Vollendung kommen. Aber den Fortschritt in dieser Verfassung hat doch die Seele neben ihrer Anstrengung, selbst Rö 6, 12 zu realisieren, immer neu von Gott zu erbitten, und diese Verfassung ist eine beseligende *μακαρία κατάστασις*, nicht nur im Sinn der Eudämonie der Philosophen, sondern sofern in ihr die Verheißung Jo 16, 23 sich erfüllt, daß Gott und Christus der Seele einwohnen, ja sofern mit ihr der Tod vernichtet und das ewige Leben antecipiert wird, weil der Inhalt des ethischen Ideals als *ἁγνεία, καθαρότης* der künftigen *ἀφθαρσία* oder *ἀθανασία* gleichartig ist: *ὥστε ἡμᾶς βασιλευομένους ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἤδη εἶναι ἐν τοῖς παλιγγενεσίας καὶ ἀναστάσεως ἀγαθοῖς*. Die gleichen Gedanken wiederholen Cyrill von Jerusalem V myst. Kat. 13, Gregor von Nyssa de or. II. Chrysostomus sucht — im offenbaren Anschluß an die stoische Bezeichnung des Weisen als König — dem neutestl. Merkmal des Gottesreichs, daß wir in ihm zur Herrschaft gelangen, gerecht zu werden, indem er das Kommen des Reiches darin setzt, daß die Seele, wenn sie sich von Gott als dem König beherrschen läßt, selbst ein König wird, der die Erde ihres Fleisches beherrscht de or. dom. Hom. Gregor von Nyssa sieht seine Auffassung des Reiches bestätigt dadurch, daß die 2. Bitte bei Lukas (nach einer sonst nicht vorkommenden Lesart) laute: der hl. Geist komme und reinige uns. Cyrill von Alexandrien setzt gleichfalls die Wirksamkeit des hl. Geistes dem Kommen des Reiches gleich, aber auf Grund von Mt 12, 28; Lc 17, 21 und so, daß er, wie schon Gregor aus dieser Gleichsetzung mit göttlicher Herrscherthätigkeit dessen Gottheit folgert de trin. VII s. fin. Bei Ephräm 24. coh. ad poenit. cp. 9. 10 wird an der durch Origenes begründeten Auffassung das mystische Moment der Einwohnung Gottes stärker betont. Derselbe mystische Ton findet sich bei Joh. Cassian, Coh. I, 13.

Augustin vereinigt im Begriff des regnum Dei die beiden Merkmale des regi a Deo und des regnare cum Deo. Das zweite und zwar als nach der Auferstehung des Leibes beginnendes ist ihm aber das Entscheidende, ed. Migne X, 519. So geht ihm die 2. Bitte darauf, ut cum illo regnare mereamur ib. vgl. V, 388. Nun ist das Reich verheißen, a peccato liberatis et justitiae servientibus, quod ipsum ut possint gratia adjuvantur IV, 1446. Da dies die Aktualisierung der von Christus vollbrachten Befreiung von der Herrschaft des Teufels über sie bedeutet, so heißen die Heiligen oder Gerechten selbst das Himmelreich, sofern ihre Herzen von Christus oder Gott innerlich regiert werden: VIII, 830. 832. Durch ihren ethischen Charakter zweigt sich diese Herrschaft Gottes von seiner alles befassenden und von jeher bestehenden Machtherrschaft ab. In dieser Herrschaft der Gnade ist Gott das Wirkende, aber doch so, daß seine Wirksamkeit auf Auslösung selbstständiger und von Gott nur unterstützter Wirksamkeit der Menschen (Verdienst) ausgeht, so daß das Reich in diesem Sinne ebensowohl Gottes Wirkung wie menschliche Aufgabe ist, aber doch in Abwechslung miteinander. Aber das eigentliche Reich kommt erst künftig: regnum ipsius nos erimus, si in illum credentes in eo profecerimus futurum autem est ipsum regnum, cum facta fuerit resurrectio mortuorum V, 388 regnum fulgebit in regno, cum regno venerit regnum nunc jam regnum vocatur, sed adhuc convocatur sed nondum regnat hoc regnum Huic quippe regno dicetur Mt 25, 34 i. e. qui regnum eratis et non regnabatis, venite regnate ut quod in spe fueratis, etiam in re esse possitis III, 1814. Indem das Reich in diesem Sinne als Herrschaftsgebiet Gottes oder Christi mit dem Haus oder Tempel, dem beide einwohnen, identisch ist, prägt schon A. den Ausdruck „das Reich bauen", hoc templum, hoc regnum Dei regnum coelorum adhuc aedificatur ib., und zwar sind es qui in ecclesia praedicant verbum Dei, ministri sacramentorum Dei, die dies thun IV, 1668. Für die Bürger des Reichs ist ihm der auf die obere Welt gerichtete Sinn charakteristisch. Er erklärt es für Wahnsinn, die Zugehörigkeit des Himmelreichs zum zeitlichen Leben zu behaupten; was gegenwärtig so heißt, thut es quia futurae

vitae colligitur in omnibus bonis operibus suis non respicit quae videntur, sed quae non videntur VI, 409; VII, 673. Zwischen diesem Sinn und den weltlich sittlichen Aufgaben hat er trotz seiner Seligpreisung christlicher Imperatoren de civ. V, 24 so wenig eine Vermittelung gefunden, daß er von den Bürgern des Himmelreichs, die ein weltliches Amt verwalten, nicht sagt, wie sie damit thun, was dem Reiche Gottes frommt, sondern nur wie sie dabei selbst trotzdem das Herz nach oben gerichtet haben können: non desperemus de civibus regni coelorum, quando eos videmus aliqua gerere Babyloniae negotia, aliquid terrenum in republica terrena .. in terrenis rebus levant cor in coelum IV, 604. Unter den Begriff des Reiches Gottes fällt ihr Thun nur, soweit es neben ihrer weltlichen Aufgabe hergehend auf den Gewinn des künftigen Lebens gerichtet ist.

Das künftige regnare cum Deo hat nun aber bei A. gar keine Analogie zu einer über andere auszuübenden Herrschaft oder einem Einfluß auf andere, sondern es erschöpft sich in der ausschließlich auf Gott gerichteten contemplatio und fruitio Dei. Daß Christus nach 1 Ko 15 das Reich dem Vater übergiebt, bedeutet, daß er die Gerechten, in denen er jetzt herrscht und die das Reich sind, ad speciem oder contemplationem führt. Daß Gott dann Alles in Allem sein wird, bedeutet, daß er das ausschließliche Gut sein wird VIII, 830 ff.

Nun aber hat A. mit der Erwartung des Millennium gebrochen, die er einst selbst geteilt, allerdings indem er seine Freuden geistig verstand, und hat die Verheißung desselben Apk 20 auf die Gegenwart bezogen de civ. XX, cp. 9. Die Wiedergeburt ist ihm die erste Auferstehung, der Teufel ist durch Christus schon gebunden. Und nicht nur in einzelnen Seelen. Das durch Konstantin herbeigeführte Verhältnis zwischen dem imperium und der Kirche, durch das dem Teufel die Möglichkeit genommen war, die bisher von ihm verführten Völker weiter zu verführen, wies darauf hin. Diese Deutung zwang aber nun dazu schon in der Gegenwart das dort für das Millennium behauptete Herrschen der Heiligen mit Christo nachzuweisen. Den Widerspruch dieses Gedankens mit seiner These, daß das regnare auf Erden nicht in re, sondern nur in spe statt habe III, 1814, gleicht er aus durch die Formel, daß sie alio aliquo modo, longe quidem impari herrschen. Aber worin besteht ihm dies? Reuter (Augustinische Studien 1887, S. 118) hat es in der sittlich weihenden Macht, die die Guten ausüben, finden wollen. Davon sagt A. nirgends ein Wort. De civ. IV, cp. 3 spricht nur von dem Segen, den es für die Beherrschten bedeutet, wenn Heiligen gelegentlich weltliche Herrschaft zufällt. Handelt es sich um eine Vorstufe des künftigen regnare, so wird auch sie so wenig wie die Vollendungsstufe eine Thätigkeit auf andere bedeuten. Und das ergiebt auch die nähere Betrachtung von de civ. XX, 9. Zunächst herrschen die Märtyrer, die A. auf die defuncti überhaupt erweitert, mit Christus, indem sie nach Apk 14, 13 requiescunt a laboribus suis. Indem er dann Apk 20, 4 auf die Lebenden und Toten bezieht und auf das non subjici bestiae im weitesten Sinne deutet, um die Subjekte der Herrschaft zu charakterisieren, läßt er erkennen, daß er die Herrschaft in der Freude des Sieges über die versuchenden Laster sieht, der auf Erden freilich hinter dem künftigen weit zurückbleibt: de hoc regno militiae, in quo adhuc cum hoste confligitur et aliquando repugnatur repugnantibus vitiis, aliquando cedentibus imperatur, donec veniatur ad illud pacatissimum regnum, ubi sine hoste regnabitur. Das Herrschen ist ihm also, wie schon Barnabas, zur Sabbathsruhe geworden V, 1198. Dagegen hat A. seine sonstigen Aussagen über die Antecipation der Schauung Gottes und ihrer Freude im Ruhen von der Arbeit und dem sich Versenken in die Wahrheit, worin Maria das Künftige präfiguriert VIII, 834 und von dem durch die spes gegebenen jucundari in Deo im Thun und Ergehen, in Freud und Leid d. h. von der Erhebung über die Welt in heiliger Indifferenz, obwohl diese Aussagen in der gleichen Linie liegen und zum regnare fast besser paßten, mit der Idee des regnare, dem Gegenwart zuzuschreiben, ihn ja überhaupt nur „exegetische Not“ getrieben, nicht in Beziehung gebracht.

So persönlich diese Auffassung des regnum, in quo Deus regnat, gehalten ist, A. hat es doch von vornherein als Gemeinschaft gedacht, als eine Phase in der Geschichte des Kampfes, den die civitas coelestis mit der terrena oder diaboli während des Weltverlaufs führt, obwohl er dem die ethische Gemeinschaft konstituierenden Moment, dem der Nächstenliebe, nicht näher nachgeht. Aber durch ihn ist auch die durch das Unkrautgleichnis gegebene Gleichsetzung der empirischen, Sünder einschließenden Kirche mit dem Gottesreich, die vorher bei Calixt begegnet (Hippol. Philos. IX, 12) zur Regel ge-

worden. Wohl heißt ihm die Kirche Reich Gottes, quia futurae vitae colligitur VI, 409, und würde nicht so heißen, nisi iam nunc regnarent cum illo sancti eius VII, 672, also wegen des in ihr befindlichen ethischen regnum. Aber es ist doch die empirische, vermöge ihrer kultisch-politischen Organisation auch Nichthineingehörige in sich befassende Gemeinschaft, die er vor Augen hat, wenn er Kirche und Reich Gottes gleichsetzt. Denn nicht die selbstverständliche Identität der idealen Größen regnum populus domus templum Dei, corpus Christi, ecclesia, sondern die Berücksichtigung von Mt 13, 39 ff. 52; 5, 20 bringt ihn auf die Bezeichnung der Kirche als Reich Gottes VII, 673 qui eo modo sunt in regno eius, ut sint etiam ipsi regnum eius. Dem liegt zu Grunde, daß ihm trotz aller aus der Prädestinationslehre folgenden Limitationen die kultisch-politische Organisation als Regel für das Reich, in dem Gott über die Herzen herrscht, eine notwendige Bedingung ist. Lavacro baptismi regenerati sind dessen Glieder. Es hat seine aedificantes, die Prediger und Diener des Sakramentes, und seine custodes oder superintendentes, die Bischöfe IV, 1668/69 und deren richtige Thätigkeit nützt dem Reiche, auch wenn sie persönlich schlecht leben V, 1169. Diese Organisation ist ihm also ein Werkzeug der Herrschaft Gottes. So ist's keine besondere exegetische Not, was ihn de civ. 20, 9 die Throne zum Richten im Millennium Apk 20, 4 neben dem regnare der sancti vivi defuncti als Angabe dessen, quid in istis mille annis agat Ecclesia vel agatur in ea, fassen und auf die sedes praepositorum beziehen läßt, per quos Ecclesia nunc gubernatur, nämlich im Sinn des Bindens und Lösens (gegen Reuter). Damit hat A. den Hoheitsansprüchen der Rechtsorganisation der Kirche den stärksten Vorschub geleistet.

So war es nicht wunderbar, daß die Scholastik A.s rein sittliches regnum militiae zur ecclesia militans im Sinn der verfaßten Kirche machte und diese als Gottesreich faßte (Bonaventura de or. dom.; Thomas in sent. IV, D 49, q 1 a 29). Das Bindeglied zwischen dem idealen Kirchenbegriff A.s den sie dabei festhält (Leib Christi) und dem idealen Begriff vom Reiche Gottes als einem nach Lc 17, 2; Rö 14, 17 in inneren Akten bestehenden einerseits und der Institution andererseits drückt aus der Satz, mit dem Thomas die Ausdehnung der nova lex auf äußere Akte begründet, S th. 1, 2. q 108 a 1 ad 1 ex consequenti etiam ad regnum Dei pertinent omnia illa, sine quibus interiores actus esse non possunt (Gottschick Hus, Luthers und Zwinglis Lehre von der Kirche, ZKG 1886, S. 347 ff.). Ebenso hat A. die Bahn der mittelalterlichen Entwickelung begonnen, wenn er den irdischen Staat für die Erreichung seines Zieles einer Gemeinschaft der Gerechtigkeit darauf verweist, sich von der die wahre Gerechtigkeit verkörpernden Gemeinschaft der Kirche bestimmen zu lassen.

Neben dieser Auffassung des Gottesreichs als einer Größe des gemeinschaftlichen Lebens geht aber auch noch nach A. her die als einer solchen des Einzellebens. Für Petrus Chrysologus kommt es in dem Maße, als in uns statt der Sünde Gott die Herrschaft gewinnt, und er schaut auf die Zeit hinaus, wo es nicht mehr im Glauben und der Hoffnung bloß da sein wird, sondern in der Wirklichkeit, wo der einzige Wille Gottes auf Erden wie im Himmel herrschen und Gott sein wird Alles in Allem de or. dom. 70—72. Der hl. Bernhard unterscheidet ganz nach A. das Reich nach Lc 17, 21 als gegenwärtige freie Unterwerfung unseres Willens unter den Gottes und als künftiges regnare cum Christo d. h. Schauung und Lobpreis Gottes ed. Mabillon 369. 750. Aehnliche Aussprüche auch der griechischen Väter registriert Thomas in der catena aurea zu Mt 6 und Lc 11. Bonaventura faßt unter dem Titel der Einwohnung Gottes als des höchsten Gutes die Willenshingabe an Gott und die Erfahrung der Beseligung hierin zusammen stimulus amoris 3, 17. Ist hier wie bei A. die Einwohnung dasselbe wie die Herrschaft Gottes, eine im Willen vor sich gehende, so will Tauler dies überbieten, wenn er das unter dem Einfluß der areopagitischen Mystik aufgefaßte irdische Vollendungsziel des mystischen Prozesses, die wesenhafte Vereinigung mit der Gottheit auf das Erleben des Reiches Gottes deutet. Das Reich Gottes, welches Gott allen seinen treuen Dienern geben will, ist Gott selbst in seiner eigenen Natur und Wesen, mit allen seinen himmlischen Gütern und Schätzen. Es muß inwendig in der Seele gefunden werden und zwar in ihrem gottverwandten und gottdurchdrungenen Grunde, obwendig dem, das die Kräfte zu wirken vermögen. Wenn der Mensch sich ganz von der Kreatur d. h. dem Nichts, gesondert hat, so daß sein Denken von den „Bilden" frei ist, sein Wollen indifferent gegen Glück und Unglück, Überfluß und Mangel, wenn er in sich eingekehrt ist und sich Gott allein zugewandt hat, dann hat Gott Raum in ihm zu wirken,

dann „neiget sich alsbald der göttliche Abgrund zu dem lauteren und zu ihm gewandten Grund des Menschen und verwandelt den erschaffenen Grund in ein unerschaffenes Wesen.“ Dann regiert oder thront Gott in ihm, ist das Reich Gottes in ihm (Predigten, Frankfurt 1703, S. 774. 926. 1202. 1206). In weiterem Sinn wendet er den Begriff aber auch auf die Vorstufen bezw. Wirkungen der substantiellen Vereinigung an: „wenn wir Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen, im Herzen ihn suchen und anrufen und uns in seinem Gehorsam ganz ergeben, auch fest in ihm bleiben und verharren . so regiert Gott in uns wahrhaftig . Wer so weit kommen ist, daß er nicht liebet, suchet, meinet, als daß solcher Wille Gottes in ihm, aus ihm, durch ihn geschehe (ohne einigen Anhang des Eigennutzes) . der ist selbst Gottes Reich worden.“ „Es ist aber das Reich Gottes eigentlich im innersten Grund der Seele.“ Ja wenn er in dem Bande des durch nichts zerstörbaren Friedens unter Menschen oder in der „unzerteilten“ Liebe das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit sich offenbaren sieht, so ist damit der Individualismus gesprengt.

Luther bewegt sich in den Bahnen Augustins, doch so, daß seine spezifische Gedanken erhebliche Modifikationen mit sich bringen. Die große Mannigfaltigkeit, in der er vom Reiche Gottes redet, wird übersichtlich, wenn man sie nach ihrer Beziehung zu den beiden Begriffen ordnet, die in ihrer Aufeinanderbezogenheit seine Gesamtanschauung ausdrücken: Gesetz und Evangelium (vgl. d. A. Bd V S. 636 f.). Das Gesetz drückt seinem Inhalt nach die ewige Bestimmung des Menschen aus, die das Evangelium verwirklicht. So ist ihm das dem Gesetz wahrhaft entsprechende Leben das Leben im Reiche Gottes, dem Willen Gottes gemäßes und zugleich seliges Leben, Leben im Himmel, auch wenn es auf der Erde zu stande kommt. Da ist auch ihm die Analogie eines gebietenden Königs und eines gehorsamen Volkes maßgebend, ed. W IV, 711 f. „Also ist Gottes Reich nichts anderes denn Fried, Zucht, Demütigkeit, Keuschheit, Liebe und allerlei Tugend“, EA. Deutsche WW. 21, 183. Dieses Leben freiwilliger Unterordnung unter Gottes Willen ist ihm aber zugleich unmittelbar seliges Leben. Es ist ihm fleischlicher Eigennutz „durch das Reich Gottes nichts anderes, denn Freud und Lust im Himmel“ zu verstehen, „dieselben wissen nit, daß Gottes Reich sei nichts anders, denn aller Tugend voll sein, also daß Gott das Sein in uns hab und er allein in uns sei, lebe und regiere. Das heißt selig sein, wenn Gott in uns regiert und wir sein Reich sein“ 21, 184, si ita in lege Dei voluntas nostra, beati erimus, W IV 712, was ihm denn einschließt, daß solche Leute „nit haften an indert ein Ding, denn bloß lauter an dem Willen Gottes, daß sie weder Gut begehren noch Bös fürchten, gleich achten Leben und Sterben, Haben und Dürfen, Ehr und Schwachheit, gleich daran gesättigt und benugig seind, daß Gottes Willen also sei“, 40, 18. So ist ihm das Reich Gottes als ethische Herrschaft Gottes höchstes Gut im ethischen wie im religiösen Sinne. Wohl unter Taulers Anregung braucht er häufig hierfür die Ausdrücke der Einwohnung Gottes, der Teilnahme an seiner Natur, der Vergottung, beschreibt auch im kleinen Katechismus es so, „daß wir göttlich leben, hier zeitlich und dort ewiglich“ Aber er hat dabei nichts anderes im Auge, als die Willensgemeinschaft nach der Regel des in seiner Tiefe verstandenen Dekalogs (Gottschick, Katech. Lutherstudien, ZThK II, 438—55).

Diese unsere Bestimmung, unter der beseligenden Herrschaft Gottes zu stehen, ist durchkreuzt durch die Sünde. Die Menschen stehen unter der Herrschaft der Sünde, des Todes, des Teufels, auch des Gesetzes, sofern es seiner Form nach als Satzung und Regel der Vergeltung das Gesetz ist, das Gott auf den Sünder schlug. Hier tritt nun das Evangelium ein als Botschaft von der Erlösung durch Christus, durch die das Gesetz zur Erfüllung kommt oder die Herrschaft Gottes nach ihren beiden Momenten zur Verwirklichung gelangt, dem Anfang nach gegenwärtig, künftig in der Vollendung. Denn „einerlei Reich ist es, das Reich des Glaubens und das Reich der zukünftigen Herrlichkeit“, 39, 34. Hier auf Erden heißt es Christi Reich. Aber es besteht ihm kein sachlicher Unterschied zwischen Christi und Gottes Reich. „Wiewohl es einerlei Reich ist, beides Christi und Gottes; denn wer Christum höret, der hört Gott den Vater selbst“, 51, 61. Nur insofern heißt das gegenwärtige Reich Christi Reich, als es „jetzt verhüllt und zugedeckt ist gar im Glauben und ins Wort gefasset“, dort aber wird eitel Gott, ewige Gerechtigkeit, Seligkeit und Leben bei uns sein in gegenwärtigem sichtbarem Wesen 160. 162. (Zu 1 Ko 15, 24 f.)

Hier treten nun infolge von Luthers spezifischer Fassung der Erlösung Wandlungen der augustinischen Fassung des Reiches Gottes ein. Zunächst was die Verwirklichung der Herrschaft Gottes statt der der Sünde über unsern Willen anlangt. Es ist noch augu=

stinisch, wenn er betont, daß solche Herrschaft ohne Zwang des Gesetzes in freiwilliger Hingabe bestehen muß und nun sie durch die Gabe des Geistes Gottes als einer psychologisch unvermittelten Wunderkraft zu stande kommen läßt, deshalb sogar die Gleichung zwischen Reich Gottes und hl. Geist bildet. Es geht über Augustin hinaus, wenn er, ohne das zu beabsichtigen, doch thatsächlich diesen Erfolg der Wandlung durch wunderbare Gotteskräfte psychologisch aus der individuellen Gewißheit der Vergebung durch Christus herleitet, die ihm als Gegengewicht zu dem Schlimmsten im Reich des Teufels, zum Gefühl der Schuld und Verdammlichkeit, das Erste und Wichtigste ist. „Christus regieret, wenn er durch den Glauben des Evangelii die Güte und Gnade Gottes den Herzen einbildet und sie Gotte gleichförmig macht.“ „Also regiert der Herr zweierlei Weise: zum ersten, daß er die Gläubigen versichert der Gnade Gottes und der Vergebung der Sünden und danach das Kreuz auflegt zur Ausfegung der übrigen Sünde“, 15, 32. Hierher gehört, daß er nicht nur in dem Glauben an Gottes Liebe den drastischen Trieb der Menschenliebe, sondern auch in der Gewißheit der väterlichen Fürsorge das Gegengewicht gegen den knechtenden Reiz und Druck der irdischen Güter und Übel und so die Kraft den neuen Trieb zum Guten durchzusetzen nachweist, 16, 206 f. Es sind spezifisch lutherische Gleichungen, wenn er das Reich und den Glauben oder die Vergebung oder das Evangelium als Verheißung der Vergebung gleichsetzt. Wobei noch von Gewicht ist, daß ihm seine vertiefte Auffassung der Sünde als einer Größe, die in den Christen fortdauert, sofern ihr Herz dem Dekalog, insonderheit der ersten (religiösen) Tafel, auf Erden in keinem Augenblick vollkommen gerecht wird, Vergebung und Glauben daran immer wieder zum Ersten und Wichtigsten macht. Das Reich ist ihm deshalb ein Gewölbe oder Himmel der Vergebung, das in allen unsern Schwankungen beständig über uns gespannt ist.

Weiter aber bringt seine Lehre, daß der lediglich auf die Bürgschaft der Vergebung in Christus gestützte Glaube vor allem unserm Thun die Heilsgewißheit ist, es mit sich, daß ihm der Christenglaube in ganz anderer Weise als für Augustin Erfahrung gegenwärtiger Seligkeit ist, und so fällt ihm denn das künftige regnare cum Deo der Zeit und dem Inhalte nach mit dem gegenwärtigen regi a Deo zusammen. Das Reich ist beseligender Anteil an der Herrschaft Christi oder Gottes über alles. Das gilt zunächst von den Tyrannen Sünde, Gesetz, Tod, Teufel. Dieselbe Sache drückt er von zwei Seiten aus, indem er die innere Befreiung von jener Druck und Macht als Ausübung der siegreichen Herrschaft sowohl Christi wie der Gläubigen über sie darstellt. Christus schlägt und erwürgt diese Feinde in uns ohne Unterlaß, so daß sie uns nicht mehr ängsten und knechten können 5, 142; 51, 75. Und wir sollen uns mit Stolz als Herren über sie wissen und ihre Anreize zu Gewissensangst und Todesfurcht, sowie zur Hingabe an die Begierden durch das Bewußtsein um unsere Zugehörigkeit zu Christus, der ihnen Recht und Macht genommen und uns sein Recht geschenkt, überwinden 40, 105. 106. Regno igitur et debeo exercere regnum, ut assuescam. Sumus re vera reges super ista mala sed fide quae fides cum specie diversa luctatur opp. ex. XVIII, 214. Weiter erstreckt er den Gedanken der Königsherrschaft der Gläubigen auf alle Kreaturen, auf Himmel und Erde in dem Sinne, daß die Gewißheit, Gott zum Vater zu haben, die andere besonders den Übeln gegenüber tröstliche einschließt, daß uns, was uns begegnet, zum besten d. h. zum ewigen Leben dienen muß ad Gal. I, 269; II, 337; II, 338. So überbietet er mit dem Gedanken der Herrschaft die Indifferenz gegenüber den Gütern und Übeln dieser Erde, die Augustin und er selbst in seinen Anfängen gelehrt hatten. Ist es die I. Tafel des Dekalog, in deren Erfüllung diese Herrschaft vor allem ausgeübt und ihre Seligkeit genossen wird, oder ist es der Glaube, der uns zu Herren, ja Göttern macht 11, 54, so pflegt Luther die Liebe, die Erfüllung der II. Tafel, als etwas zu bezeichnen, durch das der Christ sich allen Dingen zum Knecht mache. Aber er meint diese Knechtschaft doch als freie und beseligende, sieht schließlich in der wohlthuenden und duldenden Liebe Gottförmigkeit 7, 168; 18, 325 f., ja subsumiert gelegentlich auch sie der Idee der geistlichen Herrschaft, des geistlichen Sieges 40, 16; XVIII, 133. Ist hier durchweg der Ausdruck Herrschaft sinngemäß, sofern es sich um Durchsetzung des auf Gott gerichteten Willens gegenüber von weltlichen Mächten handelt, so hat er das künftige regnum nur als Sabbatruhe in der gegen alles Leid gesicherten Anschauung Gottes und seiner Werke „nicht hinter der Decke verborgen, sondern in der Offenbarung“ verstanden 39, 37

Besteht Gottes Reich aus den Christen, über die und zu deren Gunsten Gott bezw. Christus herrscht und die mit ihm herrschen, so ist es natürlich, daß für Luther dies Reich auf Erden in extensivem und intensivem Wachstum begriffen ist, und daß dessen Kommen

dann „neiget sich alsbald der göttliche Abgrund zu dem lauteren und zu ihm gewandten Grund des Menschen und verwandelt den erschaffenen Grund in ein unerschaffenes Wesen.“ Dann regiert oder thront Gott in ihm, ist das Reich Gottes in ihm (Predigten, Frankfurt 1703, S. 774. 926. 1202. 1206). In weiterem Sinn wendet er den Begriff aber auch auf die Vorstufen bezw. Wirkungen der substantiellen Vereinigung an: „wenn wir Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen, im Herzen ihn suchen und anrufen und uns in seinem Gehorsam ganz ergeben, auch fest in ihm bleiben und verharren . so regiert Gott in uns wahrhaftig . Wer so weit kommen ist, daß er nicht liebet, suchet, meinet, als daß solcher Wille Gottes in ihm, aus ihm, durch ihn geschehe (ohne einigen Anhang des Eigennutzes) . der ist selbst Gottes Reich worden.“ „Es ist aber das Reich Gottes eigentlich im innersten Grund der Seele.“ Ja wenn er in dem Bande des durch nichts zerstörbaren Friedens unter Menschen oder in der „unzerteilten“ Liebe das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit sich offenbaren sieht, so ist damit der Individualismus gesprengt.

Luther bewegt sich in den Bahnen Augustins, doch so, daß seine spezifische Gedanken erhebliche Modifikationen mit sich bringen. Die große Mannigfaltigkeit, in der er vom Reiche Gottes redet, wird übersichtlich, wenn man sie nach ihrer Beziehung zu den beiden Begriffen ordnet, die in ihrer Aufeinanderbezogenheit seine Gesamtanschauung ausdrücken: Gesetz und Evangelium (vgl. d. A. Bd V S. 636 f.). Das Gesetz drückt seinem Inhalt nach die ewige Bestimmung des Menschen aus, die das Evangelium verwirklicht. So ist ihm das dem Gesetz wahrhaft entsprechende Leben das Leben im Reiche Gottes, dem Willen Gottes gemäßes und zugleich seliges Leben, Leben im Himmel, auch wenn es auf der Erde zu stande kommt. Da ist auch ihm die Analogie eines gebietenden Königs und eines gehorsamen Volkes maßgebend, ed. W IV, 711 f. „Also ist Gottes Reich nichts anderes denn Fried, Zucht, Demütigkeit, Keuschheit, Liebe und allerlei Tugend“, EA. Deutsche WW. 21, 183. Dieses Leben freiwilliger Unterordnung unter Gottes Willen ist ihm aber zugleich unmittelbar seliges Leben. Es ist ihm fleischlicher Eigennutz „durch das Reich Gottes nichts anderes, denn Freud und Lust im Himmel“ zu verstehen, „dieselben wissen nit, daß Gottes Reich sei nichts anders, denn aller Tugend voll sein, also daß Gott das Sein in uns hab und er allein in uns sei, lebe und regiere. Das heißt selig sein, wenn Gott in uns regiert und wir sein Reich sein“ 21, 184, si ita in lege Dei voluntas nostra, beati erimus, W IV 712, was ihm denn einschließt, daß solche Leute „nit haften an indert ein Ding, denn bloß lauter an dem Willen Gottes, daß sie weder Gut begehren noch Bös fürchten, gleich achten Leben und Sterben, Haben und Dürfen, Ehr und Schwachheit, gleich daran gesättigt und benugig seind, daß Gottes Willen also sei“, 40, 18. So ist ihm das Reich Gottes als ethische Herrschaft Gottes höchstes Gut im ethischen wie im religiösen Sinne. Wohl unter Taulers Anregung braucht er häufig hierfür die Ausdrücke der Einwohnung Gottes, der Teilnahme an seiner Natur, der Vergottung, beschreibt auch im kleinen Katechismus es so, „daß wir göttlich leben, hier zeitlich und dort ewiglich“ Aber er hat dabei nichts anderes im Auge, als die Willensgemeinschaft nach der Regel des in seiner Tiefe verstandenen Dekalogs (Gottschick, Katech. Lutherstudien, ZThK II, 438—55).

Diese unsere Bestimmung, unter der beseligenden Herrschaft Gottes zu stehen, ist durchkreuzt durch die Sünde. Die Menschen stehen unter der Herrschaft der Sünde, des Todes, des Teufels, auch des Gesetzes, sofern es seiner Form nach als Satzung und Regel der Vergeltung das Gesetz ist, das Gott auf den Sünder schlug. Hier tritt nun das Evangelium ein als Botschaft von der Erlösung durch Christus, durch die das Gesetz zur Erfüllung kommt oder die Herrschaft Gottes nach ihren beiden Momenten zur Verwirklichung gelangt, dem Anfang nach gegenwärtig, künftig in der Vollendung. Denn „einerlei Reich ist es, das Reich des Glaubens und das Reich der zukünftigen Herrlichkeit“, 39, 34. Hier auf Erden heißt es Christi Reich. Aber es besteht ihm kein sachlicher Unterschied zwischen Christi und Gottes Reich. „Wiewohl es einerlei Reich ist, beides Christi und Gottes; denn wer Christum höret, der hört Gott den Vater selbst“, 51, 61. Nur insofern heißt das gegenwärtige Reich Christi Reich, als es „jetzt verhüllt und zugedeckt ist gar im Glauben und ins Wort gefasset“, dort aber wird eitel Gott, ewige Gerechtigkeit, Seligkeit und Leben bei uns sein in gegenwärtigem sichtbarem Wesen 160. 162. (Zu 1 Ko 15, 24 f.)

Hier treten nun infolge von Luthers spezifischer Fassung der Erlösung Wandlungen der augustinischen Fassung des Reiches Gottes ein. Zunächst was die Verwirklichung der Herrschaft Gottes statt der der Sünde über unsern Willen anlangt. Es ist noch augu-

stinisch, wenn er betont, daß solche Herrschaft ohne Zwang des Gesetzes in freiwilliger Hingabe bestehen muß und nun sie durch die Gabe des Geistes Gottes als einer psychologisch unvermittelten Wunderkraft zu stande kommen läßt, deshalb sogar die Gleichung zwischen Reich Gottes und hl. Geist bildet. Es geht über Augustin hinaus, wenn er, ohne das zu beabsichtigen, doch thatsächlich diesen Erfolg der Wandlung durch wunderbare Gotteskräfte psychologisch aus der individuellen Gewißheit der Vergebung durch Christus herleitet, die ihm als Gegengewicht zu dem Schlimmsten im Reich des Teufels, zum Gefühl der Schuld und Verdammlichkeit, das Erste und Wichtigste ist. „Christus regieret, wenn er durch den Glauben des Evangelii die Güte und Gnade Gottes den Herzen einbildet und sie Gotte gleichförmig macht.“ „Also regiert der Herr zweierlei Weise: zum ersten, daß er die Gläubigen versichert der Gnade Gottes und der Vergebung der Sünden und danach das Kreuz auflegt zur Ausfegung der übrigen Sünde“, 15, 32. Hierher gehört, daß er nicht nur in dem Glauben an Gottes Liebe den drastischen Trieb der Menschenliebe, sondern auch in der Gewißheit der väterlichen Fürsorge das Gegengewicht gegen den knechtenden Reiz und Druck der irdischen Güter und Übel und so die Kraft den neuen Trieb zum Guten durchzusetzen nachweist, 16, 206 f. Es sind spezifisch lutherische Gleichungen, wenn er das Reich und den Glauben oder die Vergebung oder das Evangelium als Verheißung der Vergebung gleichsetzt. Wobei noch von Gewicht ist, daß ihm seine vertiefte Auffassung der Sünde als einer Größe, die in den Christen fortdauert, sofern ihr Herz dem Dekalog, insonderheit der ersten (religiösen) Tafel, auf Erden in keinem Augenblick vollkommen gerecht wird, Vergebung und Glauben daran immer wieder zum Ersten und Wichtigsten macht. Das Reich ist ihm deshalb ein Gewölbe oder Himmel der Vergebung, das in allen unsern Schwankungen beständig über uns gespannt ist.

Weiter aber bringt seine Lehre, daß der lediglich auf die Bürgschaft der Vergebung in Christus gestützte Glaube vor allem unserm Thun die Heilsgewißheit ist, es mit sich, daß ihm der Christenglaube in ganz anderer Weise als für Augustin Erfahrung gegenwärtiger Seligkeit ist, und so fällt ihm denn das künftige regnare cum Deo der Zeit und dem Inhalte nach mit dem gegenwärtigen regi a Deo zusammen. Das Reich ist beseligender Anteil an der Herrschaft Christi oder Gottes über alles. Das gilt zunächst von den Tyrannen Sünde, Gesetz, Tod, Teufel. Dieselbe Sache drückt er von zwei Seiten aus, indem er die innere Befreiung von jener Druck und Macht als Ausübung der siegreichen Herrschaft sowohl Christi wie der Gläubigen über sie darstellt. Christus schlägt und erwürgt diese Feinde in uns ohne Unterlaß, so daß sie uns nicht mehr ängsten und knechten können 5, 142; 51, 75. Und wir sollen uns mit Stolz als Herren über sie wissen und ihre Anreize zu Gewissensangst und Todesfurcht, sowie zur Hingabe an die Begierden durch das Bewußtsein um unsere Zugehörigkeit zu Christus, der ihnen Recht und Macht genommen und uns sein Recht geschenkt, überwinden 40, 105. 106. Regno igitur et debeo exercere regnum, ut assuescam. Sumus re vera reges super ista mala sed fide quae fides cum specie diversa luctatur opp. ex. XVIII, 214. Weiter erstreckt er den Gedanken der Königsherrschaft der Gläubigen auf alle Kreaturen, auf Himmel und Erde in dem Sinne, daß die Gewißheit, Gott zum Vater zu haben, die andere besonders den Übeln gegenüber tröstliche einschließt, daß uns, was uns begegnet, zum besten d. h. zum ewigen Leben dienen muß ad Gal. I, 269; II, 337; 11, 338. So überbietet er mit dem Gedanken der Herrschaft die Indifferenz gegenüber den Gütern und Übeln dieser Erde, die Augustin und er selbst in seinen Anfängen gelehrt hatten. Ist es die I. Tafel des Dekalog, in deren Erfüllung diese Herrschaft vor allem ausgeübt und ihre Seligkeit genossen wird, oder ist es der Glaube, der uns zu Herren, ja Göttern macht 11, 54, so pflegt Luther die Liebe, die Erfüllung der II. Tafel, als etwas zu bezeichnen, durch das der Christ sich allen Dingen zum Knecht mache. Aber er meint diese Knechtschaft doch als freie und beseligende, sieht schließlich in der wohlthuenden und duldenden Liebe Gottförmigkeit 7, 168; 18, 325 f., ja subsumiert gelegentlich auch sie der Idee der geistlichen Herrschaft, des geistlichen Sieges 40, 16; XVIII, 133. Ist hier durchweg der Ausdruck Herrschaft sinngemäß, sofern es sich um Durchsetzung des auf Gott gerichteten Willens gegenüber von weltlichen Mächten handelt, so hat er das künftige regnum nur als Sabbatruhe in der gegen alles Leid gesicherten Anschauung Gottes und seiner Werke „nicht hinter der Decke verborgen, sondern in der Offenbarung“ verstanden 39, 37

Besteht Gottes Reich aus den Christen, über die und zu deren Gunsten Gott bezw. Christus herrscht und die mit ihm herrschen, so ist es natürlich, daß für Luther dies Reich auf Erden in extensivem und intensivem Wachstum begriffen ist, und daß dessen Kommen

sich zunächst auf dies beides vollzieht, 21, 115. Da es, das Hinzukommen der göttlichen Geisteswirkung vorbehalten, immer menschliches Thun der Wortverkündigung und des Bekenntnisses sowie des Zeugnisses mit dem Christenwandel ist, durch das jenem Reich neue Glieder gewonnen werden, so stellt Luther den Christen, und zwar allen, auch die Aufgabe, daß sie Christi „Häuflein größer machen" oder Gottes Reich fördern, bauen, mehren, ausbreiten sollen, 8, 241; 12, 319; 33, 344; 39, 14; 50, 153. 235. Aber er ist nicht dazu gelangt, das Reich Gottes im eigentlichen Sinne als höchstes ethisches Gut, als allumfassenden, sittlichen Zweck zu fassen. Aus zwei Gründen. Erstlich ist seine Ethik nicht Zweck-, sondern Gesinnungsethik. Es kommt ihm nicht auf ein zu leistendes Werk, sondern auf die Bewährung der mit dem Glauben gegebenen Gesinnung an. Und der Christ handelt ihm gut, wenn er Glauben und Liebe naturartig an dem ihm von Gott gewiesenen Platze, in dem Lebenskreise oder Berufe bewährt, in welchen Gott ihn hineingestellt. Sodann hat er die Lebenssphären des status oeconomicus und politicus, die ihm mit der Kirche zusammen das Erdenleben erschöpfen, nicht einem gemeinsamen und ewigen Zwecke untergeordnet. Während die Thätigkeiten der kirchlichen Berufe auf das geistliche und ewige Gottesreich als auf ihren Zweck sich richten, haben jene Sphären und die zu ihnen gehörigen Berufe ganz diesseitige oder leibliche Zwecke. Die ihnen gemäßen Werke werden durch das natürliche Sittengesetz d. h. die aristotelisch-stoische Ethik geregelt. An die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Erhebung der weltlichen Lebenssphären auf eine höhere sittliche Stufe durch das Christentum denkt er nicht. Nur einen Ansatz zu ihrer Unterordnung unter den geistlichen und ewigen Zweck des Gottesreichs macht er, sofern er den Zweck der Ehe nicht nur in die Erzeugung von Kindern, sondern in ihre Erziehung zu Gottesfurcht und Gottesdienst setzt und die elterliche Liebe als spezifisches Mittel die „Seelen" der Kinder zu „erlösen" würdigt (vgl. Art. Ehe Bd V S. 193 16). Dennoch entspricht es seiner Anschauung, wenn Melanchthon in den guten Werken, welche von Christen auch in den weltlichen Berufen gethan werden, die politia Christi regnum suum ostendentis coram hoc mundo sieht: es wird eben Glaube und Liebe in ihnen bewiesen und dadurch in ihren Subjekten wie in ihren Wirkungen auf andere der Triumph über den Teufel gewonnen. Apol. III, 68—72. Was zu dieser Wertung des weltlichen Berufes und zur Ausdehnung des sittlichen Gottesreiches über die Sphäre des Geistlichen hinaus führt, ist seine Überzeugung, daß es auf die Gesinnung, nicht auf die Leistung ankommt, daß hier nicht selbsterwählte Werke geschehen, sondern Gehorsam gegen Gottes Willen, genauer seine Schöpferordnung geübt wird, daß die weltlichen Berufe spezifische Mittel zur Erprobung und Kräftigung von Glaube und Liebe sind. Diese im Vergleich zur katholischen höhere sittliche Wertung der weltlichen Berufe hält er zugleich der schwärmerischen Erneuerung des urchristlichen Verhaltens gegenüber Recht und Staat und gegenüber ihren Bestrebungen, eine spezifisch christliche, am AT orientierte Ordnung des Lebens in der Welt aufzurichten, mit den Grundsätzen aufrecht, daß regnum Christi non est externum, daß es die Schöpferordnungen Gottes nicht aufhebe XXIII, 381 f., daß Gesetz und Zwang in ihm keine Stelle habe.

Die spezifische Verwirklichung des Reiches Christi ist auch für ihn die Kirche, aber sie ist es als die Gemeinde der Gläubigen, die Christus durch Wort und Geist regiert. Und er denkt dabei an die Thätigkeiten, durch die sich die Kirche von den gottgewollten in Haus und Politie unterscheidet, an Bezeugung des Evangeliums und Liebesthätigkeit. Aber er erkennt das Reich Gottes auch außerhalb der damit gegebenen Sphäre an, wo in weltlichen Berufen Glaube und Liebe geübt wird, und er sieht in der Kirche das Reich Gottes nur, soweit diese Thätigkeiten wirklich aus Glaube und Liebe fließen: haec opera non sunt propria ecclesiae opera, nisi fluant e fide et caritate XXIII, 385. Er betont, daß die Kirche wegen der geistlichen Art des Regiments Christi von Gottes wegen an keine gesetzliche Ordnung gebunden sei, und es ist trotz alles Wertes und aller ethisch verpflichtenden Kraft ihm doch nur ein Mittel zum Zweck, wenn die an sich allen zustehende wesentliche Thätigkeit der Verkündigung des Evangeliums zur öffentlichen Ausübung an bestimmte Personen übertragen wird. Auch in der Beschränkung des geistlichen Regiments auf die öffentlichen kirchlichen Thätigkeiten hält er den Grundsatz aufrecht, daß es mit dem weltlichen nicht zu vermischen sei, sondern daß beide verschiedenartige und selbstständige Aufgaben haben, sucht deshalb, wo er das weltliche Regiment zur Ordnung der kirchlichen Verhältnisse aufruft, ihre Verpflichtung dazu aus Rücksichten auf den zeitlichen Frieden oder aus der gemeinen Christenpflicht im Fall der Not herzuleiten, während sonst auch die Protestanten die katholische Ansicht teilen, daß es für das Seelenheil der Unterthanen zu sorgen habe.

Bei Zwingli überwiegt die ethische Fassung des Begriffes, natürlich unter Voraussetzung der Mitteilung der in Luthers Sinn verstandenen Gnadenkräfte und mit der Perspektive auf das künftige Reich, wo wir herrschen d. h. tranquilli et securi sein werden (ed. Schuler Opp. VI^2 p. 115 zu 1 Ko 7, 8). Ihm ist das Reich zunächst die Predigt von ihm, d. i. die Darbietung der himmlischen Güter, der in Christus verbürgten Gnade VI^1, 210. 302. 352. 390. 693. Sodann ist es ihm die Kirche, zu der jene Predigt die Berufung ist. Und hier handelt es sich um die Herrschaft des Willens Gottes über die Herzen. Deus regnat per Spiritum suum et vitam totam componit ad nutum summi imperatoris; hic iam incipit regnum Dei 609. Wo nämlich das Evangelium Aufnahme findet, werden die göttlichen Dinge den Menschen lieb und die weltlichen leid, wird der Satan ausgetrieben und so das Reich aufgerichtet 609. 289. Es besteht in Glaube, Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Unschuld. Und so fällt es denn auch zusammen mit den durch Christus Wiedergeborenen, die nach Wachstum in jenen Tugenden streben, um dasselbe bitten und sie zu propagieren suchen 236. 239. 289. 609. Obwohl er betont, daß dies Volk Gottes sein Merkmal an nichts anderem als diesem Streben habe, daß das Reich inwendig in uns sei VI^2, 129, hat er doch später das „Paradoxon“ Luthers regnum Christi non est externum mit dem Hinweis darauf bekämpft, daß Christus z. B. mit seiner Stellung zum Fasten gegen die öffentliche Sitte verstoßen habe. Worauf es ihm da ankommt, ist die Rechtfertigung des Ausschlusses des römischen Gottesdienstes und der katholischen Sitte, sowie des Erlasses von Sittenordnungen durch die weltliche Obrigkeit, die er als cum consensu ecclesiae handelnd denkt, während Luther sie als weltliche im Falle der Not aus politischen Gründen zu gleicher Reform aufrief, VIII, 175.

Bei Calvin ist das Grundmerkmal die Herrschaft Gottes, im Sinne der Unterordnung der Menschen unter seinen Willen, die er bei den reprobi erzwingt, bei den electi durch das Evangelium und den Geist als eine freiwillige erwirkt: tenenda est definitio regni. Regnare enim dicitur inter homines, quum carne sua sub jugum redacta et suis cupiditatibus valere jussis illi se regendos ultro addicunt et tradunt (Comm. in N. T. ed. Tholuck I, 167). Es ist nicht erst künftig: potius spiritualem vitam significat, quae fide in hac cita inchoatur magisque in dies adolescit secundum assiduos fidei progressus. Ib. III, 44. Darum redet er von seiner Erbauung, die durchs Wort und die geheime Wirksamkeit des Geistes geschieht III, 336. I, 167. Es ist ihm somit Produkt ebenso göttlichen wie menschlichen Thuns. Übrigens ist es mit Christus nicht erst gekommen, sondern officium Christi fuit regnum Dei, quod tunc inclusum erat in angulum Judaeae, propagare in totum orbem I, 287 Die Gesinnung, in der es sich verwirklicht, ist meditatio futurae vitae. Deshalb ist das künftige Reich die Vollendung des hier angefangenen und ist der stetige Fortschritt für es charakteristisch, ib. 167. CR XXX, 667 Im Unterschied von Luther ist ihm aber diese Sittlichkeit nicht nur Bethätigung der guten Gesinnung, sondern bewußte Beobachtung des Gesetzes Gottes, in das er die christliche Lebenssitte einrechnet, so den puritanischen Versuch inaugurierend, das Reich Gottes auch in den äußeren Lebensformen in einer sozusagen christlichen Kultur zur Erscheinung zu bringen.

Aber nun betont er auch die Seligkeit, die es schon hier mit sich führt. Sie ist keine fleischliche, sondern daß Gott die Regierung seines Volkes übernimmt, ist selbst plena ac solida felicitas. Dahin gehört ferner die Gewißheit der göttlichen Leitung zum ewigen Ziele als ein Vorschmack der künftigen Vollendung I, 116. III, 115, der über alles Unglück erhebt III, 336. Haec regni Dei conditio est, ut dum nos subjicimus eius justitiae gloriae suae consortes reddat. Hoc fit, dum lucem suam novis incrementis illustrans, quibus satanae regnique eius tenebrae evanescant ., suos protegit, spiritus sui auxilio in rectitudinem dirigit et ad perseverantiam conformat etc. CR XXX, 667.

Die Verwirklichung dieser Herrschaft Gottes auf Erden durch das Wort ist auch ihm die Kirche als geistliche Größe I, 146, 262; II, 198, als societas sanctorum CR XXX, 757. Und diese ist der Maßstab für die empirische Kirche. Darum darf in dieser nur Gottes-, keine Menschenherrschaft sein, dürfen keine Gesetze in ihr gelten, als von die Gott selbst gegeben, keine Menschen leitend auftreten, als die sich als seine Werkzeuge wissen. Von Luther unterscheidet er sich hier, sofern er dazu neigt, die Kirchenverfassung des NTs, wie er sie versteht, als gottgegebenes, ewiges Gesetz zu betrachten, eine Neigung, die im Puritanismus dazu ausgewachsen ist, die Presbyterialverfassung als spezifisches Organ des Königtums Christi zu schätzen, und daß er die Kirchenzucht, wie sie die Kirche gegen Pro-

fanierung und Ärgernis schützen und die Betroffenen bessern will, als die Ordnung ansieht, die von Gott ad spiritualis politiae conservationem bestimmt ist, ib. 776 f. 867 f. 891 f. Von diesem Reich, dem Regiment über die Seelen, unterscheidet er das politische, das von jenem nicht zerstört wird, aber auch nicht mit ihm vermischt werden darf, und von Gottes wegen als Hilfe gegen die Bosheit der Menschen die äußere Gerechtigkeit nach der Regel des Dekalog mit Zwangsgewalt durchzuführen, deshalb nicht nur für bürgerliche Rechtschaffenheit nach der II. Tafel zu sorgen, sondern auch die wahre Religion zu schützen und zu pflegen, eventuell einzuführen hat. CR XXV, 1092 f.

Coccejus' Panegyricus de regno Dei 1560 hat nicht die epochemachende Bedeutung, die Ritschl ihm (Pietismus I, 142) zuschrieb; denn es ist nur ein Gedanke Luthers, den er wiederholt, wenn er betont, daß hier die Knechte des Königs selbst Freie und Könige sind. Auch wenn er den Vollzug der Herrschaft Gottes mit in der Nächstenliebe erblickt, vermöge deren sie Leid und Freude teilen, einander tragen und helfen, und wenn er zu diesem Behufe die Idee des Leibes Christi aufbietet, die die Gemeinschaft ausdrückt, so hat schon Augustin die Gleichung zwischen Reich Gottes, Kirche und Leib Christi vollzogen. Worauf es ankäme, die Motivierung der guten Werke durch die Dankbarkeit für die erfahrene Begnadigung und durch das Gesetz Gottes zu überbieten durch die Motivierung aus dem Zwecke der Liebesgemeinschaft zwischen Gott und Menschen, als dem durch die Gnade gewährten Gut, das hat C. nicht geleistet. Auch kündigt sich bei ihm (gegen J. Weiß) weder die pietistische Idee einer stufenmäßigen Geschichte des Reiches Gottes im AT an, noch die rationale der Aufklärung, daß das Verhältnis zwischen Gott und Menschen von Hause aus auf ein Reich Gottes angelegt sei. Daß das Reich Gottes im AT schon existiert hat, ist nichts neues; von Augustin haben die Reformatoren den Gedanken entlehnt, daß die Väter erlöst worden sind durch den Glauben an den künftigen Messias, und Calvin nennt es deshalb Christi officium, das bisher in einen Winkel eingeschlossene Reich Gottes zu propagieren. Daß aber die Erlösung nur Wiederherstellung des durch die Sünde verlorenen Urstandes, der freiwilligen Unterordnung der Menschen unter Gottes Herrschaft sei, das ist Gemeingut.

In verschiedenen Richtungen macht die im 17. Jahrhundert beginnende gegensätzliche Bewegung gegen die fixierte Rechtgläubigkeit und Kirchlichkeit, der Pietismus, von dem Namen des Reiches Gottes Gebrauch. Zunächst Joh. Arndt im 3. Buch des wahren Christentums zur Bezeichnung des wahrhaften individuellen Christentums. Er reproduziert die Gedanken Taulers, schreitet aber nicht dazu fort mit Tauler die Vereinigung mit Gott als eine zu denken, die in ihrer substantiellen oder naturhaften Art die in den Willensakten des Glaubens, der Liebe u. s. w. geschehende überböte, und stellt unmittelbar neben die abgestumpften Taulerschen Gedanken die andersartigen Luthers über die Freiheit des Christenmenschen, daß der Christ über die Welt herrsche, indem ihm auch das Leid zum besten dienen müsse.

Sodann führt die Sehnsucht nach Besserung der kirchlichen und überhaupt öffentlichen Zustände zur Unterscheidung des Reiches Gottes von der offiziellen Kirche und christlichen Sittlichkeit. Spener tritt ein für die Hoffnung auf eine bessere Zeit der Kirche, die einen Vortriumph des regnum Christi gloriosum bedeute, auf eine Zeit der Ausbreitung und der religiös-sittlichen Belebung der Kirche, die mit der Zerstörung Babylons, d. i. der Papstkirche, und der Bekehrung der Juden beginnen werde, und als das Ehepaar Petersen die Hoffnung auf das tausendjährige Reich der Apokalypse erneuert, so lehnt er zwar die Auferweckung der entschlafenen Heiligen ab, läßt sich aber dazu bestimmen, seine Hoffnung auf bessere Zeiten sonst mit jener gleichzusetzen und mit der indirekt durch Augustin begründeten und noch von Coccejus vertretenen Überzeugung zu brechen, daß das Millennium die Zeit seit Konstantin sei. Radikale Pietisten wie Römeling denken dabei an den besseren Zustand, der eintreten wird, wenn das Kirchenbabel zerstört ist. Die jüngere Generation der Pietisten (z. B. J. J. Moser) erblickt dann in der mit Spener begonnenen Bewegung ihren Anbruch und wendet auf sie und ihre Bestrebungen den Titel des Reiches Gottes an, indem sie dabei an den Gegensatz zwischen dem herkömmlichen und dem echten Christentum denken, in welchem die wahre, d. h. kraftvolle Herrschaft Gottes oder Christi über die Herzen sich verwirklicht. So unerfreulich die Verengerung ist, welche hierdurch der Begriff erfährt, so bedeutet es doch einen Fortschritt in der sittlichen Orientierung des Protestantismus, wenn die neu in Angriff genommenen gemeinsamen Aufgaben der Heidenmission und aller Arten der außerordentlichen Liebesthätigkeit, die im 19. Jahrhundert innere Mission heißen, als die Werke des Reiches Gottes bezeichnet werden. Die christliche Sittlichkeit wird da statt als bloße Bethätigung der neuen

Gesinnung in den ein für allemal durch das Naturgesetz fixierten Ordnungen oder im Beruf, wie dies Wort einen für jeden erkennbaren, festbegrenzten Kreis von Pflichten in Kirche, Haus, Staat bedeutet, als gemeinsames Streben nach der Erfüllung eines umfassenden Zweckes verstanden, der immer neue Aufgaben aus sich hervortreibt.

Endlich hat die Emanzipierung von der kirchlichen Dogmatik, die Vertiefung in die ganze Schrift, das Ergriffensein von der teleologischen Betrachtung der Geschichte, wie sie der Epheser- und Kolosserbrief übt, der Ansatz zu geschichtlichem Verständnis der Schrift und damit zur Überwindung der dogmatischen Schriftinterpretation, die die volle christliche Dogmatik im AT bezeugt fand, in steigendem Maß dazu geführt, in der Schrift die Denkmale einer durch eine Reihe von Stufen aufwärts führenden Geschichte der Offenbarung und der Religion zu erblicken, für die nun das Reich Gottes der gemeinsame Begriff wird. Der Gedanke einer immanenten Entwickelung tritt hier noch ganz im transscendenten Kleide auf. Bengel sieht in der Schrift ein Denkmal von der „Art und Weise der göttlichen Haushaltung in Erziehung des Menschengeschlechts, in der Regierung des Volks von den ersten Zeiten bis zu der letzten." Chr. A. Crusius hat den Gesichtspunkt eines Planes des Reiches Gottes an der Heilsgeschichte durchgeführt, 1764—78. Noch eingehender Joh. Jak. Heß (Von dem Reiche Gottes. Ein Versuch über den Plan der göttlichen Anstalten und Offenbarungen 1774) unter Gleichsetzung von Theokratie und Reich Gottes.

Die Aufklärung mit ihrer Wandlung des Weltbildes ins Immanente und Gesetzmäßige betont in erster Linie am Reich Gottes die aktive ethische Seite, die Analogie mit der Gemeinschaft gehorsamer Unterthanen, übersieht aber die religiöse nicht, sofern in ihr nur durch Gottes Weltregierung zu stande kommt, was zur Realisierung der sittlichen Idee notwendig ist, die Harmonie zwischen dem Reich der Sittlichkeit und dem der Natur und die umfassende Vereinigung der Menschen. Galt es im ethischen Sinne von je als in der Menschennatur angelegt, so bewirkt jetzt der Glaube an deren unaustilgbare Güte, daß die sittliche Wandlung wesentlich zur Sache der menschlichen Freiheit und daß die scharfe Grenze zwischen der Geschichte der natürlichen Menschheit und der Heilsgeschichte flüssig wird. Auch außerhalb des Judentums und Christentums bahnt sich das Reich Gottes an, so gewiß Christus, freilich nur durch Leben und Vorbild, eine höhere Stufe herbeigeführt hat. Endlich wird wie im Pietismus die Idee des ethischen Gottesreichs zur Kritik und Fortbildung des empirischen Kirchentums verwendet, nur nun nicht sowohl mit der Tendenz auf lebendige unmittelbare Frömmigkeit als mit der auf Verdrängung des Dogmenglaubens durch ethische Ideen.

Leibniz bezieht den Terminus des Reichs der Gnade auf die Herrschaft Gottes als König oder Vater im Reich der Geister überhaupt. Semler faßt es wieder als die neue geistliche Regierung Gottes in der Kirche, aber auf dem Hintergrund der moralischen Haushaltung Gottes, deren Erzieherplan, wie er aus dem Glauben an Gottes Liebe postuliert, auch außerhalb Israels von jeher in der Durchführung begriffen gewesen. Reinhard versteht das Reich Gottes als einen von Jesus planmäßig und mit der Absicht alle Völker zu umfassen gestifteten Bruderbund zu ethischen Zwecken. Kant hat die Moral in der Sorge um Beachtung der sittlichen Gesinnung und Freiheit ganz auf sich selbst gestellt, nicht nur was das Erkennen und Wollen, auch was das Können anlangt. Auch die Wiedergeburt, die durch das radikale Böse notwendig wird, ist ihm That des einzelnen. Aber die sittliche Gesinnung führt ihn zum religiösen Vernunftsglauben, sofern sie die Pflicht fühlt, auf den Zweck eines höchsten Gutes hinzuwirken, zu dessen voller Verwirklichung ihre Macht nicht zureicht und sie einen moralischen Weltherrscher postulieren muß, sowohl sofern mit dem Reich der Tugend die entsprechende Glückseligkeit verbunden sein muß, als sofern zur Unterstützung der einzelnen wohlgesinnten Menschen gegen die Verleitung durch das in der Menschheit um sie herrschende böse Prinzip eine Gesellschaft nach Tugendgesetzen errichtet und über die Gattung ausgebreitet werden muß. Was das erste anlangt, so „ergänzt die christliche Sittenlehre diesen Mangel durch die Darstellung der Welt, darin vernünftige Wesen sich dem Sittengesetz von ganzer Seele weihen als eines Reiches Gottes, in welchem Natur und Sitten in eine jeden von beiden für sich selbst fremde Harmonie durch einen heiligen Urheber kommen" WW ed. Rosenkr. VIII, 270. Ist es die christliche Hoffnung auf das sittliche und beseligende Himmelreich, das sich K. hier aneignet, so hat doch nicht nur sein Schüler Tieftrunk (vgl. J. Weiß S. 95) betont, daß wer das Gesetz dieses Reiches als das seinige anerkennt, schon jetzt in ihm sei, sondern K. selbst hat es als eine nicht bloß künftige, sondern schon gegenwärtige verborgene Ordnung der Dinge gedacht (Gottschick, K.s Beweis für das Dasein

Gottes, Torgauer Programm 1878). Jenes ethische Gemeinwesen aber, das nur als ein Volk Gottes unter Tugendgesetzen wirklich werden kann, nennt er das Reich Gottes auf Erden, ist überzeugt, daß Jesus für es gelebt hat und benutzt die Idee desselben oder der unsichtbaren Kirche als Maßstab zur Kritik und Reinigung der empirischen Kirche vom Blödsinn des Aberglaubens und vom Wahnsinn der Schwärmerei, von hierarchischer wie illuminatistischer Organisation, damit sie mit ihrem Glauben und ihrer Verfassung ganz Vehikel der moralischen Vernunftreligion werde. In dem Maße, als dies geschieht, findet ihm eine Annäherung an das Reich Gottes statt; man dürfe sagen, daß das Reich Gottes zu uns gekommen, wo das Prinzip des Übergangs der Dogmen- und Priesterkirche in ein solches Volk Gottes öffentlich Wurzel gefaßt hat, obwohl seine völlige Errichtung noch in unendlicher Ferne vor uns liegt. Hier ist es die alte Gleichung von Kirche und Reich Gottes, die Auffassung der Kirche als Erziehungsanstalt und der reformatorische wie pietistische Gebrauch der Idee des echten Gottesreichs als Kriteriums für Beurteilung und Fortbildung der empirischen Kirche, was Kant fortpflanzt. Aber er hat nicht die leitende Bedeutung des Reiches Gottes als einer Verbindung der Menschen durch Tugendgesetze für die Ethik erkannt (Ritschl); denn seine Ethik ist Pflichten- und Tugendlehre und der Platz des sittlichen Reiches Gottes ist ihm unter den Tugendmitteln. Aber er macht auch nicht dadurch Epoche, daß er das Reich Gottes als eine ethische Gemeinschaft der Menschen bestimmt (J. Weiß). Das ist neu nur, wenn die Menschen da zunächst auf sich selbst, unabhängig von Gott gestellt werden, und hierin hat K. keine Nachfolge gefunden.

Herder nennt die unter den Gesetzen der Natur oder der Güte, Macht, Weisheit Gottes, von dem Anlagen und Mittel stammen, erfolgende Emporbildung des Menschengeschlechtes in ihrem ganzen Umfang das Reich Gottes. „Das Reich dieser Anlagen und ihrer Ausbildung ist die eigentliche Stadt Gottes auf der Erde, in welcher alle Menschen Bürger sind, nur nach sehr verschiedenen Klassen und Stufen. Glücklich, wer zur Ausbreitung dieses Reichs der wahren inneren Menschenschöpfung beitragen kann.“ Unter den Beförderern der Humanität nimmt ihm Jesus die erste Stelle ein. Und das Reich der Himmel, das er ankündigte, zu wünschen befahl und selbst zu bewirken strebte, ist die Bildung von Menschen Gottes, die, unter welchen Gesetzen es auch wäre, aus reinen Grundsätzen anderer Wohl beförderten und selbst duldend im Reich der Wahrheit und Güte als Könige herrschten. Etwas spezifisch Neues ist es bei H., daß er in seiner Idee der Humanität, die die Realisierung des Reiches Gottes ist, mit Bewußtsein den sittlich-religiösen Sinn des Christentums mit der griechischen allseitigen und freien Entfaltung aller Geisteskräfte vereinigt.

Der Begründer des spezifischen Gebrauches des Begriffes Reich Gottes in der modernen Theologie ist nicht Kant, sondern Schleiermacher. Die Idee tritt bei ihm als eine grundlegende, Glaubens- und Sittenlehre gleicherweise beherrschende auf. „Die Darstellung des Reiches Gottes auf Erden nichts anderes als Darstellung der Art und Weise des Christen zu leben und zu handeln und das ist die christliche Sittenlehre,“ chr. Sitte S. 12. Wenn aber nach Glaubensl. §§ 11 und 9 alles in der christlichen Frömmigkeit bezogen ist sowohl auf die durch Jesus vollbrachte Erlösung, wie auch auf die Gesamtheit der Thätigkeitszustände in der Idee von einem Reiche Gottes, so heißt das, daß sie einerseits Wollen des Reiches Gottes ist, andererseits zu eben diesem kraftvollen Wollen sich durch die Erlösung in Jesus befähigt weiß, oder daß das Reich Gottes der Zweck und die Verwirklichung der Erlösung ist. (Glaube, daß Jesus der Christ sei = daß das Reich Gottes d. h. das von Gott zu bewirkende neue Gesamtleben gekommen sei § 87,2.) Das Reich Gottes ist für Schleiermacher eben nicht nur der höchste Zweck des Handelns, sondern auch das beseligende höchste Gut („Gott, d. h. Gott inne oder Gemeinschaft mit ihm haben ist das höchste Gut und wenn diese im Menschengeschlecht nur dargestellt wird durch das Reich Gottes, so ist das Reich Gottes das höchste Gut oder für den Einzelnen ein Ort im Reiche Gottes“, chr. Sitte S. 78).

In der Predigt über Jo 3, 1 ff. (vgl. Predigten zu Mc 4; Rö 14, 17; Kol 1, 13) faßt er, wie wenn das selbstverständlich wäre, das R. G. nach Analogie des Verhältnisses zwischen einem gebietenden König und seinen gehorsamen Unterthanen auf, aber eines solchen, in dem dessen Wille der wahre gemeinsame Wille aller ist, die ihm dienen und unter ihm leben, ein Ausdruck, der mit seinen deutlichen Anklang an Luthers Katechismus diesen, nicht Kant als die Quelle solcher Tradition erweist. Die Art aber, in welcher die Herrschaft Gottes oder das Sein Gottes, das eine Thätigkeit ist, im Menschen sich vollzieht, ist das Gottesbewußtsein Gl. L. § 94, das nun nur als Impuls zur Thätigkeit wirklich ist, und zwar, da Gott die höchste allumfassende Einheit ist, als Gattungs-

bewußtsein oder allgemeine Menschenliebe § 90. Mit der die sonstigen auf Irdisches gerichteten Verbindungen der Menschen überbietenden und zusammenfassenden Universalität dieser Gemeinschaft ist ihm gegeben, daß sie zum Ewigen, über die Welt erhebt (Predigten, Gl. L. § 90). Durch dies Gottesbewußtsein vollzieht sich weiter die Herrschaft Gottes in der ganzen Welt, sofern durch dessen organisierende und symbolisierende Thätigkeit an ihr die Gesamtheit der endlichen Kräfte in Verbindung mit dem gebracht wird, worin Gottes Selbstmitteilung ihren eigentlichen Sitz hat § 94. Beseligend ist aber diese thätige Unterwerfung unter Gottes Willen, weil schon die Aufnahme in eine große gemeinschaftliche Ordnung, der man selbst Beifall geben muß, ein Gefühl der Freiheit bewirkt, weil es Freude im hl. Geist, höhere Freude ist, die hier erlebt wird, sofern ihr Gegenstand die Gemeinschaft der Menschen mit Gott und ein allen gemeinsames Werk ist, endlich weil zu der Freudigkeit des sittlichen Wollens durch das Bewußtsein von Gott als der Liebe, die die Welt auf dies Ziel angelegt, der Weisheit und Allmacht, die es durchführt, hinzukommt der Friede Gottes, das Vertrauen auf die ewige Liebe und Weisheit, das auf die fortschreitende Verherrlichung Gottes in der Welt der Geister baut und die in unser Leben eingreifenden Ereignisse richtig d. h. als Mittel für die Thätigkeit im R. G. versteht. Das Gottesbewußtsein, so gewiß es sittlicher Impuls ist, erhebt doch zugleich über den Druck der Abhängigkeit von der Welt. Pred. über Rö 14, 17; Gl. L. § 164 ff. — Aber nicht nur hat Schl. im Unterschied von Kant die sittliche Thätigkeit sofort religiös gedacht, sofern sie ihm am Gottesbewußtsein ihr Motiv hat und beseligend wie mit beseligender Weltbetrachtung verbunden ist, sondern er hat es auch vermocht, die menschliche Thätigkeit zugleich als göttliche Wirkung zu verstehen. Dazu hat ihm seine ethische epochemachende Grundkonzeption geholfen, in deren Licht überhaupt alles betrachtet sein will, was er vom R. G. sagt, die des höchsten sittlichen Gutes. Darunter versteht er ein solches Erzeugnis der sittlichen Thätigkeit, das diese zugleich in sich schließt und fortpflanzt, ein Gut daher nur für die durch sein Dasein sittlich Angeregten ist. Ist es zunächst gemeinsamer Zweck, der erst verwirklicht werden will, aber es nur kann durch das Miteinanderwirken der vielen Individualitäten, die nach ihrer Eigenart und ihrem Ort im ganzen jeder einen besonderen Beitrag geben zur Herbeiführung eines gemeinsamen Werkes, so ist es doch nie bloß Zweck, sondern immer schon Wirklichkeit, Erzeugnis der sittlichen Geschichte, ein sittliches Gesamtleben, in dem ein über das Wollen der einzelnen übergreifender Gemeingeist als die einzelnen bestimmender Impuls wirksam ist, das die nachwachsende Generation an die im ganzen vorhandene Richtung des sittlichen Lebens assimiliert. So wird es begreiflich, daß der einzelne dieselbe Thätigkeit wie als Pflichterfüllung und zugleich als Genuß beseligenden Gutes, so auch als seine eigene That und zugleich als Wirkung des das Ganze beseelenden Geistes erleben kann. Bleibt Schl. insofern in der Kontinuität der Tradition, so ist es doch wenigstens terminologisch eine moralistische Verengung des Begriffes des immanenten Gottesreiches, wenn ihm die Seligkeit, welche das Gottesbewußtsein als Weltanschauung gewährt, zu der in der allgemeinen Liebe liegenden nur hinzukommt.

Die Verwirklichung des R. G. ist nun für Schl. That Christi, sofern dieser durch die urbildliche Kräftigkeit und Seligkeit seines Gottesbewußtseins eine schöpferische Anziehungskraft ausübt, die das Erstehen eines von dem gleichem Impulse beherrschten Gesamtlebens zur Folge hat. Vor ihm hat es die gleiche Kräftigkeit eines reinen Gottesbewußtseins nicht gegeben, und darum keine Gemeinschaft, die alle Menschen umfassen kann und es beim einzelnen lediglich auf den Menschen schlechthin abgesehen hat, sondern nur partikulare Gemeinschaften, in denen die Persönlichkeit wohl sich zu Gunsten des Ganzen aufzugeben, auch der Gesinnung nach, lernt, aber damit doch nur zur erweiterten Selbstliebe, nicht zur allgemeinen Menschenliebe fähig wird. Und soweit reines Gottesbewußtsein vorkommt, macht es sich höchstens als Schranke für die persönliche und erweiterte Selbstsucht geltend. Auch im AT giebt es nur ein Vorgefühl von Seligkeit in Gemeinschaft mit Christus, nur eine Ahnung von dem R. G.; und das bleibt ein Schattenleben § 149.

Indem Schl. diesem Thatbestand gegenüber die moderne, seit Herder entwickelungsgeschichtliche Betrachtung mit der der christlichen Überlieferung zu vereinigen sucht, kommt er zu einer doppelten Beurteilung desselben. Das einemal sieht er in ihm eine aufsteigende Entwickelung, die erst in Christus zu ihrem Ziele kommt, so daß sich durch ihn erst die Schöpfung der menschlichen Natur vollendet und nur durch seine Vermittelung die Welt als Offenbarung Gottes fertig werden kann, das anderemal betrachtet er den vorchristlichen Zustand als ein Gesamtleben der Sünde, d. h. bestimmungswidriger Störung der mensch-

lichen Natur, und die That Christi in der Stiftung des Gesamtlebens des R. G. als Erlösung. Für beide Betrachtungsweisen ist ihm die Voraussetzung die „ursprüngliche" d. h. unaustilgbare Vollkommenheit des Menschen und der Welt. Die des Menschen besteht in der Richtung auf das Gottesbewußtsein oder in der Fähigkeit im Leiden, Erkennen und Wirken zu diesem zu gelangen, sowie in dem Trieb nach dessen Äußerung durch darstellendes Handeln, der eine auf Universalität angelegte Gemeinschaft ermöglicht. Die der Welt besteht darin, daß sie auch in den von ihr bewirkten leidentlichen Zuständen Reizmittel zu einer Entwickelung zum Gottesbewußtsein darbietet und daß sie sich von diesem als Organ und Darstellungsmittel benutzen läßt. Und die relative Sittlichkeit, die sich in den partikularen Gemeinschaften entwickelt und in der zweiten Betrachtung bürgerliche Gerechtigkeit heißt, ist es, was ihm die Empfänglichkeit für die Impulse der höheren Stufe begründet.

In der zweiten Betrachtungsweise stellt sich dann der Zustand vor der Erlösung, die Herrschaft des Fleisches über den Geist d. h. die Hemmung des Gottes- bezw. Gattungsbewußtseins durch die im weitesten Sinn sinnlichen Funktionen, auch die bürgerliche Gerechtigkeit eingeschlossen, als vollkommene Unfähigkeit zum wahrhaft Guten dar, wie es in Christus erscheint; und zwar müssen wir sie im Licht der Vollkommenheit Christi als Störung der Natur und als unsere That beurteilen. Aber die Sünde hat ihre Wirklichkeit in einem Gesamtleben, das das Gegenstück des R. G. ist, sofern die Sündhaftigkeit, die der Einzelthat als Grund vorangeht, in jedem das Werk aller und in allen das Werk eines jeden ist, sofern sie durch wechselseitiges sich Bedingen der im Raum und in der Folge der Zeiten Zusammenlebenden zu stande kommt. Und der Anteil an ihm ist zugleich Anteil an einem Gesamtleben der Unseligkeit, sofern die natürlichen Übel statt als Reizmittel als Hemmungen des herrschenden Prinzips des Fleisches, und infolge der Forderung des Gottesbewußtseins als Strafe empfunden werden, die geselligen Übel aber aus dem Gegensatz zwischen den einzelnen erwachsen. Diese ganze Betrachtung als Sünde und Strafe aber erwirkt Gott nach seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit, um für die Erlösung vorzubereiten. Ist es eine formelle Gleichheit mit der urchristlichen Anschauung, wenn Schl. ein Reich des Bösen als das dem R. G. voraufgehende ansieht, bedeutet es nur eine Wandlung des Weltbildes, wenn er die Herrschaft eines persönlichen Teufels ablehnt, ist es die Korrektur einer einseitigen Theorie durch zutreffende Beobachtung der Wirklichkeit, wenn er die paulinische Lehre von der σάρξ und die augustinische Erbsündenlehre durch die von der Gesamtsünde ersetzt und die bürgerliche Gerechtigkeit auf eine relative Sittlichkeit der Gesinnung (Gemeinsinn) ausdehnt, so ist es doch ein Widerspruch in der Sache selbst, wenn er die Sünde als notwendige Entwickelungsstufe und ihre Beurteilung als Schuld lediglich als von Gott gewirktes zweckmäßiges Mittel phänomenologischer Natur ansieht.

Das R. G. wird also wirklich durch die Erlösung von Sünde und Übel. Zunächst die geistigen Regungen, in denen es wirklich wird. Jesus ist ausgezeichnet durch die schlechthinnige Kräftigkeit und Seligkeit seines Gottesbewußtseins und teilt den Gläubigen dieselbe mit. Diese Kräftigkeit ist der reine und selige auf das R. G. gerichtete Wille, also Liebe, in einem zu Gott und den Menschen, bei ihm wie den durch ihn Wiedergeborenen §§ 107—109. 112. Es ist dieselbe Willensrichtung, die menschliche Thätigkeit und Wirkung Gottes oder Christi ist. „Das Leben Christi in uns ist nichts anderes als Wirksamkeit für das Reich Gottes" § 122. „Das Reich Gottes, wie er es begründet hat, ist kein anderes als der Zusammenhang der Menschen mit ihm und die Kraft der Liebe in uns, womit er das menschliche Geschlecht geliebt hat, der Liebe, die das Verlorene suchte, die sich zu den Unmündigen hielt, die alle zu vereinigen suchte in dem Tempel der Liebe und des Heils" (Predigten). Diese gottgewirkte sittliche Willensrichtung ist aber zugleich Seligkeit, sowohl unmittelbar, wie durch die mit ihr verbundene. Unmittelbar bei Christus, sofern die Kräftigkeit jenes Gottesbewußtseins Sein Gottes, das ja eine Thätigkeit ist, in ihm bedeutet, solche Verbindung mit dem höchsten Wesen aber schlechthinnige Befriedigung einschließt, bei uns auch noch sofern das Wollen des R. G. notwendig vom Bewußtsein neugewonnenen göttlichen Wohlgefallens begleitet wird. Mittelbar, sofern die von außen kommenden Lebenshemmungen nicht als solche ins innerste Leben eindringen, sondern nur als Anzeichen von dem, was für das R. G. zu thun ist, bei uns noch sofern auch die noch vorkommende Sünde nur auf die Aufgabe des neuen Lebens bezogen wird.

Solch stetig sich erneuerndes Wollen des R. G. wird aber im einzelnen nur wirklich, sofern der Gemeingeist des von Christus gestifteten Gesamtlebens, die gemeinsame Richtung

auf die Förderung des Ganzen, als die Liebe zu jedem einzelnen, der aktuell oder bestimmungsmäßig zu ihm gehört, sein Impuls wird und zwar Impuls dazu, durch Auf- und Miteinanderwirken in reinigender, verbreitender, darstellender Thätigkeit ein gemeinsames Werk zu schaffen § 121. Dies Gesamtleben des R. G. setzt er, obwohl ihm dies sonst die gesamte Sittlichkeit umfaßt, der Kirche gleich, wie die Christi Einwirkungen auf die einzelnen vermittelnden Thätigkeiten des Zeugnisses von Christus durch das Wort sowie durch die That der Liebe, der Sakramente und des Amtes der Schlüssel oder des Kirchenregiments ihre Merkmale sind. Er läßt aber beim Zeugnis die freie Thätigkeit über die geordnete übergreifen, versteht das Kirchenregiment als den nur moralisch zwingenden Einfluß vom Gemeingeist erfüllter Persönlichkeiten auf das sittliche Bewußtsein, und das Dasein der Kirche ist ihm Sache des Glaubens an Christus, der allein gewiß sein kann, daß in einer Welt, die Ort der Sünde und des Übels ist, die empirische Kirche Ort des Guten und der Seligkeit ist. Seine Stellung ähnelt hier der Luthers, sofern auch ihm das R. G. die rechtliche Organisation der Kirche nicht zum Wesensmerkmal hat und mit der empirischen Kirche sich einerseits nicht deckt, andererseits aber über sie hinausgreift. Bei Schl. kommt dies sich Nichtdecken von R. G. und Kirche noch deutlicher zum Ausdruck, wo er in der Sittenlehre der Kirche die besondere Aufgabe des Gottesdienstes und der religiösen Gesinnungsbildung zuschreibt.

Es ist ja ein tiefgreifender Unterschied von der urchristlichen und weiterhin herrschenden Vorstellung, nach der das immanente Gottesreich durch die naturwunderhafte Kraft des Geistes, die vom Erhöhten ausgeht, zu stande kommt, wenn es ihm dadurch entsteht, daß in psychologisch verständlicher Weise die Impulse des persönlichen Lebens des auf Erden lebenden Christus zum Gemeingeist eines Gesamtlebens werden. Aber angesichts des 4. Evangeliums und der Stellen Ga 2, 20; 2 Ko 5, 14 f., der aufgewiesenen sachlichen Zusammengehörigkeit zwischen Jesu imperativischer und der paulinisch-johanneischen indikativischen Predigt von der Erlösung, sowie der fundamentalen Bedeutung, welche bei Luther die psychologisch verständliche Kraft der in Christus anschaulichen Bürgschaft der Gnade für den Gewinn und die Behauptung der Heilsgewißheit hat, darf diese Wandlung als eine solche gelten, die nur in der veränderten Psychologie ihren Grund hat und die eine praktisch segensreiche Klärung bedeutet. Dagegen ist es eine sachliche Verkürzung der christlichen Hoffnung, wenn er sie unter dem Einfluß des modernen Weltbildes auf Erwartung eines unendlichen organischen Fortschritts reduziert, die ewige Vollendung der einzelnen und des Ganzen preisgiebt.

Hat Schl.s Hinausführung des R. G. als der Heilswirkung Christi auf ein auf einen Zweck und zwar den Weltzweck Gottes gerichtetes universales Gesamtleben für die Glaubenslehre den Wert, daß sie die alle menschliche Aktivität erzeugende und tragende Gnadenwirkung psychologisch verständlich macht, daß sie die Zusammengehörigkeit zwischen der Seligkeit im Thun und der im Ergehen und den Sinn der letzteren deutlich macht, daß sie die Möglichkeit gewährt, die beiden notwendigen Ideen der aufsteigenden Entwickelung und der Erlösung als einander nicht ausschließende aufzuweisen und die vorchristliche, die bürgerliche Gerechtigkeit als eine Sache nicht nur äußeren Thuns, sondern auch der Gesinnung zu würdigen, so ist ihre Bedeutung für die christliche Sittenlehre nicht geringer. Folgerecht läuft ihm die Glaubenslehre in den ethischen Impuls aus, das Unsere zu thun, daß die Welt nach dem Zwecke Gottes „durch uns für uns fertig werde“ Was Luther nicht erreicht hatte, eine genügende Motivierung des Sittlichen durch die gottgeschenkte religiöse Befriedigung, das wird so geleistet. Und zugleich ergiebt sich die Möglichkeit, die verschiedenen und zunächst ungleichartigen Motivierungen des Sittlichen, die das NT bietet, die aus empfangenen religiösen Gütern und die aus der Erstrebung religiöser Güter, welche an die Bedingung der Erfüllung göttlicher Forderungen geknüpft sind, in eins zusammenzufassen und dabei das nachwirkende jüdische Schema „durch Gesetzerfüllung zum Lohn“ seiner Mängel zu entkleiden. Das führt zu einem weiteren Gewinn. Die beiden früheren Formen der christlichen Sittenlehre, die entweder bloße Pflichtenlehre oder — wie bei Luther — Tugendlehre, Lehre von der Bethätigung der Gesinnung war, haben erhebliche Mängel, die durch die Anwendung der Idee eines höchsten sittlichen Gutes oder gemeinsamen Zweckes überwunden werden. Bei der ersteren droht immer wieder die Gesetzlichkeit hereinzubrechen und der Fall der sog. Kollision der Pflichten bleibt oft unlösbar. Wo der Gesichtspunkt des gemeinsamen sittlichen Zweckes der oberste ist, sind die allgemeinen Gebote, die Pflichtregeln, Durchschnittsregeln zur Herbeiführung des Zweckes, auf den der Wille des Christen gerichtet ist, und er bildet nach ihrer Anleitung unter Berücksichtigung seines besonderen Ortes im R. G. und seiner jedesmaligen Lage die für ihn

maßgebenden Grundsätze und Einzelpflichturteile. Damit ist die Freiheit im Gesetz gewährleistet. Zugleich wird dadurch die Gefahr der Erstarrung des sittlichen Bewußtseins, die der Form der Pflichtenlehre anhaftet, beseitigt: der Wandel der geschichtlichen Verhältnisse bringt eine Wandlung der konkreteren Pflichtregeln als der Regeln über das zum Zweck führende Handeln mit sich. Die Luthersche Idee des sittlichen Berufs, die völlig stabile Verhältnisse mit selbstverständlichen Anforderungen voraussetzt, wird vertieft, indem der Beruf aus der Individualität und dem wechselnden Ort im Ganzen erwachsend vor die Aufgabe stellt, den individuellen Beitrag zur Verwirklichung des Gesamtzweckes in seinem vollen Umfang und in der jedesmal erforderlichen Erweiterung zu erkennen. Der Mangel, der außer der Voraussetzung stabiler Verhältnisse der Tugendlehre anhaftet, wie sie Luthers Ethik darstellt, und den die Idee des R. G., wie sie Schl. faßt, beseitigt, ist der, daß sie beim Fehlen eines den Willen spornenden Zweckes die Gefahr des Quietismus mit sich führt. Endlich leistet die Idee des R. G. als höchsten Gutes die Begründung des Rechts der Verschmelzung der urchristlichen auf die höchsten religiös-sittlichen Aufgaben konzentrierten und der schon vorchristlichen auf die weltlich sittlichen Gemeinschaftszwecke bezogenen Ethik, einer Verschmelzung, die das Christentum vom 2. Jahrh. an fortschreitend vollzogen hatte, und zeigt zugleich den Weg, auf dem dieselbe kein schlechter Kompromiß ist. Die katholische Ethik, die dies zweite Gebiet dem sittlichen Naturgesetz unterstellte, war in einer doppelten Moral stecken geblieben. Luther, der es als die legitime Stätte für den Erweis der christlichen Gesinnung erkannte, war doch über den Dualismus zwischen dem Geistlichen und Weltlichen noch nicht hinausgekommen. Von seiner teleologischen Auffassung aus zeigt Schl., wie dies ganze Gebiet als notwendiges Mittel für die universale Liebesgemeinschaft in den höchsten Zweck einbezogen werden, nun aber auch mehr und mehr bei Einhaltung seiner besonderen Art christianisiert werden muß.

In Schl.s Bahnen bewegt sich A. Ritschl, vertieft aber dessen Gedanken durch engeren Anschluß an das NT und Luther. Er entwirft seine Gesamtanschauung, indem er seinen Standort in dem geschichtlichen Gesamtleben der Gemeinde nimmt, die sich durch die Offenbarung der sündenvergebenden freien Gnade Gottes in Christus begründet weiß, und in das aus dem knechtenden Reich oder Gesamtleben der Sünde und der Unseligkeit, (die für den durch das Schuldbewußtsein von Gott getrennten Übel und Tod als Beweise seiner Feindschaft bewirken), durch Gottes That versetzt zu sein für den einzelnen eine Bürgschaft der ihm geltenden Gnade bedeutet. Dabei verbindet er aber die Anerkennung einer aufsteigenden und in Christus gipfelnden sittlichen Entwickelung mit dem Gedanken der Sünde so, daß ihm diese stets nicht bloß noch nicht erreichte Vollkommenheit, sondern Widerspruch gegen das Gute, und ihre Beurteilung als unserer That und Schuld nicht phänomenologisch, sondern der Sache und dem Urteil Gottes gemäß ist. Die geistige Bewegung, zu welcher sich die Gläubigen durch diese Versetzung getrieben fühlen, verläuft in zwei Richtungen, in den spezifisch-religiösen Funktionen des Bewußtseins der Versöhnung mit Gott, Vertrauen auf Gottes väterliche Führung, Gebet, Demut, Geduld, Ewigkeitshoffnung, und in der sittlichen Funktion der Thätigkeit auf den Zweck des R. G. hin. Diesen Ausdruck versteht er nach Analogie eines seinem Herrscher von Herzen gehorsamen Volkes, jedoch so, daß er den Willen Gottes nicht als Summe von Normen, sondern als einheitlichen Zweck denkt, der zugleich Gottes Selbst- und Weltzweck ist und auf die alle partikularen Verbindungen zwar einschließende, aber überbietende und ihren Charakter wandelnde Gemeinschaft der Liebe geht. Aber für R. ist wie für Schl. das R. G. höchstes Gut nicht nur als eine von den Menschen durch gemeinsame Thätigkeit fortschreitend zu lösende Aufgabe, sondern als religiöses Gut, als eine Gabe und Wirkung Gottes und als etwas, was für uns Leben und Seligkeit bedeutet. Das erste nicht nur, sofern Gottes über unser Thun übergreifendes Thun seine vollendete Verwirklichung unter andern Lebensbedingungen gewährleistet, sondern auch sofern es nicht bloß einen Zweck, sondern immer schon ein von diesem Zweck beherrschtes Gesamtleben bedeutet, das Gottes Offenbarung in Christus hervorgerufen und das den einzelnen gegenüber der Knechtschaft im Reich der Sünde befreit und trägt, und sofern das durch Christus erweckte Bewußtsein der Versöhnung als das Vertrauen zu Gottes väterlicher Führung zum Ziele der ewigen Vollendung die knechtende Macht der Reize und Widerstände der Welt paralysiert. Das zweite, nicht nur sofern es als Selbstzweck das höchste Strebeziel ist, sondern auch sofern seine universale, auf dem unendlichen Wert jeder Seele begründete und darum überweltliche Art es mit sich bringt, daß die in der Hingabe an diesen Zweck erlangte Freiheit unser Leben zu einem Ganzen macht, das alle aus der Welt entspringenden Motive sich

als Mittel unterordnet und somit die Herrschaft über die Welt oder den anfangenden Genuß des ewigen Lebens bedeutet. Den gleichen Erfolg haben die durch die Versöhnung von Gott hervorgerufenen religiösen Funktionen, sofern auch durch sie was von der Welt her uns begegnet, in der gefühlsmäßigen Selbst- und Weltbeurteilung zu einem gottgegebenen Mittel unsers höheren Lebens herabgesetzt wird. R. schließt sich hier aufs engste an Luthers Rede von der Königsherrschaft des Christen über die Welt an.

Wie bei Schl. findet hier eine terminologische Verengung des Begriffs des immanenten Gottesreichs ins Moralische statt; aber sachlich ist wie bei jenem in den Funktionen der religiösen Weltbeurteilung das zu Vermissende vorhanden, und vollständiger, sofern die Überwindung der Übel durch die religiöse Weltherrschaft sich ihm nicht nur wie Schl. durch ihre Umsetzung in Anlässe zur Thätigkeit für das Ganze des R. G., sondern auch durch die Verarbeitung derselben zu Mitteln des auf das Ewigkeitsziel abzweckenden eigenen Charakterbildung vollzieht. War R. mit Recht durch Kaftan dazu veranlaßt, am R. G. nicht nur wie anfangs überwiegend den gottgesetzten und gewährleisteten Zweck, sondern auch das gottgeschenkte und zu genießende Gut zu betonen, so hat er doch mit Recht es abgelehnt, mit K. von zwei Seiten des G. R., einer ethischen, der Welt zugewandten und einer mystischen, der Welt abgewandten Seite zu sprechen. Denn im NT erstreckt sich die Überweltlichkeit des G. R. auch auf seine ethische Seite und sie bedeutet auch, sofern es sich um den Genuß des religiösen Gutes handelt, eine Erhebung über den Druck der im Bewußtsein befindlichen Welt, findet also bei durchgängiger formeller Weltbezogenheit statt. Was K. mit der mystischen Seite des G. R. meint, der ein Jenseits von Gut und Böse darstellende Anteil am Leben Gottes, sofern dieser abgesehen von seiner Weltbeziehung absolute Persönlichkeit ist, ist ein unvollziehbarer Begriff, weil solch Leben Gottes nichts Wirkliches, sondern eine willkürliche Abstraktion ist, und macht unverständlich, wie die sittliche Liebesthätigkeit an der Welt sein Korrelat sein soll, führt speziell nicht auf das evangelische Lebensideal, sondern auf die skotistische Mystik des Quietismus und der Selbstwegwerfung hinaus.

Aber R. will keinen engeren Zusammenhang als den der Parallele und der Wechselwirkung zwischen den religiösen und den sittlichen Funktionen gelten lassen und vergleicht deshalb das Christentum mit einer Ellipse, d. h. einer Kurve, die zwei Brennpunkte hat. Das ist veranlaßt durch Luthers Verselbstständigung der ersten Tafel des Dekalogs gegen die zweite. Aber es ist nach dessen und R.s eigenen Prämissen nicht durchführbar. Die in den religiösen Funktionen geschehende Beurteilung des Übels und Weltlaufs überhaupt als Mittels für das persönliche Leben setzt als dessen Inhalt die Richtung auf den Zweck der sittlichen Liebesgemeinschaft voraus, und die Hingabe an diesen Zweck kann nur in dem Bewußtsein der Gotteskindschaft und in der Gewißheit erfolgen, daß das Reich der Liebe Gottes Weltzweck ist. Keine der beiden Funktionen ist also begrifflich ohne die andere zu denken.

Den ethischen Ertrag der Schleiermacherschen Fassung des R. G. nimmt Ritschl vollständig auf. Das trägt ihm für die Dogmatik noch den Gewinn ein, daß in der Gotteslehre der Dualismus zwischen sittlich fordernder Heiligkeit und Gerechtigkeit auf der einen, beseligen wollender Liebe auf der anderen durch die für die Versöhnungslehre wichtige Erkenntnis beseitigt wird, daß die Liebe als auf den Endzweck des R. G. gerichtete, unmittelbar der sittliche Wille ist. Die bei Luther und Schleiermacher vorhandene Unklarheit in der Verhältnisbestimmung von R. G. und Kirche hat er überwunden durch die Unterscheidung des religiösen, ethischen und rechtlichen Begriffs von der Kirche. Sofern beide als Wirkung Gottes betrachtet werden, fallen auch ihm Kirche und R. G. zusammen: Sie sind beide die Gesamtheit der von Gott durch das Evangelium von Christus in die Lebensbewegung des sittlich triebkräftigen Glaubens versetzten Personen, und zwar so, daß ihr Dasein und ihre Bedeutung als Mittel Gottes, um den einzelnen zu sich zu führen, von jeder rechtlichen Organisation unabhängig ist. Sofern sie unter dem ethischen Begriff als aktive Gemeinschaft gefaßt werden, sind sie beide notwendige Bethätigungen jenes religiösen Subjekts, aber die Kirche hat die besondere Aufgabe des Gottesdienstes und des Bekenntnisses oder der religiösen Mission bezw. Erziehung, das R. G. die der in die weltlichen Sphäre hineinreichende Organisation der Menschheit durch die Liebe. Hier ist nur zu beanstanden als Folge der terminologischen Verengung des Begriffs R. G., daß die kirchlichen Thätigkeiten nicht auch unter seinen Begriff subsumiert werden. Endlich die rechtliche Organisation der Kirche ist nur Mittel für die Lösung ihrer sittlichen Aufgabe. Daraus folgt, daß manches zweckmäßige kirchliche Handeln, wenn es nicht aus Glaube und Liebe der Person hervorgeht, nicht ins R. G. gehört.

Nach allem darf die systematische Theologie, wenn sie den für sie so wertvollen bisherigen Gebrauch des Terminus R. G. beibehält, die Überzeugung haben, daß sie in den entscheidenden Punkten in sachlicher Kontinuität nicht nur mit der Theologie seit Origenes, sondern auch mit der urchristlichen Anschauung steht. Ihre Formeln freilich bedürfen der Verbesserung durch die neuen historischen Erkenntnisse.

J. Gottschick.

Verzeichnis

der im Sechzehnten Bande enthaltenen Artikel.

Nachträge und Berichtigungen.

1. Band: S. 620 Z. 49 l. Mt 26, 24 st. 26, 41.

3. Band: S. 334 Z. 8 füge bei: Camenisch, Carlo Borromeo und die Gegenreformation im Veltlin, Chur 1901. Wymann, Der h. K. Borromeo und die Schweizerische Eidgenossenschaft. Korrespondenzen aus d. Jahre 1576—1584 (Aus „Geschichtsfreund"). Stans 1903. **Benrath.**

S. 817 Z. 27 l. Remphan st. Saturn.

4. Band: S. 306 Z. 8 l. 17. März 1696 st. 27. März 1695.

S. 306 Z. 8 l. 12. Juni st. 13 Juni. **Lachenmann.**

7. Band: S. 400 Z. 5 l. Neh 3, 8 st. 3, 87.

9. Band: S. 153 Z. 6 füge bei: Flade, D. röm. Inquis.-Verfahren in Deutschland bis zu den Hexenprozessen, Leipzig 1902. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands IV S. 876 ff.

10. Band: S. 282 Z. 25 l. Remphan st. Rephan.

S. 653 Z. 36 ff. Herr Prof. Dr. Camenisch in Chur hat die Güte, mir folgende Ergänzungen und Berichtigungen zu dem Art. Komander mitzuteilen:

S. 653 Litteratur. Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern (ed. T. Schieß) in Quellen zur Schweizergeschichte herausgeg. von der allg. geschichtforsch. Gesellschaft d. Schweiz, Bd XXIII, Basel 1904. Zwingliana I. Bd (Zürich). Komander, der Hauptreformator ist geboren 1484 oder 1485 und stammte aus Maienfeld aus der dort ansässigen Familie Dorfmann mit dem Beinamen „Hutmacher" Den ersten Unterricht genoß er zusammen mit Vadian in St. Gallen, 1502/03 war er auf der Universität Basel immatrikuliert und wurde wahrscheinlich damals mit Zwingli befreundet. Bis 1523, in welchem Jahre er einen Ruf nach Chur erhielt (nicht 1524), weiß man über sein Wirken wenig. Nach C. U. v. Salis-Marschilius (Neuer Sammler VI p. 115) soll er vor seiner Berufung an die St. Martinskirche in Chur Pfarrer in Igis gewesen sein.

S. 654 Z. 17: Georg Blaurock, mit seinem Familiennamen Cajakob (vom Hause Jacob), war gebürtig aus Bonaduz in der Herrschaft Räzims und vor seiner Uebersiedelung nach Zürich war er Mönch im Kloster St. Luzi in Chur gewesen. Vgl. F. Jecklin, Jörg Blaurock vom Hause Jacob (XXI. Jahresbericht der histor.-antiqu. Gesellschaft von Graubünden).

S. 655 Z. 9: Sebastian Hofmeisters Akten zum Religionsgespräch in Ilanz, neu herausgegeben zur Galliciusfeier 1904 von den religiös-freisinnigen Vereinigungen des Kantons Graubünden und der Stadt Chur. Vorwort und Erläuterungen von Dr. E. Camenisch.

S. 655 Z. 18 u. 19: Ostern 1526 wagte Komander zwar noch nicht, das Abendmahl zu reichen, wohl aber die evangelische Lehre von demselben auszulegen. 1527 wurde dann in der Stadt das Abendmahl eingeführt. (Vadians Briefw. IV p. 18).

S. 655 Z. 37: An Stelle des 1526 (Herbst) an der Pest verstorbenen Salzmann kam auf Veranlassung Zwinglis Nikolaus Pfister von Balingen, gen. Baling, als Leiter der Schule nach Chur (also nicht Gehilfe Salzmanns).

S. 680 Z. 6a l. 1800—1850 st. 1880.

11. Band: S. 191 Z. 40 füge bei: v. Schubert, Aktenstücke zum Aufenthalte Labadies in Altona, Schriften d. Ver. f. schleswig-holstein. KG III, 2, Kiel 1904.

S. 653 Seitentitel l. Lot st. Loe.

13. Band: S. 585 Z. 11 l. Dav. st. Dan.

14. Band: S. 1 Z. 30 füge bei: W. Barry, Newman, 1904 und besonders Charlotte Lady Blennerhassett, John Henry Kardinal Newman, 1904 (im Vorwort teilt die Verfasserin mit, daß sie „in Gemeinschaft mit Fr. X. Kraus" den Aufsatz über N. in der Deutschen Rundschau, 1891, den ich Z. 26—27 nannte und kurz charakterisierte, verfaßt hat). **Kattenbusch.**

S. 24 Z. 50 füge bei: 1904 erschien bei Welter in Paris: Nicephori Patriarchae Adversus concilium Iconomachorum Constantinopolitanum anno 815 Antirrhetici libri II: nunc primum edidit D. Serrnys Gallicae Scholae Romae olim alumnus.

Vgl. Comptes rendus des Séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres 1903, mai-juin p. 207—8. **v. Dobschütz.**

S. 98 Z. 1. Herr Geh. Archivrat Dr. Pfannenschmid in Colmar macht mich darauf aufmerksam, daß die Bemerkung über den Einfluß von Bossuets Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique auf den Uebertritt Turennes unrichtig ist, da die Eposition 1671 erschien, Turenne am 23. Oktober 1688 übertrat, s. Moreri, Le Grand dictionnaire, T. VI, p. 263, Paris 1777.

S. 613 Z. 51 l. VIII st. VII.

S. 646 Z. 2 l. Lützelberger st. Lützelburger.

15. Band: S. 15 Z. 21 streiche die Worte: can. 14 conc. Cabil. (639/54) und

S. 222 Z. 24ff. Peters Schulmeisterdienst ist durch die Schulordnung seines Nachfolgers M. Nikol. Thirmann sicher bezeugt. Es heißt dort: Also ist it gehalden bie meister Peter und allen mynen vorfarn" (Neues Arch. f. sächs. Gesch. und Altertumskunde XIII, 1892, S. 347); vgl. auch Meltzer, Die Kreuzschule zu Dresden, Dresden 1886, S. 33ff. 54ff.; N. Arch. f. sächs. Gesch. und Altertumsk. XIV, S. 291, 294, 297. **Cohrs.**

S. 260 Z. 32 l. zurück st. zu den.

S. 363 „ 31. Th. Preger weist mir noch folgende Handschriften nach (unter Hinweis auf Graeven, Florentiner Lukianhandschriften, Gött. Nachr. phil.-hist. Kl. 1896, S. 345): Paris. gr. 3011 sc. XIII/XIV, Laur. 57, 13 sc. XIII, Vat. gr. 1322, Ambros. A 218 inf., Vossianus 2. Danach ist Massons Angabe (auch bei Krumbacher, Byz. LG.[3] 461, 3) zu korrigieren. **v. Dobschütz.**

S. 375 Z. 30. G. Krüger hat mich darauf aufmerksam gemacht, daß eine neue Gesamtausgabe begonnen ist, erschienen ist erst ein Band: Photii Cpolitani patriarchae operum pars I: Exegetica. In Amphilochia Photii prolegomena, Paris, Garnier 1900, 656 S.

Ferner ist hier noch zu notieren ein Aufsatz von Papadopulos-Kerameus: *Ὁ Ἀκάθιστος Ὕμνος, οἱ Ῥῶς καὶ ὁ πατριάρχης Φώτιος*, Athen, Becker, 1903, 88 S. Vgl. darüber die Anzeige von K. Krumbacher, Byz. Zeitschr. XIII, 1904, S. 252ff. Papadopulos glaubt zeigen zu können, daß Photius der schmerzlich gesuchte Autor jenes großen Marienhymnus sei und ihn nach Abwendung des Angriffs der Russen auf Konstantinopel gedichtet habe. **Kattenbusch.**

S. 399 Z. 33f. l. Verwaltungspraxis aber ganz üblich st. Verwaltungsprinzipien aber ganz korrekt.

S. 422 Z. 12 l. Bd IX st. VIII.

S. 428 „ 6 l. Gegen st. Gegend.

S. 439 „ 36 füge bei: Hilliger, Die Wahl Pius' V. zum Papste, Leipzig 1891.

S. 452 „ 45. Ueber das Konklave des Jahres 1799 und die Anfänge der Regierung Pius' VII. liegt eine umfangreiche Quellenpublikation vor von Ch. v. Duerm, S.J.: Un peu plus de lumière sur le conclave de Venise et sur les commancements du pontificat de Pie VII; 700 S. Paris 1896.

S. 460 Z. 3 füge bei: Helfert, Gregor XVI. und Pius IX. Ausgang und Anfang ihrer Regierung, Prag 1896.

S. 624 Z. 13 l. Leonhardi statt Leonahrdi.

S. 624 „ 15 l. 31 Bde st. 32 Bde. Das Erscheinen des 32. Bandes war damals als sofort bevorstehend angekündigt und diese Ankündigung vom Verf. bei der Korrektur berücksichtigt; Bd 32 (Wesley) ist aber noch nicht erschienen.

S. 625 hinter Z. 42 einzuschieben: e) Italien. Marenco, L'Oratoria Sacra Italiana nel Medio Evo; Zanotto, Storia della Predicazione nei Secoli della Letteratura Italiana.

S. 650 Z. 28 l. Johann st. Heinrich.

S. 653 „ 1. Nach gütiger Mitteilung von Herrn Oberlehrer E. A. Seeliger in Löbau in Sachsen sei angefügt, daß es solche gemietete Prediger, praedicatores, auch oft geradezu Mietpfarrer genannt, im Mittelalter in allen Oberlausitzer Sechsstädten gab, neben den eigentlichen Pfarrern und Kaplänen. Litt. dazu: Ch. A. Pescheck, Geschichtliche Entwickelung, wie sich die katholischen Zustände in der Oberlausitz von Einführung des Christentums bis zur Annahme der Reformation gestaltet haben. Preisschrift 1848 ff. Abgedruckt im Neuen Lausitzischen Magazin Bd 24, 25, 28 und 32. Görlitz. Oberlausitzische Gesellschaft der Wissenschaften. Im besonderen zu vergleichen Bd 24 S. 328 bis 330. Hier finden sich eingehende Nachrichten über Häufigkeit und Länge der Predigten; H. Knothe, Codex diplomaticus Saxoniae regiae II, 7. Siehe das Register S. 334. Kamenz, Prediger. Für Löbau vermag Seeliger aus ungedruckten Urkunden von 1480—1534 einen Prediger mit Namen nachzuweisen. 1498 heißt er ausdrücklich Mietpfarrer des Stadtpfarrers.

S. 656 Z. 7 l. Olivier st. Olvivier.

S. 669 „ 34 l. Weise st. Waise.

S. 671 „ 15 l. Artomedes st. Artomades.

S. 698 „ 44/45 ist die Erwähnung des Bd 32 von „Die Predigt der Kirche" (John

Wesley) zu streichen, da dieser Band trotz ausdrücklicher Angabe des Verlegers noch nicht erschienen ist.

S. 72? Z. 11/12 l. st. J. Stockmeyer: O. Stockmayer und streiche die in der Klammer genannten Titel von Predigtwerken. Durch eine vom Verf. sehr bedauerte Namenverwechslung ist J. Stockmeyer, der theologisch ganz anders gerichtet war, unter die Evangelisationsprediger gekommen.

S. 732 hinter Z. 18 füge ein: J. Stockmeyer (Festpredigten, Bergpredigt Jesu Christi in 35 Predigten, das Gebet Jesu Christi in 9 Predigten).

S. 732 Z. 22 lies N. Hauri st. A. Hauri.

S. 732 „ 25 füge an: ferner Benz, Miescher und Salis in Basel, Ritter in Zürich, Aeschbacher in Bern.

S. 757 Z. 37 l. malum st. malunt. **Schian.**

16. Band: S. 25 Z. 1 l. Pendant st. Pendent.

S. 139 Z. 10 u. S. 145 Z. 60 l. Krose st. Krohe **Kattenbusch.**

S. 188 „ 35 l. נַבְּלָא st. נֵבְלָא.

S. 188 „ 45 u. 46 l.: das die zweifache Bedeutung: den Weinstock beschneiden und im Piel singen, spielen besitzt statt das im Piel die zweifache Bedeutung 2c.

S. 188 Z. 57 l. ספר st. ספד.

S. 188 „ 58 l. ספר שלישי st. ספד שלושי.

S. 356 „ 33 l. 1859 statt 1839.

S. 428 „ 55 füge bei: A. Dove, L. v. Ranke. Zur eigenen Lebensgeschichte 1890.

S. 714 „ 60 l. des achtzehnten st. des vorigen.